



● adquiere este texto en formato físico y estarás apoyando el proyecto editorial del socialismo en Chile

visítanos en nuestra página
largamarchaeditorial.cl



HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

ESTUDIOS SOBRE
DIALÉCTICA MARXISTA

Georg Lukács



Editorial
Larga Marcha

Editorial Larga Marcha

Sitio Web: www.largamarchaeditorial.cl

Correo: editorial.largamarcha@gmail.com

Instagram: [@largamarchaeditorial](https://www.instagram.com/largamarchaeditorial)

WhatsApp: +56 9 3298 2414

Facebook: Editorial Larga Marcha

Lukács, Georg

Historia y Conciencia de Clase

Colección Marxismo

418 páginas | 14x20 cm

Publicación: Diciembre de 2024

Santiago de Chile

Diseño y armado del interior por Editorial Larga Marcha

Impreso en las instalaciones de Colectivo La Fragua

Diseño de portada y contraportada por [@bsssttn](https://www.instagram.com/bsssttn)

*«Instrúyanse, porque necesitamos toda nuestra inteligencia.
Conmuévanse, porque necesitamos todo nuestro entusiasmo.
Organícense, porque necesitamos de toda nuestra fuerza.»*

– Antonio Gramsci

Encuentra más libros en www.largamarchaeditorial.cl

Índice

NOTA DEL TRADUCTOR	5
PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1969	6
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN	41
¿QUÉ ES MARXISMO ORTODOXO?	48
ROSA LUXEMBURG COMO MARXISTA	77
LA COSIFICACIÓN Y LA CONSCIENCIA DEL PROLETARIADO	140
EL CAMBIO ESTRUCTURAL DEL MATERIALISMO HISTÓRICO	293
LEGALIDAD E ILEGALIDAD	329
OBSERVACIONES CRÍTICAS ACERCA DE LA <i>CRÍTICA DE LA REVOLUCIÓN RUSA</i> DE ROSA LUXEMBURG	345
OBSERVACIONES DE MÉTODO ACERCA DEL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN	369

A GERTRUD BORTSTIEBER

NOTA DEL TRADUCTOR

La presente traducción de los textos más célebres de la juventud de Lukács, los reunidos en el volumen *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín, Der Malik Verlag, 1923), estaban ya dispuestos en traducción castellana hace muchos meses, para su incorporación a la edición de *Obras Completas* de Georg Lukács realizada por el editor Juan Grijalbo. La publicación se ha retrasado considerablemente por el explícito deseo del filósofo húngaro de no darla a la luz sin el Prólogo que el lector va a encontrar en la página que sigue. Este pequeño incidente que ha afectado al normal curso de producción del presente volumen documentará la importancia del citado Prólogo para juzgar la actual posición político-filosófica de Lukács. Sin duda eran ocasión suficiente para una pieza así unos escritos que han ocupado vivamente a cuatro generaciones de revolucionarios europeos.

M.S.

Barcelona, noviembre de 1968.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1969

En un boceto autobiográfico ya viejo (1933)¹ llamé a mi evolución juvenil «camino hacia Marx». Los escritos reunidos en este volumen² caracterizan los años del aprendizaje propiamente dicho del marxismo. Al dar aquí, reunidos, los documentos principales de aquella época (1918-1930) me propongo precisamente subrayar su carácter de tanteos, y no, en modo alguno, concederles importancia actual en el presente forcejeo en torno al tema del marxismo auténtico. Pues dada la gran inseguridad que hoy reina acerca de lo que ha de contemplarse como contenido duradero esencial del marxismo, como método permanente suyo, esta delimitación es un imperativo de la honradez intelectual. Pero, por otra parte, todo intento de captar adecuadamente la esencia del marxismo puede tener una cierta importancia documental, siempre que se adopte una actitud suficientemente crítica respecto del intento mismo y respecto de la situación actual. Por eso los escritos aquí reunidos iluminan no sólo los estadios intelectuales de mi personal evolución, sino también etapas del camino general, las cuales tienen que poseer por fuerza alguna significación, una vez conseguida suficiente distancia crítica, para la comprensión de la situación de hoy y para seguir avanzando a partir de esta base.

Como es natural, no puedo caracterizar correctamente mi actitud ante el marxismo por los años entorno a 1918 sin aludir brevemente a la prehistoria de la misma. Como acentué en el esbozo autobiográfico antes citado, ya cuando era estudiante de segunda enseñanza leí algo de Marx. Más tarde, hacia 1908, la emprendí con *Das Kapital*, con

1 En *Georg Lukács zum siebenzigsten Geburtstag* [Homenaje a Georg Lukács en su septuagésimo aniversario], Berlín, Aufbau-Verlag, 1955, págs. 225-231; reproducido en Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* [Escritos de ideología y política], eds. por P. Ludz, Neuwied, Luchterhand, 1967, págs. 323-329, en preparación en ediciones Grijalbo, con el título recién dado entre corchetes.

2 Este prólogo aparece antepuesto, en el vol. II de la edición alemana de las *Obras*, a los siguientes escritos: *Historia y consciencia de clase* (1923), *Lenin* (1924), *Moses Hess* (1926), *Autobiografía* (1933). Dicho volumen no ha aparecido aún en alemán al imprimirse esta traducción. (*N. del T.*)

objeto de conseguir una fundamentación sociológica para mi monografía sobre el drama moderno.³ Pues lo que entonces me interesaba era el «sociólogo» Marx, visto a través de una lente metodológica principalmente debida a Simmel y a Max Weber. Durante la primera guerra mundial volví a emprender el estudio de Marx, pero esta vez ya dirigido por intereses filosóficos generales, e influido primordialmente ya no por la contemporánea ciencia del espíritu, sino por Hegel. Es verdad que esa influencia de Hegel era también equívoca. Por una parte, Kierkegaard había desempeñado una función considerable en mi desarrollo juvenil: durante los últimos años de la preguerra me había yo propuesto, incluso, desarrollar monográficamente una crítica de Hegel en un ensayo. Por otra parte, la contradictoriedad de mis concepciones político-sociales me puso en relación intelectual con el sindicalismo, ante todo con la filosofía de G. Sorel. Me esforzaba por salir del radicalismo burgués, pero me repugnaba la teoría socialdemócrata (particularmente la de Kautsky). Ervin Szabó, el dirigente intelectual de la oposición húngara de izquierda dentro de la socialdemocracia, me llamó la atención acerca de Sorel. A ello se añadió, durante la guerra, el conocimiento de las obras de Rosa Luxemburg. Y de todo ello nació en la teoría una amalgama íntimamente contradictoria que fue decisiva para mi pensamiento durante la guerra y en los primeros años de la postguerra.

Creo que si uno se propone reducir a un denominador común las crasas contradicciones de este período, procediendo al modo de las «ciencias del espíritu» para cada fase o caso, construyendo así interpretativamente un desarrollo orgánico espiritual-inmanente, no conseguirá más que alejarse de la verdad de hecho. Si se permitió a Faust abrigar dos almas en su pecho, ¿por qué no va a ser posible comprobar en un hombre por lo demás normal, pero que, en medio de un mundo en crisis, salta de una clase a la otra, el funcionamiento simultáneo y contradictorio de tendencias espirituales contrapuestas? Yo, por lo menos, y en la medida en que consigo recordar aquellos años, encuentro en mi mundo mental de la época tendencias simultáneas a la asimilación del marxismo y a la activación política, por un

3 *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* [La evolución del drama moderno], 2 vols., Budapest 1911 (en húngaro).

lado, y, por el otro, una constante intensificación de planteamientos éticos puramente idealistas.

La lectura de mis artículos de la época no puede sino confirmar la simultaneidad de esas abruptas contraposiciones. Cuando pienso, por ejemplo, en los artículos de carácter literario de esa época, que no son ni demasiado numerosos ni demasiado importantes, noto que aun rebasan a menudo, en cuanto a idealismo agresivo y paradójico, mis primeros trabajos. Mas el que yo vea en ese inarmónico dualismo la línea básica para una caracterización del espíritu de aquellos años míos no debe permitir inferir una extremosidad opuesta, una pintura maniquea según la cual la dinámica de la contradictoriedad indicada se agotara en la lucha de la bondad revolucionaria contra los malos últimos restos burgueses. La transición de una clase a la clase que le es específicamente enemiga es un proceso mucho más complicado. Retrospectivamente y para mi caso puedo afirmar que la orientación hegeliana, el idealismo ético, con todos sus elementos romántico-anticapitalistas, facilitó mucha cosa positiva para la imagen del mundo que me nació de aquella crisis. Desde luego, sólo una vez que esos elementos quedaron superados en cuanto tendencias dominantes o meramente co-dominantes, sólo cuando, múltiple y básicamente modificados, se convirtieron en elementos de una nueva imagen ya unitaria del mundo. Aun más: tal vez sea éste el lugar adecuado para precisar que incluso mi conocimiento íntimo del mundo capitalista entra en la nueva síntesis como elemento parcialmente positivo. La debilidad que he observado en muchos obreros y en muchos intelectuales pequeño-burgueses —a saber, que el mundo capitalista les imponía, en última instancia y a pesar de todo, cierto respeto— no me ha afectado nunca a mí. Mi odio despectivo por la vida en el capitalismo, que nació en mí ya cuando era un adolescente, me ha preservado siempre de eso.

Pero confusión no es siempre caos. Tiene, sin duda, tendencias que pueden reforzar temporalmente, a veces, las contradicciones internas, pero que, en último término, empujan a pesar de todo en el sentido de su resolución. Así, la ética empujaba en el sentido de la práctica, de la acción y, por lo tanto, de la política. Y ésta a su vez hacia la economía, lo cual acarreó al final una profundización teórica y me llevó a la filosofía del marxismo. Como es natural, se trata de tendencias que no suelen desplegarse sino lenta e irregularmente. Pero la orien-

tación empezó a manifestarse ya durante la guerra, con el estallido de la Revolución Rusa. *Die Theorie des Romans* [La teoría de la novela] es, como lo he indicado en el prólogo a la nueva edición, una obra todavía nacida en una situación de desesperación general; no puede sorprender el que el presente apareciera en ella, a la Fichte, como el estadio de la pecaminosidad consumada, ni que la perspectiva y la resolución tuvieran un limpio carácter de aérea utopía. Sólo con la Revolución Rusa se abrió, también para mí, una perspectiva de futuro en la realidad misma, ya con la caída del zarismo, pero todavía más con la caída del capitalismo. Nuestro conocimiento de los hechos y de los principios era por entonces muy escaso y muy poco de fiar, pero a pesar de ello vi que —¡por fin!, ¡por fin!— se abría un camino para la humanidad que le permitía salir de la guerra y del capitalismo. Es verdad que ni siquiera al hablar de aquel entusiasmo tiene uno derecho a embellecer el pasado. Yo también —pues que estoy hablando en estas páginas en mi propio proceso— sufrí una breve transición, cuando la vacilación última ante la decisión definitiva —definitivamente justa— produjo una fracasada cosmética espiritual adornada con argumentos de abstracto y mal gusto. Pero eso fue pasajero, y la decisión irrefrenable. El breve ensayo *Taktik und Ethik* [Táctica y ética] muestra los motivos humanos internos de aquella fase.

No hay mucho que decir acerca de los pocos escritos de la época de la República Soviética Húngara y su preparación. Estábamos muy poco preparados intelectualmente para dominar aquellas grandes tareas, también yo, o acaso yo menos que ninguno; el entusiasmo intentó sustituir a trancas y barrancas el saber y la experiencia. Me limitaré a indicar un solo hecho, pero muy importante en este contexto: no conocíamos apenas la teoría de la revolución de Lenin, su esencial continuación del marxismo en estas cuestiones. Lo único entonces traducido y accesible a nosotros eran unos pocos artículos y folletos, y los húngaros que participaron en la Revolución Rusa eran personas de escasa disposición teórica (como Szamuely) o bien muy decisivamente influidos en la teoría por la oposición rusa izquierdista (como Béla Kun). Hasta mi período de emigración en Berlín no conseguí un conocimiento sólido de Lenin como teórico. Por eso en mi pensamiento de la época hay un dualismo contradictorio más. Por una parte, yo no era capaz de tomar una actitud de principio acertada ante peligrosos y básicos errores oportunistas de la política de entonces, como, por

ejemplo, la solución puramente socialdemócrata de la cuestión agraria. Por otra parte, y en el otro extremo, mis propias tendencias intelectuales en el terreno de la política cultural me llevaban por una abstracta dirección utópica.⁴ Hoy, casi medio siglo después, me asombra el que en este terreno consiguiéramos dar vida a un número relativamente grande de cosas merecedoras de continuación. (Por mantenerme en el terreno de la teoría, querría observar que los dos trabajos *¿Qué es marxismo ortodoxo?* y *El cambio funcional del materialismo histórico* recibieron en esta fase su primera versión. Los reelaboré, ciertamente, para su inclusión en *Historia y Consciencia de Clase*, pero no alteré en nada su orientación básica.)

El período de emigrante en Viena abrió ante todo una época de aprendizaje. Esto se refiere principalmente al conocimiento de las obras de Lenin. Se trata, desde luego, de un aprendizaje que no se separó en ningún momento de la actividad revolucionaria. Había ante todo que revitalizar la continuidad del movimiento obrero revolucionario en Hungría, hallar consignas y medidas que parecieran adecuadas para preservar y fomentar sus características incluso bajo el terror blanco, para defenderle de las calumnias de la dictadura —de las reaccionarias igual que de las socialdemócratas— y para abrir al mismo tiempo una autocrítica marxista de la dictadura del proletariado. Al mismo tiempo fuimos absorbidos en Viena por el torrente del movimiento revolucionario internacional. La emigración húngara era por entonces tal vez la más numerosa y la más dividida, pero no la única. Muchos hombres de los Balcanes y de Polonia vivían como emigrantes en Viena, permanente o transitoriamente; Viena era además un punto de tránsito internacional en el cual nos encontrábamos constantemente con comunistas alemanes, franceses, italianos, etc. No puede sorprender que en esas circunstancias naciera en Viena la revista *Kommunismus*, que por algún tiempo fue un órgano capital de las corrientes ultra-izquierdistas de la III Internacional. Además de los comunistas austríacos y de los emigrantes húngaros y polacos, que formaban la dirección interna y el cuerpo de colaboradores permanentes, simpatizaban con los esfuerzos de la revista los ul-

4 Se recordará que Lukács fue comisario del pueblo en educación y cultura en el gobierno de Béla Kun. (N. del T.)

tra-izquierdistas italianos, como Bordiga y Terracini, los holandeses, como Pannekoek y Roland Holst, etc.

El dualismo de las tendencias de mi desarrollo, del que ya he hablado, culminó propiamente en esas circunstancias, y consiguió además una nueva forma de cristalización curiosamente dúplice, teórica y práctica. Como miembro del colectivo interno de *Kommunismus*, tomé activamente parte en la elaboración de una línea político-teórica «izquierdista». Se basaba en la fe, por entonces aún muy viva, en que la gran oleada revolucionaria que en poquísimos tiempo iba a llevar el mundo entero al socialismo, o, por lo menos, Europa sin excepción, no había quedado en modo alguno detenida por las derrotas de Finlandia, Hungría y Baviera. Acontecimientos como el *putsch* Kapp, o las ocupaciones de las fábricas en Italia, o la guerra polaco-soviética, y hasta la misma Acción de Marzo, nos confirmaban en esa convicción de que la revolución mundial se estaba acercando velozmente, de que el entero mundo civilizado iba a quedar pronto transformado totalmente. Está claro que al hablar del sectarismo de los años veinte no se le debe confundir con la variante de sectarismo que ha conocido la práctica staliniana. El sectarismo stalinista se propone ante todo proteger las relaciones de poder dadas contra toda reforma, o sea, que es un sectarismo de objetivos conservadores y de carácter burocrático en sus métodos. El sectarismo de los años veinte, por el contrario, tenía objetivos mesiánicos y utópicos, y sus métodos revelaban tendencias básicas categóricamente antiburocráticas. Por lo tanto, esas dos tendencias que hoy conocemos con el mismo nombre no tienen más que el nombre en común, mientras que internamente representan una tajante contraposición. (Que ya por entonces se introdujeron en la III Internacional usos burocráticos, por obra de Zinoviev y sus discípulos es, desde luego, tan indiscutible como el hecho de que los últimos años de Lenin, al final de su enfermedad, estuvieron gravados por la angustiada preocupación acerca de los modos de combatir la creciente burocratización espontánea de la República de los Soviets o Consejos, sobre la base de una democracia proletaria. Pero también en este punto se puede apreciar la contraposición entre los sectarios de hoy y los de entonces. Mi artículo acerca de las cuestiones de

organización en el partido húngaro⁵ está dirigido contra la teoría y la práctica del discípulo de Zinoviev que fue Béla Kun.)

Nuestra revista servía al sectarismo mesiánico por el procedimiento de elaborar ante cualesquiera cuestiones los métodos más radicales posibles y proclamando en todos los terrenos una ruptura total con todas las instituciones, formas de vida, etc., procedentes del mundo burgués. De este modo se quería desarrollar hasta mayores alturas la auténtica consciencia de clase en la vanguardia, en los partidos comunistas, en las organizaciones juveniles comunistas. Mi artículo polémico contra la participación en los parlamentos burgueses es un ejemplo típico de esta tendencia. Su destino —la crítica a que lo sometió Lenin— me permitió el primer paso hacia la superación del izquierdismo. Lenin me mostró en efecto la diferencia decisiva, incluso la contraposición que se da en esta cuestión: que de la superación histórico-universal de una institución —por ejemplo, la del Parlamento por los Soviets— no se sigue en modo alguno la recusación de una participación en la primera, sino al contrario. Esta crítica, cuyo acierto comprendí inmediatamente, me obligó a enlazar mis perspectivas históricas de un modo más diferenciado y más mediado con la táctica de la lucha cotidiana, y significó, pues, para mí el comienzo de una transformación de mis concepciones, aunque todavía dentro de una imagen del mundo que en lo esencial seguía siendo sectaria. Esto se manifestó un año más tarde, cuando, aun viendo ya críticamente algunos errores tácticos de la Acción de Marzo, sin embargo, seguí aprobándola en su conjunto de un modo acriticamente sectario.⁶

Precisamente por eso se manifiesta rotundamente el dualismo temática e íntimamente contradictorio de mis concepciones políticas y filosóficas de la época. Mientras que en la vida internacional podía dar rienda suelta a toda la pasión intelectual de mi mesianismo revolucionario, el movimiento comunista que poco a poco se iba reorganizando en Hungría me recababa decisiones cuyas consecuencias generales y personales inmediatas y a plazo largo, había de registrar constantemente y tomar como fundamento de las decisiones siguientes. Y a

5 Contenido en *Historia y consciencia de clase*. (N. del T.)

6 Insurrección de la dirección izquierdista del Partido Comunista de Alemania en marzo de 1921, que terminó con una derrota sangrienta de la clase obrera. (N. del T.)

me había encontrado en una situación así, como es natural, durante la República de los Consejos húngaros. Y la necesidad de no orientar exclusivamente el pensamiento por las perspectivas mesiánicas impuso ya entonces más de una resolución realista, tanto en la Comisaría del Pueblo para la Instrucción cuanto en la división del ejército cuya dirección política era de mi competencia. Al choque con los hechos, la obligación de estudiar lo que Lenin llamaba «el eslabón siguiente de la cadena», se hizo ahora incomparablemente más inmediata e intensa que en cualquier momento anterior de mi vida. Precisamente el carácter aparentemente empírico puro del contenido de esas decisiones tuvo consecuencias importantes para mi actitud teórica. Había que coordinar ésta con las situaciones y las tendencias objetivas; si se quería llegar a una decisión de principio correctamente fundada, no era posible detenerse nunca ante la facticidad inmediata, sino que había que esforzarse siempre por descubrir las mediaciones, a menudo muy ocultas, que habían producido la situación, y, ante todo, había que intentar prever aquellas otras mediaciones que, partiendo de la situación conseguida, iban probablemente a surgir de ella, determinando la práctica futura. La vida misma me impuso, pues, con estos problemas, un comportamiento intelectual que a menudo se encontró en contradicción con mi mesianismo revolucionario, utópico, idealista.

El dilema se agrió todavía más por el hecho de que en la dirección práctica del partido húngaro se situaba, como contrapartida, otro sectarismo, éste ya de tipo moderno, burocrático, encarnado por el grupo de Béla Kun, verdadero discípulo de Zinoviev. En un plano puramente teórico, habría podido rechazar sus concepciones mostrando su naturaleza pseudo-izquierdista; pero concretamente sus propuestas no se podían combatir sino apelando a la realidad cotidiana, a menudo muy prosaica, y sólo enlazable con la gran perspectiva de la revolución mundial gracias a una amplísima cadena de mediaciones. Como tantas otras veces a lo largo de mi vida, también en ésta tuve personalmente suerte; en cabeza de la oposición contra Béla Kun se encontraba Eugen Landler, hombre de inteligencia superior, no sólo —aunque sí sobre todo— práctica, sino también dotada de sensibilidad para con los problemas de teoría, especialmente si éstos se ligaban, por mediatamente que fuera, pero de un modo real, con la práctica revolucionaria; era un hombre cuya más profunda actitud interior estaba siempre determinada por su muy íntima vinculación con la

vida de las masas. Su protesta contra los proyectos burocráticos y a la vez aventureros de Béla Kun me convenció desde el primer momento, de modo que desde que estalló la lucha de fracciones estuve permanentemente a su lado. Sin poder entrar aquí ni en los detalles más importantes –de interés, a menudo, incluso teórico– de aquellas luchas internas del partido, me limitaré a llamar la atención sobre el hecho de que la escisión metodológica de mi pensamiento culminó ahora en una escisión no sólo teórica, sino también práctica: en las grandes cuestiones internacionales de la revolución seguí siendo miembro de las tendencias ultraizquierdistas, mientras que en cuanto miembro de la dirección del Partido Comunista de Hungría me convertí en encarnizado enemigo del sectarismo. La contradicción se reveló de modo particularmente craso en la primavera de 1921. En la política húngara defendí, siguiendo a Landler, una línea antisectaria y, sin embargo, en el terreno internacional figuré como defensor teórico de la Acción de Marzo. Con eso llegué al punto culminante de esa simultaneidad de tendencias contrapuestas. Al profundizarse las diferencias en el seno del partido húngaro y al comenzar a notarse de nuevo los primeros movimientos de nueva vida del proletariado radical de Hungría, aumentó, como era natural, en mi pensamiento la fuerza de las tendencias teóricas dimanantes de ese hecho, desde luego que sin llegar todavía a conseguir, en ese primer nivel, una superioridad que determinara el resto de mis ideas, pese a lo mucho que la crítica de Lenin resquebrajó mis opiniones acerca de la Acción de Marzo.

En esa época de transición y de crisis interna nació *Historia y Consciencia de Clase*. La redacté en el año 1922. El texto consistía parcialmente en la reelaboración de otros anteriores; además de los ya citados, que son de 1919, hay que contar entre éstos el artículo sobre «Consciencia de clase», que es de 1920. Los dos artículos sobre Rosa Luxemburg y el artículo *Legalidad e ilegalidad* se recogieron en el nuevo libro sin modificaciones esenciales. Y sólo son completamente nuevos los dos estudios, determinantes, ciertamente, del libro, *La cosificación y la consciencia del proletariado* y *Observaciones de método acerca del problema de la organización*. (Estudio previo para este último trabajo fue el artículo publicado en *Die Internationale* en 1921, inmediatamente después de la Acción de Marzo, *Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative* [Cuestiones de organización de la iniciativa revolucionaria].) *Historia y Consciencia de Clase* es, pues, desde el punto de vista literario, el resumen

conclusivo de mi período de evolución intelectual desde los últimos años de la guerra. Conclusión, ciertamente, que contenía ya, en parte al menos, tendencias de un estadio de transición hacia mayor claridad, aunque esas tendencias no podían desplegarse aún completamente.

Esa irresuelta lucha entre contrapuestas orientaciones del pensamiento, de las que no es siempre fácil decir si son victoriosas o derrotadas, no simplifica, ciertamente, la caracterización y estimación global de este libro. Pero hay que intentar aquí destacar, por lo menos, los motivos dominantes del mismo. Llama ante todo la atención el que *Historia y Consciencia de Clase* represente objetivamente —y contra las intenciones subjetivas de su autor— una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza. Ya antes de la primera guerra mundial representaron esta orientación marxistas por lo demás muy diferentes en su tendencia, como Max Adler y Lunacharski; en nuestros días la misma tendencia se encuentra —y, probablemente, no sin alguna influencia de *Historia y Consciencia de Clase*— ante todo en el existencialismo francés y su ambiente espiritual. Mi libro adopta en esta cuestión una actitud muy resuelta; la naturaleza, se afirma en varios pasos, es una categoría social y la concepción general del libro tiende a afirmar que sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica. Ya los nombres de los representantes de esta tendencia muestran claramente que no se trata de una escuela ni cosa parecida; yo mismo no conocía entonces de Lunacharski más que el nombre, y rechazaba a Max Adler por kantiano y socialdemócrata. Mas, a pesar de todo, una consideración más atenta muestra ciertos rasgos comunes. Ocurre, por una parte, que la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, de modo que el rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica. Por otra parte, esta aparente elevación metodológica de las categorías sociales tiene consecuencias desfavorables para sus

auténticas funciones cognoscitivas; también se debilita así su específica peculiaridad marxista y se anula a menudo inconscientemente su rebosamiento real del pensamiento burgués.

Como es natural, al indicar esos puntos críticos me estoy limitando aquí a *Historia y Consciencia de Clase*, aunque tampoco pretendo afirmar que esa misma divergencia respecto del marxismo haya sido menos importante en otros autores de actitud análoga. En mi libro tiene inmediatamente consecuencias en la concepción de la economía, oscureciendo y confundiendo cosas decisivas; y la economía tenía que ser metodológicamente el centro del libro, dada su temática. Sin duda intenta *Historia y Consciencia de Clase* comprender todos los fenómenos ideológicos por su base económica, pero la economía queda conceptualmente estrechada al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, el trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza. Mas esa deficiencia es consecuencia natural de la actitud metodológica básica. Ella acarrea a su vez la desaparición de las verdaderas pilastras reales de la imagen marxista del mundo, y el intento de explicitar con mayor radicalidad las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo fracasa necesariamente por falta de fundamentación económica. Se entiende sin más que desaparezca inevitablemente la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óntico de ese intercambio o metabolismo. Pero también se pierde entonces la interacción misma que impera entre el trabajo; entendido de modo auténticamente materialista, y el desarrollo de los hombres que trabajan. La gran idea de Marx según la cual hasta la «producción por la producción misma no es más que *el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza como autofinalidad*» se encuentra fuera del ámbito que era capaz de contemplar *Historia y Consciencia de Clase*. El libro ignora el lado objetivamente revolucionario de la explotación capitalista, y no consigue entender el hecho de que «este desarrollo de las capacidades de la especie *Hombre*, a pesar de realizarse por de pronto a costa de la mayoría de los individuos humanos y de ciertas clases de hombres, rompe al final ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo mismo, o sea, que el desarrollo superior de la individualidad tiene que comprarse mediante un proceso histórico

en el cual son sacrificados los individuos».⁷ Por todo eso la exposición de las contradicciones del capitalismo y las de la constitución revolucionaria del proletariado cobran involuntariamente acentos de subjetivismo dominante.

Y eso destiñe también sobre el concepto de práctica, central para este libro, estrechándolo y deformándolo. También por lo que hace a este problema me proponía yo partir de Marx e intentaba depurar sus conceptos de toda posterior deformación burguesa, hacerlos adecuados para las necesidades del gran salto revolucionario del presente. Consideraba yo entonces como cosa firme ante todo la necesidad de superar radicalmente el carácter meramente contemplativo del pensamiento burgués. Por eso la concepción de la práctica revolucionaria es en este libro místicamente desaforada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época, pero no a la auténtica teoría de Marx. De una manera comprensible si se tienen en cuenta las circunstancias de la época, mi polémica —relativamente muy justificada⁸— se dirigía contra la exageración y la sobreestimación de la contemplación. La crítica de Feuerbach por Marx confirmaba mi actitud. Lo que pasa es que no me di cuenta de que sin una base en la práctica real, en el trabajo como protoforma y modelo de la práctica, la exageración del concepto de práctica tiene por fuerza que mutar en lo que en realidad es de nuevo una contemplación idealista. Así, por ejemplo, me propuse aislar la verdadera y auténtica consciencia de clase del proletariado respecto de toda «investigación de la opinión» (manera de decir que entonces, desde luego, no estaba en uso) de tipo empirista, dándole una objetividad práctica indiscutible. Pero con eso no pude llegar más que a la formulación de la consciencia de clase «atribuida». Yo tenía presente, al arbitrar esa fórmula, lo que describe Lenin en *¿Que hacer?*, a saber, que, a diferencia de la consciencia trade-unionista, de nacimiento espontáneo, la consciencia socialista tiene que llevarse a los trabajadores «desde fuera», «es decir, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de las relaciones entre trabajadores y empresarios».⁹ De este modo lo que según mi intención subjetiva y en

7 Marx, *Theorien über den Mehrwert* [Teorías acerca de la plusvalía], II-I, Stuttgart, 1921, págs. 309 s.

8 La traducción de este inciso es literal: *relativ weitgehend berechtigte*. (N. del T.)

9 Lenin, *Werke* [Obras], ed. alemana IV, 11, págs. 216 s.

expresión de Lenin es resultado del auténtico análisis marxista de un movimiento práctico dentro de la totalidad de la sociedad se convirtió en mi exposición en resultado puramente espiritual y, por lo tanto, en algo esencialmente contemplativo. La mutación de la consciencia «atribuida» en práctica revolucionaria resulta en *Historia y Consciencia de Clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro.

Esta mutación de una intención que en sí misma estaba bien orientada en lo contrario de lo que se buscaba es una consecuencia de la concepción, ya citada, de la práctica por vía abstractamente idealista. Esto se aprecia claramente en la polémica –tampoco completamente injustificada– contra Engels, el cual ve en el experimento y en la industria los casos típicos en los cuales la práctica se revela como criterio de la teoría. Más tarde he visto como fundamento teórico de la insuficiencia de la tesis de Engels el que el terreno de la práctica (sin alteración de su estructura básica) se ha hecho en el curso de su desarrollo mayor, más complicado y más mediado que en el mero trabajo, razón por la cual el mero acto de producción del objeto puede, sin duda, ser fundamento de la realización correcta inmediata de una hipótesis teórica y, por lo tanto, valer como criterio de la verdad o falsedad de esta hipótesis, pero la tarea que en este punto Engels propone a esa práctica inmediata –a saber, terminar con la doctrina kantiana de la «inaprehensible cosa en sí»– no está con eso resuelta ni mucho menos.

Pues el trabajo puede muy bien no rebasar la mera manipulación, con lo que pasará por alto, espontánea o conscientemente, la cuestión del en-sí, ignorándola total o parcialmente. La historia nos muestra casos de acción prácticamente acertada sobre la base de teorías completamente falsas que implicaban la no-aprehensión del en-sí en el sentido de Engels. Y ni la misma teoría kantiana niega el valor cognoscitivo, la objetividad de experimentos de este tipo, sino que los sitúa en el reino de los meros fenómenos, sin afectar en nada a la incognoscibilidad del en-sí. Por su parte, el actual neopositivismo se propone eliminar de la ciencia toda problemática de la realidad, del en-sí, rechaza todo planteamiento de este tipo por «acientífico», y lo hace reconociendo al mismo tiempo todos los resultados de la tecnología y de la ciencia natural. Por lo tanto, para poder ejercer la función que Engels exige acertadamente de ella, la práctica, aun

manteniéndose tal; ha de ser cada vez más amplia, levantándose por encima de esa inmediatez.

Así pues, mis reservas de entonces ante la solución de Engels no carecían de fundamento. Tanto más falsa, empero, era mi argumentación. Era completamente equivocado afirmar que «el experimento es el modo de comportamiento más puramente contemplativo». Mi propia descripción refuta mi argumento. Pues la producción de una situación en la cual las fuerzas naturales que se quiere estudiar puedan obrar «puramente», sin la perturbación de momentos inhibitorios del mundo objetivo y sin observaciones erradas del sujeto es, al igual que el trabajo mismo, una posición de fines, aunque de tipo particular, y, por lo tanto, pura práctica en su esencia. No menos falsa era la negación de la práctica en la industria y no ver en ésta «en sentido histórico-dialéctico más que objeto, no sujeto de las leyes naturales sociales». Lo verdadero de esa fase —parcial, muy parcialmente verdadero— se refiere sólo a la totalidad económica de la producción capitalista. Pero no está en contradicción con eso el que cada acto individual de la producción industrial sea no sólo síntesis de actos teleológicos de trabajo, sino además, y precisamente en esa síntesis, acto teleológico él mismo, o sea, acto de la práctica. Estas torpezas filosóficas son el precio pagado por el hecho de que *Historia y Consciencia de Clase* parte, en su análisis de los fenómenos económicos, no del trabajo, sino de complicadas estructuras de la economía mercantil. Con ello se imposibilita desde el principio el acceso filosófico a cuestiones decisivas, como la relación de la teoría con la práctica, del sujeto con el objeto.

En ese y en otros puntos de partida análogos y sumamente problemáticos se manifiesta la influencia de la herencia de Hegel, no elaborada de un modo consecuentemente materialista y, por lo tanto, no superada, en el doble sentido de este término. Volveré a aducir a este respecto un problema central. Sin duda es un gran mérito de *Historia y Consciencia de Clase* el haber tomado de nuevo la categoría de totalidad, sumida en el olvido por la «cientificidad» del oportunismo social-demócrata, para atribuirle otra vez la posición metodológica central que siempre tuvo en la obra de Marx. No sabía yo por entonces que en Lenin se encuentran tendencias análogas (pues los fragmentos filosóficos de Lenin se publicaron nueve años después de *Historia y Consciencia de Clase*). Pero mientras que Lenin renovó realmente el método de

Marx también en este punto, yo produce una exageración hegeliana, al contraponer la posición metodológicamente central de la totalidad a lo económico: «Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.» Esta paradoja metodológica se agudizaba aun por el hecho de que la totalidad se entendía como portador categorial del principio revolucionario en la ciencia: «El dominio de la categoría de totalidad es portador del principio revolucionario en la ciencia».¹⁰

No hay duda de que estas paradojas metodológicas tuvieron una función importante y en muchos sentidos progresiva en la influencia global de *Historia y Consciencia de Clase*. Pues, por una parte, las apelaciones a la dialéctica de Hegel significaban un duro golpe a la tradición revisionista; ya Bernstein se había propuesto eliminar del marxismo, el *sub título* «cientificidad», y todo lo que recordara la dialéctica hegeliana. Y sus contrincantes ideológicos, empezando por Kautsky, estaban muy lejos de proponerse una defensa del legado de Hegel. Era, pues, obvia para una vuelta revolucionaria al marxismo la obligación de renovar en éste las tradiciones hegelianas. *Historia y Consciencia de Clase* significó el intento acaso más radical de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana y su método. La empresa resultó tanto más actual cuanto que por los mismos años se hacían cada vez más intensas en la filosofía burguesa las tendencias a la renovación de Hegel. Es verdad que éstas tendencias no tomaron nunca como base la ruptura filosófica de Hegel con Kant, y que, por otra parte y por influencia de Dilthey, se orientaban a lanzar puentes teoréticos entre la dialéctica hegeliana y el irracionalismo moderno. Poco después de la aparición de *Historia y Consciencia de Clase*, Kroner describía a Hegel como irracionalista máximo de todos los tiempos, y la posterior exposición de Lowith hace de Marx y Kierkegaard fenómenos paralelos debidos a la disolución del hegelianismo. El contraste con esas corrientes muestra lo actual que resultó el planteamiento de *Historia y Consciencia de Clase*. Desde el punto de vista de la ideología del movimiento obrero radical, el planteamiento era también actual por el hecho de que ponía en

10 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, Malik, 1923, pág. 39; aquí pág. 29.

segundo término la función mediadora de Feuerbach entre Hegel y Marx, muy sobrestimada por Plejánov y otros. Sólo algo más tarde, pero anticipándome en años a la publicación de los estudios filosóficos de Lenin, dije abiertamente, en el ensayo sobre Moses Hess, que Marx enlazó directamente con Hegel; pero, materialmente, esa tesis subyace ya a muchas discusiones de *Historia y Consciencia de Clase*.

En este resumen necesariamente sumario es imposible criticar concretamente particulares desarrollos del libro, indicar, por ejemplo, cuándo una interpretación de Hegel apunta al futuro y cuándo produce confusión. El lector de hoy, si es capaz de crítica, encontrará sin duda bastantes ejemplos de ambas cosas. Tanto para la influencia en su época cuanto para la posible actualidad presente, hay un problema que tiene importancia por encima de todos los desarrollos de detalle: el de la alienación, que aquí se estudió, por vez primera desde Marx, como cuestión central de la crítica revolucionaria del capitalismo, y cuyas raíces histórico-teoréticas y metodológicas se siguieron hasta su fuente en la dialéctica hegeliana. El problema, naturalmente, estaba en el aire. Pocos años después, *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger situaba ese concepto en el centro de las discusiones filosóficas, posición que no ha perdido todavía, sobre todo a causa de la influencia de Sartre y de sus discípulos y contrincantes. Podemos pasar ahora por alto la cuestión filológica que suscitó principalmente L. Goldmann, al ver en la obra de Heidegger una parcial réplica polémica a mi libro —desde luego no citado. La afirmación de que el problema estaba en el aire basta hoy completamente, sobre todo si se analizan detalladamente, como no me es posible en este prólogo, los fundamentos del hecho, con objeto de poner de manifiesto la ulterior influencia y la mezcla de motivos de pensamiento marxista y existencialistas después de la guerra mundial y particularmente en Francia. No es de mucho interés la cuestión de las prioridades y las «influencias». Lo importante es que la extrañación del hombre fue descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios, situados político-socialmente a la izquierda o a la derecha, y en todo caso, reconocida como un problema central de la época en que vivimos. *Historia y Consciencia de Clase* fue, de este modo, profundamente eficaz en los ambientes de la intelectualidad joven; conozco toda una serie de buenos comunistas que fueron ganados por ese libro para el movimiento. Y no hay duda de que la recuperación de este problema hegeliano-marxista por parte

de un comunista fue una de las causas de que este libro influyera también muy fuera de los límites del partido.

Por lo que hace al tratamiento del problema mismo, hoy no es muy difícil advertir que se mueve íntegramente según el espíritu de Hegel. Su fundamento filosófico último, principalmente, es el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Ciertamente que en el pensamiento de Hegel la génesis del sujeto-objeto idéntico es de naturaleza lógico-filosófica, pues la consecución del supremo estadio del Espíritu absoluto en la filosofía, con la retroacción de la extrañación o alienación, con la vuelta de la autoconsciencia a sí misma, es lo que realiza el sujeto-objeto idéntico. En cambio, en *Historia y Consciencia de Clase* este proceso se supone histórico-social, y culmina en el hecho de que el proletariado, convirtiéndose en sujeto-objeto idéntico de la historia, realiza dicho estadio en su consciencia de clase. Con eso parece que se haya puesto efectivamente a Hegel «con los pies en el suelo»; parece como si la construcción lógico-metafísica de la *Fenomenología del Espíritu* hallara una realización ópticamente auténtica en el ser y en la consciencia del proletariado, cosa que, a su vez, parece dar fundamento a la misión histórica del proletariado de producir con su revolución la sociedad sin clases, de concluir la «prehistoria» de la humanidad. Pero ¿es realmente el sujeto-objeto idéntico algo más que una construcción puramente metafísica? ¿Se produce realmente un sujeto-objeto idéntico en un autoconocimiento, por perfecto y adecuado que éste sea, y aunque se base en un conocimiento adecuado del mundo social, es decir, aunque ese autoconocimiento se dé en la más consumada autoconsciencia? Basta con formular la pregunta de un modo preciso, para verse obligado a responder negativamente. Pues por mucho que el contenido del conocimiento pueda referirse al sujeto conocedor, el acto de conocimiento no pierde por ello su carácter alienado. Con razón ha rechazado Hegel, y precisamente en la *Fenomenología del Espíritu*, la realización místico-irracional del sujeto-objeto idéntico, la «intuición intelectual» de Schelling, buscando una solución filosófica racional del problema. Su sano sentido de la realidad hizo que dejara esa búsqueda en mera postulación; pues aunque sin duda es verdad que su construcción más general del mundo culmina en la perspectiva de la realización de ese postulado, sin embargo, Hegel no muestra nunca concretamente, dentro de su sistema, cómo podría cumplirse lo postulado. En resolución, la idea del proletariado como

sujeto-objeto idéntico de la real historia humana no es ninguna realización materialista que superara la construcción intelectual idealista, sino más bien una pluscuamhegelización de Hegel, una construcción que tiende objetivamente a rebasar, en elevación del pensamiento por encima de toda realidad, al maestro mismo.

La cautela de Hegel tiene su base intelectual en la extravagancia de su concepción básica. Pues en el pensamiento de Hegel el problema de la extrañación aparece por vez primera como cuestión básica de la situación del hombre en el mundo y respecto del mundo. Pero la extrañación [*Entfremdung*], bajo el nombre de alienación [*Entäusserung*], es al mismo tiempo en el texto de Hegel el poner, la posición de toda objetividad. Por lo tanto, y si se piensa hasta el final, la extrañación es idéntica con la posición de objetividad. Consiguientemente, el sujeto-objeto idéntico, al superar la extrañación, ha de superar simultáneamente la objetividad. Mas como el objeto, la cosa, no existe según Hegel sino como alienación de la autoconsciencia, ocurre que la retrocapción de la alienación en el sujeto sería el final de la realidad externa, o sea, de la realidad en general. *Historia y Consciencia de Clase* sigue este pensamiento de Hegel en la medida en que identifica extrañación con objetificación [*Vergegenständlichung*] (por adoptar el léxico de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*).¹¹ Este error, fundamental y grosero, ha contribuido sin ninguna duda mucho al éxito de *Historia y Consciencia de Clase*. Como queda dicho, el desenmascaramiento filosófico de la extrañación se encontraba en el aire, y muy pronto se convirtió en una cuestión central de la crítica cultural que estudiaba la situación del hombre en el capitalismo del presente. Era obvia para la crítica cultural filosófica burguesa (baste pensar en Heidegger) la solución de sublimar la crítica social en

11 Las traducciones de estos términos técnicos hegelianos y marxianos se han dado ya en otros volúmenes de esta edición de las obras de Lukács. Se reúnen aquí para que el lector controle fácilmente el conjunto:

Entäusserung: alienación, enajenación.

Entfremdung: extrañación.

Zurückname: retrocapción.

Vergegenständlichung: objetificación («objetivación» queda así libre para usos no técnico-marxianos).

Verdinglichung: cosificación.

Todos los términos aparecen, con distintas frecuencias relativas, en los escritos de Hegel, Feuerbach, Marx y Lukács. (*N. del T.*)

crítica filosófica pura, hacer de la extrañación, esencialmente social, una eterna «condition humaine», por utilizar una expresión surgida con posterioridad. Y también está claro que el tipo de exposición de *Historia y Consciencia de Clase*, pese a lo diferentes, incluso contrapuestas, que eran sus intenciones, favoreció mucho a aquellas actitudes. La extrañación identificada con la objetificación estaba ciertamente pensada como categoría social —puesto que el socialismo iba a superar la extrañación—, pero su existencia insuperable en las sociedades de clases, y ante todo su fundamentación filosófica, se aproximaban a pesar de ello a la «condition humaine».

Esto se sigue directamente de la insistente y falsa identificación de conceptos básicos contrapuestos. Pues la objetificación es efectivamente una forma insuperable de manifestación, de exteriorización, en la vida social de los hombres. Si se tiene en cuenta que toda objetivación de y en la práctica, empezando por el trabajo, es una objetificación, si se tiene en cuenta que todo modo de expresión humano, empezando por el lenguaje, objetifica los pensamientos y los sentimientos humanos, etc., se hace evidente que nos encontramos ante una forma humana general de tráfico entre los hombres. Como tal, desde luego, la objetificación es axiológicamente neutra: tan objetificación es la verdad cuanto la falsedad, la liberación cuanto la esclavización. Sólo cuando las formas objetificadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del hombre en contraposición con su existencia, someten la esencia humana al ser social, la deforman o desgarran, etc., se producen la relación objetivamente social de extrañación y, como consecuencias necesarias, todas las características de la extrañación interna. Esta dualidad no se respeta en *Historia y Consciencia de Clase*. De aquí la falsedad y la torpeza de su concepción histórico-filosófica fundamental. (Digamos sólo de paso que el fenómeno de la cosificación, muy emparentado con el de extrañación, pero ni social ni conceptualmente idéntico con él, se utilizó en la obra como sinónimo del otro.)

Esta crítica de los conceptos básicos no puede ser completa. Pero incluso aceptando una limitación estricta a las cuestiones centrales hay que recordar la negación de la posibilidad de reflejo en el conocimiento. La tesis tenía dos fuentes. La primera era la profunda repugnancia por el fatalismo mecánico que solía acarrear el uso de la noción de reflejo en el materialismo mecanicista; contra él protestaba apasionadamente

mi utopismo mesiánico de la época, el predominio de la práctica en mi pensamiento, todo ello de un modo no completamente injustificado. El segundo motivo procedía también del conocimiento del origen y el arraigo de la práctica en el trabajo. Ya el trabajo más primitivo, ya la selección de guijarros por el hombre prehistórico, presupone un reflejo adecuado de la realidad inmediata aquí considerada. Pues no es posible que se realice con éxito ninguna posición de fines sin una refiguración, por primitiva e inmediata que sea, de la realidad por ella mentada. La práctica no puede ser consumación y criterio de la teoría sino porque le subyace ontológicamente, como presupuesto real de toda real posición teleológica, una refiguración de la realidad tomada por verdadera. No vale la pena entrar aquí más detalladamente en la problemática que suscitan esas afirmaciones, la justificación de una recusación del carácter fotográfico supuesto en las más corrientes teorías del reflejo, etc.

No creo que sea paradójica mi fundamental limitación en estas páginas, mi atención exclusiva a los aspectos negativos de *Historia y Consciencia de Clase*, pese a considerar que en su tiempo y a su manera la obra no careció de importancia. Ya el hecho de que todo lo falso que he ido enumerando tenga sus raíces no tanto en particularidades del autor cuanto en grandes tendencias, aunque a menudo objetivamente falsas, del período, da al libro cierto carácter representativo. Una gigantesca transición histórico-universal estaba entonces pugnando por hallar expresión teórica. Cuando una teoría, aun sin expresar la esencia objetiva de la gran crisis, formulaba al menos una actitud típica respecto de sus problemas básicos, podía conseguir cierta importancia histórica. Yo creo que eso fue lo que ocurrió con *Historia y Consciencia de Clase*.

Por lo demás, la exposición hecha hasta el momento no pretende en modo alguno decir que todas las ideas expresadas en este libro sean sin excepción falsas. Seguro que no es ésa la situación. Ya las observaciones introductorias del primer artículo ofrecen una determinación de la ortodoxia en el marxismo que, según mis presentes convicciones, no sólo es objetivamente verdadera, sino que también hoy, en la víspera de un renacimiento del marxismo, podría tener una importancia considerable. Me refiero a las siguientes consideraciones: «...suponiendo —aunque no admitiendo— que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de

todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista “ortodoxo” serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepción todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista. Así, pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que el método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de “superarlo” o “corregirlo” han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo». ¹²

Sin verme obligado a considerarme demasiado desprovisto de modestia, creo que no es difícil hallar en el libro otras numerosas ideas de análoga verdad. Me limitaré a recordar la inclusión de las obras juveniles de Marx en la imagen total de su concepción del mundo, mientras que los marxistas de la época no querían ver, por lo general, en esos escritos sino documentos históricos del desarrollo personal de Marx. El que decenios más tarde esa situación se invirtiera, hasta el punto de que muchos presenten hoy al joven Marx como el auténtico filósofo, descuidando sus obras maduras, no se puede imputar a *Historia y Consciencia de Clase*, pues en este libro, con acierto o sin él, la imagen marxista del mundo se estudia siempre como algo esencialmente unitario.

Tampoco hay que negar que en muchos pasos del libro hay conatos de una exposición de las categorías dialécticas en su real objetividad y en su real movimiento, y que, por lo tanto, apuntan en el sentido de una auténtica ontología marxista del ser social. De este modo se expone, por ejemplo, la categoría de mediación: «...la categoría de la mediación, palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos, ni un juicio de valor o un deber-ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, *sino que es la manifestación de la estructura cósmica objetiva y propia de esos objetos mismos*». O

12 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pág. 13; aquí págs. 1-2.

también; en íntima relación ideal con eso, la conexión entre génesis e historia: «La coincidencia de génesis e historia —o, más propiamente, el hecho de que génesis e historia sean sólo un momento de un mismo proceso...— es posible sólo si, por una parte, todas las categorías según las cuales se construye la existencia humana aparecen como determinaciones de esa existencia misma (y no sólo de su conceptualidad), y, por otra parte, su sucesión, conexión y su vinculación se revelan como momentos del proceso histórico mismo, como característica estructural del presente. Así, pues, la sucesión y la conexión interna de las categorías no constituyen, ni una serie puramente lógica, ni una ordenación según la mera facilidad histórica».¹³ El hilo del pensamiento desemboca coherentemente en una cita de la célebre consideración metodológica de Marx durante los años cincuenta. No son infrecuentes los pasos que contienen análogas anticipaciones de una interpretación y una renovación de Marx auténticamente materialistas-dialécticas.

Me he atenido, a pesar de todo, a la crítica de lo errado por motivos esencialmente prácticos. Es un hecho que *Historia y Consciencia de Clase* hizo mucha impresión en muchos lectores, y sigue haciéndola hoy. Si en esa influencia actúan las reflexiones acertadas, todo está bien, y mi actitud de autor es del todo inoportuna y sin interés. Pero sé perfectamente que, por desgracia, debido a elementos del desarrollo social y a las actitudes teoréticas por ellos provocadas, precisamente lo que considero falso de *Historia y Consciencia de Clase* se encuentra frecuentemente entre los momentos más eficaces e influyentes en sus lectores. Por eso, al reeditarse el libro más de cuarenta años después, me considero obligado a decir algo principalmente acerca de esas tendencias negativas, poniendo en guardia al lector contra las erradas decisiones que entonces eran, sin duda, difíciles de evitar, pero que han dejado de serlo hace mucho tiempo.

Ya he indicado que *Historia y Consciencia de Clase* era en cierto sentido resumen y conclusión del período de mi evolución que empecé en 1918-1919. Los años siguientes lo pusieron cada vez más de manifiesto. Ante todo, el utopismo mesiánico de aquel período fue perdiendo cada vez más rápidamente todo suelo real (o hasta el aparentemente real). En 1924 murió Lenin. Las luchas del partido a partir de su muerte se fueron concentrando progresivamente en torno a la cues-

13 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pág. 175; aquí págs. 176-177.

tión de la posibilidad del socialismo en un solo país. Sin duda había hablado Lenin mucho tiempo antes acerca de la posibilidad teórica o abstracta. Pero la perspectiva de la revolución mundial, que parecía próxima, había acentuado entonces el carácter puramente teórico y abstracto de las consideraciones de Lenin al respecto. El que la discusión tratara ahora de la posibilidad real, de la posibilidad concreta, mostró que ya no se podía contar prácticamente con una perspectiva próxima de revolución mundial. (La perspectiva no volvió a resurgir parcialmente sino con la crisis económica de 1929.) Completó esta situación el que la III Internacional, a partir de 1924, entendiera, con razón, que la situación del mundo capitalista era de «estabilidad relativa». Estos hechos significaron, también para mí, la necesidad de una reorientación teórica. El hecho de que en las discusiones del partido ruso yo me encontrara del lado de Stalin, afirmando el socialismo en un solo país, mostraba claramente el comienzo de un cambio decisivo.

De todos modos, lo que lo determinó de modo inmediato, pero esencial, fueron principalmente las experiencias en el trabajo del partido húngaro. La acertada política de la fracción Landler empezaba a dar sus frutos. El partido, que trabajaba en estricta ilegalidad, fue influyendo cada vez más en el ala izquierda de la socialdemocracia, de tal modo que en 1924-1925 fue ya posible una escisión del partido, y con ello la fundación de un partido obrero radical, pero orientado a la legalidad. Este partido, ilegalmente dirigido por comunistas, se propuso como tarea estratégica el establecimiento de la democracia en Hungría, para culminar con la exigencia de una república, mientras que el partido comunista mismo, ilegal, mantenía la vieja consigna estratégica de la dictadura del proletariado. Por entonces estuve tácticamente de acuerdo con aquella decisión, aunque se me fue produciendo un entero complejo de torturadores problemas irresueltos respecto de la justificación teórica de la situación.

Ya estas reflexiones empezaron a resquebrajar los fundamentos intelectuales de mi época comprendida entre 1917 y 1924. A ello se añadió el hecho de que la deceleración, tan evidente, del *tempo* del desarrollo de la revolución mundial imponía necesariamente una cooperación de todos los elementos sociales más o menos orientados hacia la izquierda, para hacer frente a la creciente y robustecida reacción. Para un partido legal y de izquierda radical, para un partido

obrero de esas características que se encontrara en la Hungría de Horthy, eso era la evidencia misma. Pero también el movimiento internacional mostraba tendencias análogas. Ya en 1922 se produjo la marcha sobre Roma, y los años siguientes vieron en Alemania un robustecimiento del nacional-socialismo, una progresiva concentración de todas las fuerzas reaccionarias. De este modo los problemas del frente único y del frente nacional se tenían que situar en primer plano, y había que pensarlos teóricamente desde los puntos de vista de la estrategia y de la táctica. Pocas veces se podía recibir verdadera indicación de la III Internacional, que estaba ya entonces cayendo cada vez más resueltamente bajo la influencia de la táctica de Stalin. La Internacional oscilaba tácticamente entre izquierda y derecha. El propio Stalin intervino trágicamente en el plano de la teoría y en aquel marco de inseguridad, al llamar en 1928 a los socialdemócratas «hermanos gemelos» de los fascistas. Con eso se cerró la puerta a todo frente unitario de la izquierda. Y aunque en la central cuestión rusa yo me situaba al lado de Stalin, su actitud internacional me repugnó profundamente. Pero ello no impidió mi paulatino alejamiento de las tendencias izquierdistas de los primeros años de la revolución, sobre todo porque la mayoría de las agrupaciones izquierdistas de los partidos europeos se inclinaron por el trotskismo, al que yo reaccioné con una actitud de rechazo. Ciertamente que si yo, tomando el ejemplo de Alemania, cuya política era la que más me interesaba, asumía posición contra Ruth Fischer y Masslow, eso no significaba en modo alguno simpatía por Brandler y Thalheimer. Lo que yo intentaba entonces era mi propia clarificación, entenderme conmigo mismo política y teóricamente, conseguir un «auténtico» programa de izquierda que contraponer, por ejemplo, a aquellas contradicciones alemanas. Pero ese sueño de solución político-teórica de las contradicciones del período de transición quedó, naturalmente, en sueño. Jamás conseguí dar con una solución que me satisficiera, por lo menos, a mí mismo, y por eso durante aquel período no intervine nunca ni práctica ni teóricamente en el campo internacional, al menos de modo público.

La cosa era distinta en el movimiento húngaro. Landler murió en 1928, y en 1929 el partido preparaba su segundo congreso. Me tocó la tarea de escribir el proyecto de las tesis políticas del congreso. Esto me puso de nuevo enfrente de mi viejo problema de la cuestión húngara: ¿puede un partido proponerse al mismo tiempo dos

objetivos estratégicos diferentes (uno legalmente, la república, otro ilegalmente, la república de los consejos)? O bien, considerado desde otro punto de vista: ¿puede ser la actitud respecto de la forma del estado contenido de una mera utilidad táctica (con la perspectiva del movimiento comunista ilegal como auténtico objetivo, y la del partido legal como medida meramente táctica)? Un análisis detallado de la situación económico-social de Hungría me convenció cada vez más profundamente de que Landler había captado instintivamente, con la consigna estratégica de la República que él formuló en su tiempo, la cuestión central de una verdadera perspectiva revolucionaria para Hungría: incluso en el caso de una crisis tan profunda del régimen de Horthy que produjera las condiciones objetivas de una transformación radical, no era posible para Hungría una transición directa a la república de los consejos. Por lo tanto, la consigna legal de república se tenía que concretar en el sentido de Lenin, en el sentido de lo que éste llamó, en 1905, dictadura democrática de los trabajadores y los campesinos. Poco comprenderán hoy lo paradójica que sonaba esa idea entonces. Aunque el VI congreso de la III Internacional aludió a esa posibilidad en cuanto posibilidad, en general todos pensaban que Hungría, por haber sido ya una república soviética en 1919, no tenía posibilidad histórica de dar ese paso atrás.

No es éste el lugar adecuado para entrar en estas divergencias de opinión. Tanto menos cuanto que el texto de aquellas tesis, por muy decisivas que fueran para todo mi posterior desarrollo, no se puede realmente considerar hoy como un documento de importancia teórica. Mi exposición no era ni lo suficientemente concreta ni lo suficientemente de principio para ello; esa deficiencia se debe, entre otras cosas, a que, para hacer aceptable el contenido principal debilité muchos detalles y lo traté todo de un modo demasiado general. A pesar de ello se produjo un gran escándalo en el partido húngaro. El grupo de Béla Kun vio en las tesis oportunismo puro; el apoyo que me prestó mi propia fracción fue bastante tibio. Cuando por una fuente digna de confianza supe que Béla Kun estaba preparando mi expulsión del partido por «liquidacionismo», me decidí —conociendo la influencia de Kun en la Internacional— a desistir de la lucha y publicar una «autocrítica». La verdad es que seguía completamente convencido del acierto de mi punto de vista, pero también sabía —por ejemplo, contemplando el destino de Karl Korsch— que en aquella época la

expulsión del partido significaba la imposibilidad de intervenir activamente en la lucha contra el inminente fascismo. Redacté aquella autocrítica como «billete de entrada» en la actividad antifascista, porque en aquellas circunstancias no podía ni quería seguir trabajando en el movimiento húngaro.

Se puede apreciar lo poco seria que fue aquella autocrítica observando que el giro de pensamiento, la actitud básica subyacente a las tesis (aun sin encontrar, desde luego, en ellas expresión ni siquiera aproximadamente adecuada) suministró desde aquel momento el hilo conductor de toda mi ulterior actividad teórica y práctica. Es obvio que no cabe en el marco de estas consideraciones ni siquiera un resumido esbozo de esta cuestión. Como mera documentación y prueba de que el lector no está, ante estas afirmaciones, aceptando la subjetiva imaginación o ilusión de un autor, sino contemplando hechos objetivos, aduciré solamente unas consideraciones de József Révai (del año 1950), relativas precisamente a las tesis de 1929; Révai expone, como principal ideólogo del partido, mis concepciones literarias de entonces como consecuencias directas de las tesis de 1929: «El que conozca la historia del movimiento comunista húngaro sabrá que las *opiniones literarias* defendidas por el camarada Lukács desde 1945 hasta 1949 están relacionadas con las *opiniones políticas*, mucho más antiguas, que sostuvo sobre la evolución política de Hungría y sobre la estrategia del partido comunista a finales de los años veinte».¹⁴

Esta cuestión tiene otro aspecto también, que es para mí más importante y en el cual la inflexión realizada en aquella época cobra una fisonomía precisa. El lector de estos escritos verá claramente qué motivos éticos me condujeron, muy esencialmente, a entrar activamente en el movimiento comunista. Al hacerlo, no sospeché siquiera que con eso iba a convertirme en político para todo un decenio. Lo decidieron las circunstancias. Cuando en febrero de 1919 fue detenido el comité central del partido, consideré deber mío aceptar el lugar que se me invitó a ocupar en el comité suplente y semi-ilegal que se constituyó. Luego se sucedieron en dramática continuidad el Comisariado del Pueblo para la Instrucción en la República de los consejos, el Comisariado Político del Pueblo en el Ejército Rojo, el trabajo

14 József Révai, *Literarische Studien* [Estudios literarios], ed. alemana, Berlín, Dietz, 1956, pág. 235.

ilegal en Budapest, la lucha de fracciones en Viena, etc. Sólo ahora me veía de nuevo puesto ante una alternativa real. Mi autocrítica —la auténtica, la que me hice para mí mismo— era concluyente: si era tan evidente que llevaba razón y, a pesar de ello, había tenido que encajar una derrota tan manifiesta, entonces mi capacidad práctico-política debía de ser sumamente problemática. Por eso me pude apartar de la carrera política con la conciencia tranquila, y concentrarme de nuevo en la actividad teórica. Nunca me he arrepentido de aquella decisión. (El que en 1956 volviera a aceptar un cargo de ministro no era contradictorio con lo dicho. Antes de aceptarlo declaré que lo hacía sólo para un período de transición, para la fase más aguda de la crisis, y que en cuanto que se llegara a una consolidación dimitiría.)

Por lo que hace al análisis de mi actividad teórica en sentido propio después de *Historia y Consciencia de Clase*, me he saltado un lustro con esas últimas consideraciones. Vuelvo ahora más detenidamente sobre dichos escritos. La desviación cronológica se justifica por el hecho de que el contenido teórico de las tesis de 1929, aun sin sospecharlo yo siquiera, como es natural, fue el secreto *terminus ad quem* de mi evolución. Mis años de aprendizaje del marxismo se pueden considerar terminados en el momento en que empecé a superar resueltamente, a propósito de una cuestión concreta e importante en la que confluían los más diversos problemas y determinaciones, aquel complejo de dualismo contradictorio que caracterizaba mi pensamiento desde los últimos años de la guerra. Esta evolución, cuya conclusión son, pues, las tesis de 1929, se puede repasar ahora a la luz de mi producción teórica de la época. Creo que la clara indicación previa de la meta a la cual condujo ese camino facilitará la exposición, particularmente si se tiene en cuenta que en aquel tiempo concentré mi energía ante todo en las tareas prácticas del movimiento húngaro, y que mi producción teórica se compuso principalmente de trabajos meramente ocasionales.

Ya el primero de esos escritos, y el más extenso —el intento de trazar un retrato intelectual de Lenin— es literalmente trabajo de ocasión. Inmediatamente después de la muerte de Lenin, mi editor me pidió que escribiera una breve monografía sobre él; acepté la invitación y terminé el breve ensayo en pocas semanas. El texto indica un progreso respecto de *Historia y Consciencia de Clase* en la medida en que la atención concentrada al gran modelo me ayudó a entender el concepto de la práctica más claramente, en conjunción más auténtica, más óptica y

más dialéctica con la teoría. Como es natural, la perspectiva revolucionaria es aún la de los años veinte, pero, en parte a consecuencia de las experiencias del breve tiempo transcurrido y en parte por la concentración sobre la personalidad intelectual de Lenin, empiezan ya a apagarse algo los rasgos más acusadamente sectarios de *Historia y Consciencia de Clase*, y van apareciendo en su lugar otras características más cercanas a la realidad. En el epílogo que he pospuesto hace poco a la reedición de ese pequeño estudio¹⁵ he intentado precisar más detalladamente que en el viejo texto mismo lo que en la actitud básica de éste sigo considerando actual y sano. Se trata ante todo de entender a Lenin no como simple continuador teórico rectilíneo de Marx y de Engels, ni como «político realista» genialmente pragmático, sino según su auténtica peculiaridad espiritual. Esta imagen de Lenin se podría formular, muy brevemente, del siguiente modo: la fuerza teórica de Lenin se debe a que contempla toda categoría —por abstractamente filosófica que sea— desde el punto de vista de su acción en la práctica humana y, al mismo tiempo y ante toda acción —que para él ha de basarse siempre en el análisis concreto de la situación concreta de cada caso— pone el análisis en una conexión orgánica y dialéctica con los principios del marxismo. Por eso no es Lenin, en el sentido estricto de la palabra, ni un teórico ni un práctico, sino un profundo pensador de la práctica, un apasionado traductor de la teoría a la práctica, un hombre cuya aguda mirada se fija siempre en el punto de mutación en el cual la teoría pasa a ser práctica y la práctica teoría. El hecho de que el marco histórico-cultural de mi viejo estudio, marco dentro del cual se desarrolla esta dialéctica, presente aún rasgos típicos de los años veinte desdibuja sin duda alguna cosa de la fisonomía intelectual de Lenin, sobre todo porque Lenin, en los últimos tiempos de su vida, practicó la crítica del presente mucho más a fondo que este biógrafo suyo; pero, de todos modos, sus rasgos principales se reproducen de un modo esencialmente correcto, pues la obra teórico-práctica de la vida de Lenin está también objetivamente enlazada, de un modo indisoluble, con los preparativos de 1917 y sus consecuencias necesarias. La luz de los años veinte da simplemente, según me parece hoy, un matiz no completamente idéntico,

15

Georg Lukács, *Lenin*, Neuwied, Luchterhand, 1967, págs. 87 ss.

pero tampoco del todo ajeno, al intento de captar adecuadamente la particularidad específica de aquella gran personalidad.

Todo lo demás que escribí en los años posteriores es trabajo ocasional no sólo externamente (pues por regla general son reseñas de libros), sino también en lo íntimo, pues yo mismo intentaba espontáneamente, en mi búsqueda de nueva orientación, clarificar mi futuro camino mediante una delimitación respecto de las concepciones ajenas. La más importante de esas reseñas es acaso, temática y objetivamente, la del libro de Bujarin (sea dicho de paso, para el lector de hoy, que en 1925, cuando se publicó esa reseña, Bujarin era, junto con Stalin, la principal figura del grupo dirigente del partido ruso; hasta tres años más tarde no se produjo la ruptura entre los dos). El rasgo más positivo de esta reseña es la concreción de mis propias ideas en el terreno de la economía; ella se manifiesta ante todo en la polémica contra la concepción muy difundida, tanto en el materialismo vulgar de muchos comunistas como en el positivismo de muchos burgueses, de que haya de verse en la técnica el principio objetivamente motor y decisivo del desarrollo de las fuerzas productivas. Es evidente que con esa concepción se afirma un fatalismo histórico, una eliminación del hombre y de la práctica social, una acción de la técnica como «fuerza natural» de la sociedad, como «ley natural» social. Mi crítica se mueve en un plano históricamente más concreto que el de *Historia y Consciencia de Clase* y, además, lo que se opone ahora al fatalismo mecanicista no son fuerzas tan claramente voluntaristas e ideológicas; más bien se intenta mostrar en las fuerzas económicas mismas el momento social rector, que determina la técnica. Análogo es el planteamiento de la pequeña reseña del libro de Wittfogel. Ambas exposiciones tienen, sin embargo, desde el punto de vista teórico, el defecto de tratar indiferenciadamente, como orientación única, el materialismo vulgar mecanicista y el positivismo, y tienden incluso a disolver el segundo en el primero.

Más importantes son las reseñas, también mucho más detalladas, de las reediciones de las cartas de Lassalle y de los escritos de Moses Hess. En ambas reseñas domina la tendencia a dar a la crítica social y al desarrollo social una base económica más concreta que la dada por *Historia y Consciencia de Clase*, y también la crítica del idealismo, y la tendencia a poner el ulterior desarrollo de la dialéctica hegeliana al servicio del conocimiento de las conexiones reales así conseguidas.

Así, por ejemplo, se recoge, frente a los sedicentes superadores idealistas de Hegel, la crítica formulada por el joven Marx en *La Sagrada Familia*, a saber, que esas tendencias, mientras creen subjetivamente rebasar a Hegel, representan objetivamente meras renovaciones del idealismo subjetivo fichteano. Es propio de los motivos conservadores del pensamiento de Hegel el que su filosofía de la historia no conduzca más que a mostrar el presente en su necesidad, y sin duda eran motivos subjetivamente revolucionarios los que en la fichteana filosofía de la historia sitúan el presente, como «época de la pecaminosidad consumada», en el punto medio entre el pasado y el futuro supuestamente cognoscible de modo filosófico. Ya en la crítica de Lassalle queda claro que este radicalismo es meramente imaginario y que en el conocimiento del real movimiento histórico la filosofía hegeliana representa un estadio más alto que la fichteana, porque la dinámica mediadora de intención objetivamente histórico-social y productora del presente está construida más real, menos idealmente que la fichteana indicación del futuro. La simpatía de Lassalle por esa orientación del pensamiento arraiga en su concepción global del mundo, que es puramente idealista, se resiste a toda cismundaneidad necesariamente consecuente al despliegue de un proceso histórico económicamente fundamentado. La reseña cita, para acentuar la distancia entre Marx y Lassalle, la frase de éste en una conversación con Marx: «Si no crees en la eternidad de las categorías, tienes que creer en Dios.» Esta enérgica explicitación de los rasgos filosóficamente arcaizantes del pensamiento de Lassalle era también, en aquel momento, una polémica teórica contra corrientes socialdemócratas que intentaban hacer de Lassalle un digno cofundador de la concepción socialista del mundo, prescindiendo u oponiéndose de o a la crítica de que había sido objeto por parte de Marx. Aun sin referirme directamente a esas tendencias, las combatí como tendencias al aburguesamiento. Y también esta intención me ayudó a acercarme en algunas cuestiones al Marx auténtico más de lo que pude hacerlo en *Historia y Consciencia de Clase*.

La reseña de la primera serie de escritos de Moses Hess no tenía una tal actualidad política. Pero yo sentía, en cambio, una intensa necesidad de distinguirme de los teóricos contemporáneos del joven Marx (precisamente por mi recuperación de las ideas de éste), del alizquierda de la filosofía hegeliana en disolución del «verdadero socia-

lismo», a menudo íntimamente relacionado con ella. Esta intención contribuyó a que la tendencia a concretar filosóficamente los problemas de la economía y de su desarrollo social aparecieran más abiertamente en primer término. Es verdad que ese escrito no ha superado aún la acrítica contemplación de Hegel, y que la crítica a Hess parte aún, exactamente igual que *Historia y Consciencia de Clase*, de la supuesta identidad de la objetificación y la extrañación. El progreso respecto de la anterior concepción toma aquí una forma paradójica: por una parte, contra Lassalle y los jóvenes hegelianos radicales, se ponen en primer plano las tendencias de Hegel que presentan las categorías económicas como realidades sociales, mientras, por otra parte, se adopta una severa actitud contra la adialecticidad de la crítica de Hegel por Feuerbach. Este último punto de vista conduce a la afirmación, ya antes destacada, de la vinculación inmediata de Marx a Hegel, primer intento de una determinación más precisa de la relación entre la economía y la dialéctica. Así, por ejemplo, se subraya, enlazando con la *Fenomenología del Espíritu*, la acentuación de la cismundaneidad, frente al trascendentalismo de todo idealismo subjetivo, en la dialéctica económico-social de Hegel. Así, también, se entiende la extrañación de tal modo que no es «ni una construcción ideal ni una “condenable” realidad», «sino la forma de existencia inmediatamente dada del presente como transición hacia su auto-superación en el proceso histórico». Sigue a eso una ulterior elaboración —tendente a la objetividad— de *Historia y Consciencia de Clase*, respecto de la inmediatez y la mediación en el proceso de desarrollo de la sociedad. Lo importante de esas reflexiones es que culminan con la exigencia de una nueva especie de crítica que busca ya explícitamente la conexión directa con la marxiana «crítica de la economía política». Esta aspiración, tras la comprensión resuelta y de principio del error de todo el planteamiento de *Historia y Consciencia de Clase*, cobró la forma de un plan: estudiar las conexiones filosóficas entre la economía y la dialéctica. Ya a principios de los años treinta, en Moscú y en Berlín, llegué a la primera fase de su realización, la primera redacción de mi libro sobre el joven Hegel (no terminado hasta el otoño de 1937).¹⁶ Hoy, treinta años después,

16 Georg Lukács, *Der junge Hegel, Werke* [Obras], vol. 8, Neuwied, Luchterhand. *Obras de Georg Lukács*, Barcelona-México, vol. 14.

estoy intentando dominar todo este complejo de problemas en la ontología del ser social en la que estoy trabajando.

Como no hay documento alguno, no puedo decir hoy nada preciso acerca del modo en el cual se han desarrollado esas tendencias en los tres años que separan el artículo sobre Hess de las tesis de 1929. Pero me parece muy inverosímil que el trabajo práctico de partido, en el que constantemente hacían falta análisis económicos, no me aportara ayuda alguna también en el plano teórico. En todo caso: la gran inflexión ya descrita se produjo en 1929, con las tesis para el congreso, de modo que mis concepciones eran ya las nuevas cuando en 1930 fui nombrado colaborador científico del Instituto Marx-Engels de Moscú. Allí me ayudaron dos felices casualidades: pude leer el texto de los *Manuscritos económico-filosóficos*, ya completamente descifrado, y conocí a Mijái Lifschitz, comienzo de una amistad para toda la vida. Con la lectura de Marx se hundieron todos los prejuicios idealistas de *Historia y Consciencia de Clase*. Es verdad que habría podido encontrar en textos de Marx que yo ya había leído los elementos de los *Manuscritos* que me trasformaron. Pero el hecho es que no lo había encontrado, evidentemente porque los textos anteriores habían sido objeto por mi parte de una lectura dominada por mi propia interpretación hegeliana; me hizo, pues, falta un texto hasta entonces desconocido para recibir el efecto de *choc*. (Hay que añadir a eso, desde luego, el que ya desde las tesis de 1929 yo hubiera superado el fundamento político-social de aquel anterior idealismo.) En suma, el hecho es que todavía hoy consigo recordar la impresión trasformadora que me hicieron las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y relaciones. A ello se sumó la idea, ya antes expuesta, de que la objetificación es una especie natural –positiva o negativa, según los casos– de dominio humano del mundo, mientras que la extrañación es una variedad especial que se realiza cuando se dan determinadas condiciones sociales. Con ello se hundían definitivamente los fundamentos teóricos de lo más propio de *Historia y Consciencia de Clase*. El libro me ha llegado a ser completamente ajeno y extraño, exactamente igual que me lo resultaron en 1918-1919 mis escritos anteriores. De repente vi claro que, si quería realizar mis aspiraciones teoréticas, tenía que volver a empezar desde el principio.

Me propuse fijar por escrito, también para el público, esta nueva posición mía. Mi intento, cuyo manuscrito perdí más tarde, no fue

realizable por entonces. La cosa no me preocupaba mucho en aquella época, pues me encontraba en la fase de embriagado entusiasmo que es cualquier nuevo comienzo. Pero también comprendía que para ese nuevo comienzo tenía que conseguir la base de amplios nuevos estudios, y que me harían falta muchos rodeos para ponerme íntimamente en una situación que me permitiera exponer de un modo científico, marxista, adecuado lo que en *Historia y Consciencia de Clase* había tomado caminos extraviados. He aludido ya a uno de esos rodeos: es el que, partiendo del estudio sobre Hegel y pasando por el proyecto de una obra sobre economía y dialéctica, me ha llevado hasta el actual intento de una ontología del ser social.

En paralelismo con eso me nació el deseo de utilizar mis conocimientos de literatura, arte y teoría artística y literaria para construir una estética marxista. Así nació el primer trabajo en colaboración con M. Lifschitz. A lo largo de muchas conversaciones vimos claramente que ni siquiera los marxista mejores y más capaces, como Plejánov y Mehring, habían captado con suficiente profundidad el carácter universal del marxismo como concepción del mundo; por esa razón no habían entendido que Marx nos plantea también la tarea de construir una estética sistemática sobre un fundamento materialista-dialéctico. No es éste el lugar oportuno para describir los grandes méritos filosóficos y filológicos de Lifschitz en esta temática. Por lo que a mí hace, ésta es la época en que escribí el ensayo acerca del debate entre Marx, Engels y Lassalle a propósito del Franz von Sickingen;¹⁷ en ese ensayo, aunque reducidas a un problema particular, se manifiestan ya las líneas maestras de esta concepción. Luego de una resistencia inicialmente dura, particularmente por parte del sociologismo vulgar, la concepción se ha impuesto en extensos ambientes marxistas. No es éste un tema para detallar más aquí. Indicaré sólo, brevemente, que la reorientación filosófica general de mi pensamiento, a la que estoy aludiendo en estas páginas, se expresó inequívocamente durante mi actividad de crítico en Berlín (1931-1933). El problema de la mimesis estaba en el centro de mis intereses y, además, junto con él, la aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo, precisamente por el hecho de que lo que yo criticaba ante todo eran las tendencias naturalistas. Pues todo naturalismo se basa en el reflejo «fotográfico» de la realidad. La

17

En *Internationale Literatur*, vol. 3, n.º 2, Moscú 1933, págs. 95-126.

tajante acentuación del contraste entre el realismo y el naturalismo, ausente del marxismo vulgar igual que de las teorías burguesas, es un presupuesto insustituible de la teoría dialéctica del reflejo y, por lo tanto, también de una estética según el espíritu de Marx.

Estas indicaciones, aunque no se refieran estrictamente a los temas aquí tratados, eran necesarias para aclarar el sentido y los motivos de aquella orientación conseguida para mi trabajo por la comprensión de la falsedad de los fundamentos de *Historia y Consciencia de Clase*; aquella reorientación me permite fechar en dicha fase el final de mis años de aprendizaje del marxismo y, con ellos, el de mi desarrollo juvenil. Ya solo me interesa decir unas pocas palabras acerca de mi autocrítica sobre *Historia y Consciencia de Clase*, ya que esa pieza ha llegado a ser malfamada. He de empezar confesando que durante toda mi vida he sido muy indiferente a todos mis trabajos intelectuales ya superados. Un solo año después de la publicación de *Die Seele und die Forman* [El alma y las formas], en una carta de agradecimiento a Margarethe Susmann por la reseña que había escrito del libro, le dije que «el conjunto y su forma me son ya completamente ajenos». Lo mismo me había ocurrido también con la *Theorie des Romans* [Teoría de la novela], y lo mismo con *Historia y Consciencia de Clase*. Cuando en 1933 volví a la Unión Soviética y se me abrió la perspectiva de una actividad fecunda —hoy se conoce ya bien el papel de oposición que en la teoría literaria asumió la revista *Literaturni Kritik* entre 1934 y 1939—, me resultó una necesidad táctica el distanciarme de *Historia y Consciencia de Clase*, para no perjudicar la lucha real contra las teorías literarias oficiales y semioficiales facilitando contraataques en los cuales el contrincante, por mezquina que fuera su argumentación, iba a decir, según mis actuales convicciones, la verdad material. Y es natural que para publicar una autocrítica tuviera que someterme al estilo político dominante en la época. Ése es el único elemento de adaptación que tiene el documento. La autocrítica era, también esta vez, billete de entrada para participar en las luchas ulteriores; la única diferencia respecto de la anterior autocrítica por las tesis de 1929 es «meramente» ésta: que ya entonces, como sigo pensando hoy, consideraba sincera y objetivamente falsa *Historia y Consciencia de Clase*. Y también sigo considerando hoy acertado el que más tarde, cuando con los defectos de este libro se fabricaron consignas de moda, yo me defendiera contra la identificación de todo eso con mis

propios y auténticos esfuerzos. Los cuarenta años trascurridos desde la aparición de *Historia y Consciencia de Clase*, las modificaciones de la situación de la lucha por el auténtico método marxista y mi propia producción durante este período permiten tal vez ahora una toma de posición menos abruptamente unilateral. Por lo demás, no es tarea mía el precisar en qué medida determinadas tendencias, correctamente orientadas, de *Historia y Consciencia de Clase* han producido resultados adecuados, indicadores del futuro, en mi propia actividad y acaso en la de otros. Esto es todo un complejo de problemas cuya resolución dejo tranquilamente al juicio de la historia.

Budapest, marzo de 1967.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Al reunir y editar en forma de libro estos artículos no se pretende atribuirles más significación que la que tendrían sueltos. En su mayor parte (con excepción de los artículos «La cosificación y la conciencia del proletariado» y «Cuestiones de método en torno al problema de la organización», escritos propiamente para esta colección en una época de involuntario ocio, pero también ellos sobre la base de otros trabajos ocasionales preexistentes), estos artículos han nacido en medio del trabajo de partido, como intentos de aclarar, para el autor mismo y para sus lectores, cuestiones teóricas del movimiento revolucionario. Y aunque han sido reelaborados ahora en parte, ello no suprime en modo alguno su carácter de trabajos ocasionales. Una reelaboración de verdad radical habría sido para algunos artículos la destrucción de lo que en mi opinión constituye su verdadero núcleo. Así, por ejemplo, resuenan en el artículo «El cambio funcional del materialismo histórico» las esperanzas exageradamente optimistas que muchos nos hicimos entonces respecto de la duración y el ritmo de la revolución, etc. Tampoco puede, pues, esperar el lector de estos artículos una sistematicidad científica completa.

De todos modos, hay entre ellos cierta conexión objetiva. Ésta se expresa ya en la sucesión de los artículos, cuya mejor lectura, por eso mismo, es la que respete el orden aquí establecido. Aunque el autor recomendaría a lectores sin formación filosófica que se saltaran por de pronto el artículo sobre la cosificación y no lo leyeran sino después del resto del libro.

He de explicar brevemente —aunque para muchos lectores ello será probablemente superfluo— por qué ocupan tanto espacio de estas páginas la exposición y la interpretación de la doctrina de Rosa Luxemburg, así como su discusión. Ello se debe no sólo a que, en mi opinión, Rosa Luxemburg es la única discípula de Marx que ha desarrollado ulteriormente la obra de la vida de éste tanto en el sentido *económico-material* cuanto en el *económico-metódico*, con lo que ha podido enlazar *concretamente*, desde ese punto de vista, con la situación actual de la evolución de la sociedad. En estas páginas, y en razón de sus

finalidades, se ha puesto el acento decisivo en el aspecto metodológico de las cuestiones. No se discute aquí la verdad económica material de la teoría de la acumulación, ni tampoco la de las teorías económicas de Marx; sino que esas tesis se estudian meramente desde el punto de vista de sus presupuestos y de sus consecuencias metodológicas. Todo lector verá sin más que el autor está de acuerdo con ellas también desde el punto de vista material. Pero había que tratar extensamente esas cuestiones porque la orientación del pensamiento de Rosa Luxemburg ha sido para muchos marxistas revolucionarios no rusos, especialmente para los alemanes, teóricamente determinante, igual en sus fecundas consecuencias que en sus errores, y lo sigue siendo aún hoy parcialmente. El que haya partido de ella no puede conseguir una posición realmente comunista y revolucionaria, marxista, más que a través de la discusión crítica de la obra teórica de Rosa Luxemburg.

En cuanto que se emprende ese camino resultan *metódicamente* decisivos los escritos y los discursos de Lenin. No es intención mía en estas páginas estudiar la obra política de Lenin. Pero, precisamente por esa consciente unilateralidad y limitación de la tarea propuesta, hay que recordar insistentemente lo que significa el *teórico* Lenin para el desarrollo del marxismo. Su extraordinaria fuerza de político oculta hoy a muchos su función de teórico. Pues la importancia práctica-actual de sus manifestaciones respecto de cada momento dado es siempre demasiado grande para que todos puedan darse clara cuenta de que el presupuesto de un efecto así está en última instancia constituido por la profundidad, la grandeza y la fecundidad de Lenin como teórico. Ese efecto se basa en que Lenin ha llevado la *naturaleza práctica* del marxismo a un grado de claridad y de concreción inalcanzados antes; se basa en que Lenin ha salvado ese momento práctico del olvido casi total en que se encontraba y, mediante ese *acto teórico*, ha vuelto a librnos la clave de la comprensión correcta del método marxista.

Pues de lo que se trata —ésta es la convicción básica de las presentes páginas— es de *comprender adecuadamente* y aplicar acertadamente la esencia del método de Marx, y no de «corregirlo» en ningún sentido. Aunque en algunos pasos se polemice aquí con algunas sentencias de Engels, ello ocurre —como lo comprobará todo lector atento— desde y con el espíritu del sistema conjunto; partiendo de la idea —acertada o no— de que en aquellos puntos *particulares* el autor representa el punto de vista del marxismo ortodoxo incluso contra Engels.

Pero el que nos atengamos aquí a la doctrina de Marx sin intentar desviación alguna, perfeccionamiento ni corrección de ninguna clase, y el que estos escritos no reivindiquen pretensión mayor que la de ser *interpretación* de la doctrina de Marx en el *sentido de Marx*; esa «ortodoxia» no coincide en modo alguno con la intención de preservar la «integridad estética» del sistema marxiano, por usar las palabras del señor von Struve. Nuestros objetivos están, por el contrario, determinados por la idea de que *finalmente* se ha hallado en la doctrina y el método de Marx el *método adecuado* para el conocimiento de la sociedad y de la historia. Este método es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende sin más que ha de ser constantemente aplicado a sí mismo, y esto constituye uno de los puntos esenciales de los presentes artículos. Ello implica al mismo tiempo una toma de posición material, de contenido, respecto de los problemas del presente, pues a consecuencia de esa concepción del método marxista el objetivo más destacado de estos trabajos es el *conocimiento del presente*. La actitud metodológica de estos artículos no ha permitido sino en pocas ocasiones dedicarse detalladamente a concretas cuestiones actuales. Por eso el autor desea precisar aquí que, en su opinión, las experiencias de los años revolucionarios han confirmado brillantemente todos los momentos esenciales del marxismo entendido de manera ortodoxa (o sea, comunista). Que la crisis, la guerra y la revolución, el ritmo, como se ha dicho, más lento del desarrollo de la revolución y la nueva política económica de la Rusia soviética no han presentado ni un solo problema que no pudiera resolverse mediante el método dialéctico así entendido, y *sólo por él*. Las concretas respuestas a las cuestiones prácticas singulares quedan fuera del marco de estos artículos. La tarea de éstos consiste en manifestar conscientemente el método de Marx, en hacerlo consciente para nosotros, en iluminar adecuadamente su fecundidad ilimitada para la solución de problemas que sin él son insolubles.

Esa misma finalidad tienen las citas de las obras de Marx y Engels, acaso demasiado abundantes para algunos lectores. Pero todo citar es al mismo tiempo interpretar. Y el autor opina que algunos aspectos —muy esenciales— del método de Marx, y precisamente los que decisivamente importan para la comprensión del método en su *conexión material* y sistemática, han caído indebidamente en el olvido, y que

con eso se ha dificultado y hasta casi imposibilitado la comprensión del nervio vital de ese método, la *dialéctica*.

El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador de ese método, Hegel, y a su relación con Marx. La exhortación de Marx a no tratar a Hegel como a un «perro muerto» ha sido en vano, incluso para muchos buenos marxistas. (También han sido demasiado poco eficaces los esfuerzos de Engels y Plejánov al respecto.) Y el hecho es que Marx subraya varias veces enérgicamente ese peligro. Así escribe, por ejemplo, a propósito de Dietzgen: «Mala pata suya, el que *no* haya estudiado precisamente a Hegel» (Carta a Engels, 7-XI-1868). Y en otra carta: «Estos caballeros de Alemania... creen que la dialéctica de Hegel es un “perro muerto”. Feuerbach debe de tener la conciencia sucia en esta cuestión» (11-I-1868). Y en otra carta (14-I-1858) destaca los «grandes servicios» que le ha prestado el hojear de nuevo la *Lógica* de Hegel para el método de elaboración de la *Crítica de la Economía Política*. Pero lo que aquí importa no es el aspecto filológico de la relación entre Marx y Hegel; lo que interesa no es la *opinión* de Marx acerca de la importancia de la dialéctica hegeliana para su método, sino la importancia *material* de la dialéctica hegeliana para el marxismo. Las anteriores declaraciones, y se podrían acumular aún más a voluntad, se han aducido sólo porque el conocido paso del prólogo al *Capital* en el que Marx ha hablado por última vez y explícitamente de su relación con Hegel ha contribuido en muchos casos a la subestimación de la importancia real de esa relación con Hegel incluso por parte de marxistas. No me estoy refiriendo al decir eso a la caracterización objetiva de la relación dada por Marx, con la que coincido plenamente, y que precisamente en estas páginas he intentado *concretar metódicamente*. Me refiero exclusivamente a la expresión que habla de «coqueteo» con el «modo de hablar» de Hegel. Esto ha movido en muchos casos a considerar la dialéctica como un añadido estilístico superficial a la obra de Marx, añadido que, en interés de la «cientificidad», tenía que eliminarse lo más enérgicamente posible del método del materialismo histórico. De tal modo que incluso investigadores por lo común concienzudos, como, por ejemplo, el profesor Vorländer, creyeron poder determinar con exactitud que Marx no ha «coqueteado» con conceptos hegelianos «propiamente más que en dos lugares», aunque luego les añada «un tercer paso», sin darse cuenta de que toda una serie de las

categorías decisivas del método, siempre aplicadas, proceden directamente de la Lógica de Hegel. Si hasta el origen hegeliano y la significación material y metodológica de una distinción tan fundamental para Marx como la que media entre la inmediatez y la mediación ha podido pasar inobservada, podrá, desgraciadamente, decirse con fundamento que Hegel (pese a volver a ser ya universitariamente presentable» y hasta casi un filósofo de moda) sigue siendo tratado como «perro muerto». Pues, ¿qué diría el profesor Vorländer de un historiador de la filosofía que a propósito de un continuador del método kantiano, por original y crítico que fuera, no notara que la «unidad sintética de la apercepción», por ejemplo, procede de la Crítica de la Razón pura?

El autor de estas páginas se propone romper con esas concepciones. Cree que hoy tiene importancia incluso *práctica* volver a la interpretación de Marx por Engels, el cual ha visto «el movimiento obrero alemán» como «heredero de la filosofía clásica alemana», así como a la de Plejánov; y que todos los buenos marxistas –según las palabras de Lenin– deberían constituir «una especie de asociación de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana»

Pero en el caso de Hegel la situación se presenta con exigencias inversas de las que sugiere la obra de Marx. Mientras que en el caso de éste se trata de entender el sistema y el método en su conexas unidad –*tal como ambos se nos presentan*– y de preservar esa unidad, en el caso de Hegel, por el contrario, la tarea consiste en mantener distinguidas las tendencias tan a menudo entrecruzadas y en parte contradictorias, con objeto de *salvar lo metódicamente fecundo* del pensamiento de Hegel como *fuerza viva espiritual para el presente*. Esa fecundidad y esa fuerza son mayores que lo que muchos creen. Y me parece que cuanto más enérgicamente podamos concretar esta cuestión –para lo cual, ciertamente (pues, aunque sea una vergüenza, no hay más remedio que decirlo), es imprescindible el conocimiento de los escritos de Hegel–, tanto más claramente destacará esa fecundidad y esa fuerza. No en la forma de un sistema cerrado, por supuesto. El sistema de Hegel, tal como se nos presenta hoy, es un hecho histórico. E incluso a su propósito una crítica de verdad penetrante se vería obligada, en mi opinión, a concluir que no se trata de un sistema verdaderamente unitario, sino de varios sistemas intrincados unos en otros. (Las contradicciones de método entre la *Fenomenología* y el sistema mismo no son sino un ejemplo de esa circunstancia.) Así pues, aunque Hegel

no haya de tratarse como «perro muerto», hay de todos modos, que destruir la muerta arquitectura del sistema históricamente dado, con objeto de que las tendencias sumamente actuales su pensamiento vuelvan a ser eficaces y vivas.

Es sabido que el propio Marx pensó en escribir una dialéctica. «Las correctas leyes de la dialéctica», escribió a Dietzgen, «están ya contenidas en la obra de Hegel, pero en una forma mística. Se trata de arrebatárselas esa forma». Las presentes páginas —cosa que esperamos no sea necesario subrayar— no pretenden en ningún momento ofrecer un esbozo de una tal dialéctica. Pero sí que es su intención el suscitar una *discusión en ese sentido*; volver a plantear metódicamente la cuestión. Por eso se ha aprovechado toda ocasión de aludir a las indicadas conexiones metódicas, para conseguir mostrar del modo más concreto posible los puntos en los cuales las categorías del método hegeliano son decisivas para el materialismo histórico y también los puntos en los cuales se separan radicalmente los caminos de Hegel y de Marx; y para suministrar también material y, dentro de lo posible, orientación para la muy necesaria *discusión del problema*. Esta intención ha determinado parcialmente la detallada discusión de la filosofía clásica en la segunda sección del artículo acerca de la cosificación. (Pero sólo parcialmente. Pues también me ha parecido necesario estudiar las contradicciones del pensamiento burgués en el lugar en que ese pensamiento ha dado con su expresión filosófica suma.)

Las exposiciones del tipo de estas páginas tienen el inevitable defecto de que no pueden satisfacer la justificada exigencia de completitud y sistematicidad científicas, sin que por ello sean tampoco capaces de suministrar un sucedáneo al menos divulgador. Tengo plena consciencia de esos defectos. La declaración del origen y de la intención de estos artículos ha de servir menos de disculpa que de incitación en el sentido de su intención real: convertir en objeto de una discusión la cuestión del método dialéctico, como cuestión viva y actual. Si estos artículos ofrecen el comienzo, o hasta la mera ocasión, de una discusión realmente fecunda del método dialéctico, de una discusión que vuelva a dar consciencia de la esencia del método, habrán cumplido plenamente su función.

Junto con los defectos aludidos el lector debe darse cuenta, especialmente si carece de formación dialéctica, de una dificultad inevitable, intrínseca al método dialéctico. Es la cuestión de las determinaciones

conceptuales y de la terminología. Es propio de la esencia del método dialéctico el que en él los conceptos falsos —por su abstracta unilateralidad— lleguen a superación. Este proceso de superación exige empero al mismo tiempo el seguir operando con esos mismos conceptos unilaterales, abstractos, falsos; y que los conceptos se lleven a su significación adecuada no tanto por medio de una definición como a través de la función metódica que cobran en la totalidad como momentos superados en ella. Este cambio de significación es aún menos susceptible de fijación en la dialéctica corregida por Marx que en la dialéctica hegeliana misma. Pues si los conceptos no son más que configuraciones mentales de realidades históricas, su configuración unilateral, abstracta y falsa, como momento de la unidad verdadera, pertenece precisamente a esta misma. Las indicaciones de Hegel acerca de esa dificultad terminológica en el prólogo a la *Fenomenología* son, pues, más acertadas de lo que el mismo Hegel pudo pensar al decir: «Del mismo modo que la expresión *de la unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensamiento, etc., tiene la torpeza de que objeto y sujeto, etc., significan lo que son *fuera de su unidad*, de modo que en la unidad no son pensados según lo que su expresión dice, así también deja de ser falso lo falso en cuanto momento de la verdad». Esta afirmación se hace ella misma dialéctica en el devenir histórico de la dialéctica: lo «falso» es al mismo tiempo como «falso» y como «no-falso» un momento de lo «verdadero». Así pues, cuando los «superadores de Marx» profesionales hablan de «falta de precisión conceptual», de meras «imágenes» en lugar de «definiciones» en la obra de Marx, etc., revelan la misma miserable capacidad que Schopenhauer en su «crítica de Hegel», cuando intenta probar «deslices lógicos» en la obra de éste: la completa incapacidad de entender ni siquiera el ABC del método dialéctico. Pero un dialéctico consecuente no verá tanto en esa incapacidad una pugna entre diversos métodos científicos cuanto un *fenómeno social*, fenómeno que él mismo habrá refutado y superado dialécticamente al entenderlo como fenómeno histórico-social.

Viena, Navidades de 1922.

¿QUÉ ES MARXISMO ORTODOXO?

Los filósofos se han limitado a *interpretar* variamente el mundo; pero lo que importa es *transformarlo*.

Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

Esta cuestión, en rigor bastante simple, ha llegado a ser objeto de muchas discusiones, tanto en círculos burgueses cuanto en círculos proletarios. Pero paulatinamente empezó a incorporarse al buen tono científico el recibir con mera burla cualquier adhesión al marxismo ortodoxo. Dadas las grandes discrepancias que parecían dominar, incluso en el campo «socialista», acerca de qué tesis constituyen la quintaesencia del marxismo, y cuáles es «lícito» criticar o hasta recusar sin perder por ello el derecho de presentarse como marxista «ortodoxo», pareció cada vez más «acientífico» el exponer e interpretar escolásticamente frases y proposiciones de viejas obras en parte ya «rebasadas» por la investigación moderna, como si fueran palabras de la Biblia, y el no buscar sino en ellas el manantial de la verdad, en vez de entregarse «sin prejuicios» a la investigación de «hechos». Si la cuestión estuviera realmente planteada así, es obvio que la única respuesta posible sería una sonrisa compasiva. Pero el planteamiento no es tan sencillo, ni lo fue nunca. Pues suponiendo —aunque no admitiendo— que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista «ortodoxo» serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista. Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni «fe» en tal o cual tesis, ni interpretación de una escultura «sagrada». En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en

el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de «superarlo» o «corregirlo» han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo.

1

La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria. Esta determinación es tan importante y tan decisiva para la comprensión de su naturaleza que hay que captarla ya antes de estudiar el método dialéctico mismo, con objeto de conseguir el planteamiento adecuado de la cuestión. Se trata de la cuestión de la teoría y la práctica. Y ello no sólo en el sentido en que se expresa Marx¹⁸ en su primera crítica a Hegel, según el cual «la teoría se hace fuerza material en cuanto que aferra a las masas». Hay que encontrar además, en la teoría y en el modo como ella afecta a las masas, los momentos, las determinaciones que hacen de la teoría, del método dialéctico, el vehículo de la revolución; la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse a partir de ella misma y de su relación con su objeto. Pues de no hacerlo así, ese «aferrar a las masas» sería falsa apariencia. Podría ocurrir que las masas, movidas por muy otros impulsos, obraran en, vista de muy otros fines, y que la teoría no fuera para su movimiento sino un contenido completamente casual, una forma en la cual llevaran a consciencia su hacer socialmente necesario o casual, sin que ese acto de elevación a consciencia se enlazara esencial y realmente con la acción misma.

En ese mismo escrito citado ha enunciado Marx¹⁹ claramente las condiciones de la posibilidad de la mentada relación entre la teoría y la práctica. «No basta con que la idea reclame la realidad; también la realidad tiene que tender al pensamiento». Y en un escrito anterior²⁰: «Entonces se verá que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa, de la que le basta con tener consciencia para poseerla realmente». Esta relación de la consciencia con la realidad es lo que realmente posibilita una unidad de la teoría con la práctica. Sólo si el paso a consciencia significa el *paso decisivo* que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo, compuesto de volun-

18 *Nachlass* [Póstumos] I, 392.

19 *Ibid.*, 393.

20 *Ibid.*, 382-383.

tades humanas, pero no dependiente de humano arbitrio, no invención del espíritu humano; sólo si la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente ese paso; sólo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; sólo si para esa clase su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento recto de la entera sociedad; y sólo si, consiguientemente, esa clase es al mismo tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo *inmediata y adecuadamente* en el proceso de subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría.

Una situación así se ha producido con la aparición del proletariado en la historia. «Cuando el proletariado», dice Marx²¹ «proclama la disolución del actual orden del mundo, no hace más que expresar el secreto de su propia existencia, pues él mismo es la disolución fáctica de este orden del mundo». La teoría que lo expresa no se limita a enlazarse de modo más o menos casual, a través de múltiples, complicadas y mal interpretadas relaciones, con la revolución; sino que, por su esencia, es simplemente la expresión intelectual del proceso revolucionario mismo. Cada estadio de ese proceso se fija en ella para conseguir generalidad y comunicabilidad, para poder ser aprovechado y continuado. Al no ser esa teoría más que la fijación y la consciencia de un paso necesario, se convierte al mismo tiempo en presupuesto necesario del paso siguiente, inmediato.

La claridad acerca de esa función de la teoría es al mismo tiempo el camino que lleva al conocimiento de su naturaleza teórica, el método de la dialéctica. El pasar por alto ese punto rigurosamente decisivo ha producido mucha confusión en las discusiones acerca del método dialéctico. Pues cualquiera que sea la actitud que se tome ante la exposición—decisiva para el desarrollo teórico ulterior— hecha por Engels en el *Anti-Dühring*, ya se la considere críticamente, como incompleta, y hasta acaso inadmisible, ya se la considere clásica, hay que reconocer en cualquier caso que falta en ella precisamente ese momento. Esto es: Engels describe la formación de conceptos propia del método dialéctico poniéndola en contraposición con la

21

Ibid., 398. Cfr. sobre esta cuestión el artículo «Consciencia de clase».

«metafísica»; subraya con gran energía que en la dialéctica se disuelve la rigidez de los conceptos (y la de los objetos correspondientes); que la dialéctica es un constante proceso de fluente transición de una determinación a otra, una ininterrumpida de las contraposiciones, su mutación recíproca; y que, por lo tanto, hay que sustituir la causalidad unilateral y rígida por interacción: pero *la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico* no es aludida siquiera, y mucho, menos, por tanto, situada en el centro de la consideración metódica, como le correspondería. Mas sin esa determinación el método dialéctico —a pesar de toda conservación, solo aparente, por supuesto, en última instancia— de los conceptos «fluyentes», etc., deja de ser un método revolucionario. La diferenciación respecto de la «metafísica» no se busca ya en el hecho de que toda consideración «metafísica» del objeto, la cosa de la consideración, la deja necesariamente intacta, inmutada, y que, por lo tanto, la consideración misma es siempre y sólo *contemplativa*, no se hace práctica, tras que para el método dialéctico el problema central es la *transformación de la realidad*. Si no se tiene en cuenta esa función central de la teoría, se hace del todo problemática la excelencia de la formación de conceptos «fluidos», y se convierte en un asunto puramente «científico». El método podrá aceptarse o recusarse, según el estadio de la ciencia en cada momento, sin que se altere en nada la actitud central respecto de la realidad, la concepción de ésta como mutable o inmutable. Aún más: la impenetrabilidad, el carácter fatalista e inmutable de la realidad, sus «leyes» en el sentido del materialismo burgués, contemplativo, y de la economía clásica tan íntimamente relacionada con él, puede incluso agudizarse, como ha ocurrido a los llamados machistas, en el seno mismo de los partidarios de Marx. En nada contradice a esta afirmación el que el machismo pueda dar de sí también un voluntarismo no menos burgués. El fatalismo y el voluntarismo sólo son contrapuestos que se excluyen para una consideración adialéctica y ahistórica. Para la consideración dialéctica de la historia resultan ser polos necesariamente coordinados, reflejos mentales en los cuales se expresa claramente el antagonismo del orden social capitalista, la irresolubilidad de sus problemas en su propio terreno.

Por eso todo intento de profundizar «críticamente» el método dialéctico lleva necesariamente a una trivialización. Pues el punto de partida metódico de toda actitud «crítica» es precisamente la separación

entre el método y la realidad, el pensamiento y el ser. Esa actitud crítica contempla precisamente dicha separación como el progreso que hay que reconocerle en el sentido de una auténtica científicidad y frente al grosero materialismo acrítico del método de Marx. Es perfectamente comprensible que se quiera practicar esa operación. Pero hay que añadir que entonces no nos moveremos en el sentido que constituye la más íntima naturaleza del método dialéctico. Marx y Engels se han expresado al respecto de un modo difícil de desvirtuar. «Con ello», dice Engels,²² «la dialéctica se reduce a la ciencia de las proposiciones generales del movimiento, tanto las del mundo externo cuanto las del pensamiento humano, dos series de leyes que, *en cuanto a la cosa misma, son... idénticas*». O bien, como dice mucho más precisamente Marx²³: «Al igual que en *toda ciencia social* en general, siempre puede comprobarse en el proceso de las categorías económicas... que *las categorías expresan formas de ser, condiciones de existencia*».

Si se oscurece este sentido del método dialéctico, entonces dicho método tiene que aparecer inevitablemente como añadido inessential, como mero ornamento de la «sociología» o «economía» marxista. Y hasta como un obstáculo opuesto a la investigación «sobria», «sin prejuicios», de los hechos, como construcción vacía por causa de la cual el marxismo violenta esos hechos. Bernstein es el que más clara y rotundamente ha formulado esta objeción contra el método dialéctico, en parte a causa de su «falta de prejuicios», completa por su falta de conocimientos filosóficos. Pero las consecuencias reales, políticas y económicas, que obtiene de esa actitud, de esa liberación del método de las «trampas dialécticas» del hegelianismo, muestran claramente adónde lleva su camino. Muestran precisamente que hay que eliminar del materialismo histórico la dialéctica cuando se quiere

22 *Feuerbach* 38 (subrayado mío).

23 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIII (subrayado mío). Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc. no se dan en el conocimiento de la naturaleza. Desgraciadamente carezco en estas páginas de la posibilidad de discutir detalladamente estas cuestiones;

fundar una teoría consecuente del oportunismo, del «desarrollo» sin revolución, del «crecimiento» sin lucha hasta el socialismo.

2

Pero en este punto tiene que suscitarse en seguida la cuestión de la importancia metódica de esos hechos con los cuales toda la literatura revisionista organiza y practica su idolatría. ¿En qué medida es posible ver en ellos factores determinantes de la acción del proletariado revolucionario? Es obvio que todo conocimiento de la realidad parte de los hechos. Pero lo que se pregunta es: ¿qué dato de la vida y en qué *conexión metódica* merece consideración como hecho relevante para el conocimiento? El limitado empirismo niega, por supuesto, que los hechos lleguen a ser tales sólo a través de una elaboración metódica, diversa según el objetivo del conocimiento. Ese empirismo cree que cualquier dato, cualquier número estadístico, cualquier *factum brutum* de la vida económica es un hecho importante. Con eso pasa por alto que ya la enumeración más simple, la acumulación de «hechos» sin el menor comentario, es una «interpretación»: que ya en esos casos los hechos han sido captados desde una teoría, con un método, tomándolos de la conexión vital en la que originariamente se encontraban, arrancándolos de ella e insertándolos en la conexión de una teoría. Los oportunistas más cultos —pese a su antipatía instintiva y profunda por toda teoría— no lo discuten en absoluto. Pero apelan entonces al método de las ciencias naturales; al modo como éstas consiguen explicar y comunicar hechos «puros» por medio de la observación, la abstracción, el experimento, etc. Y entonces contraponen ese ideal cognoscitivo a las violentas construcciones del método dialéctico.

Lo que a primera vista más atrae de un método así estriba en que el mismo desarrollo del capitalismo tiende a producir una estructura social muy afín a esos modos de consideración. Pero aquí y precisamente por eso necesitamos el método dialéctico para no sucumbir a la apariencia social así producida, y para conseguir ver la esencia detrás de esa apariencia. Pues los hechos «puros» de las ciencias de la naturaleza surgen porque un fenómeno de la vida se sitúa real o mentalmente en un ambiente en el cual sus legalidades pueden estudiarse sin ninguna intervención perturbadora debida a otros fenómenos. Esta situación se refuerza aún por el hecho de que los

fenómenos se reducen a su ser puramente cuantitativo, expresable con números y relaciones numéricas. Los oportunistas pasan siempre por alto, a este respecto, que corresponde a la esencia del capitalismo el producir los fenómenos de ese modo. Marx²⁴ describe ese «proceso de abstracción» de la vida de un modo muy penetrante al tratar del trabajo, pero no se olvida de indicar, no menos insistentemente, que se trata de una peculiaridad *histórica* de la sociedad capitalista. «Así se producen las abstracciones más generales, como tales, sólo cuando se tiene el despliegue concreto más rico, cuando una cosa aparece como común a muchas, a todas. Entonces es ya posible pensarla en forma no sólo particular». Esta tendencia del desarrollo capitalista va empero todavía más lejos. El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación, siempre creciente, de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad y, junto con ellos, su aperccepción. Así nacen hechos «aislados», complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias (economía, derecho, etc.), que ya en sus formas inmediatas de manifestación parecen previamente elaborados para una investigación científica de esa naturaleza. De tal modo que tiene que parecer especialmente «científico» el llevar mentalmente esa tendencia —interna a las cosas mismas— hasta el final y levantarla a la dignidad de ciencia. Mientras que la dialéctica, que frente a esos hechos y esos sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo, y descubre que esa apariencia es precisamente una apariencia —aunque necesariamente producida por el capitalismo—, parece una mera construcción.

La falta de científicidad de ese método aparentemente tan científico consiste, pues, en que ignora y descuida el *carácter histórico* de los hechos que le subyacen. Esto implica por de pronto una fuente de errores (siempre desconocida por ese tipo de consideración) sobre la cuál ha llamado insistentemente la atención Engels.²⁵ La esencia de

24 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XL.

25 *Klassenkämpfe* [Las luchas de clases], *Einleitung* [Introducción], 8-9. Pero no hay que olvidar que la «exactitud científico-natural» presupone precisamente la «constancia» de los elementos. Ya Galileo ha formulado esta exigencia metódica.

esa fuente de error consiste en que la estadística y la teoría económica «exacta» construida sobre su base siempre han ido cojeando por detrás del desarrollo mismo. «Por eso cuando se trata de la historia presente uno se verá demasiadas veces obligado a tratar este factor decisivo como constante, y la situación económica hallada al principio del período en cuestión como una situación dada e inmutable para todo el período, o bien a no considerar como transformaciones de la situación más que las que nacen de los acontecimientos ya manifiestos, razón por la cual pueden manifestarse ellas mismas».

Ya en esa consideración se indica que todo el acercamiento de la estructura de la sociedad capitalista al método de la ciencia natural, el presupuesto social de esa exactitud, es algo muy problemático. Pues si la estructura interna de los «hechos» y la de sus conexiones es por esencia histórica, o sea, se encuentra en un ininterrumpido proceso de transformación, entonces resulta muy discutible la cuestión de cuándo se comete la mayor inexactitud científica: si se comete cuando se captan los «hechos» en forma de completa objetividad y como dominados por leyes de las que hay que tener la seguridad metódica (o la probabilidad al menos) de que ya no valen para esos hechos; o cuando se infieren las consecuencias de esa situación, se considera desde el primer momento críticamente la «exactitud» que del otro modo puede conseguirse y se dirige la atención hacia los momentos en los cuales se expresa realmente esa esencia histórica, esa transformación decisiva.

Pero el carácter histórico de los «hechos» que la ciencia parece captar en esa «pureza» se impone aún de otro modo mucho más cargado de consecuencias. Pues esos hechos, como productos del desarrollo histórico, no sólo se encuentran en constante transformación, sino que *—precisamente en la estructura de su objetividad— son producto de una determinada época histórica: productos del capitalismo*. Consiguientemente, la «ciencia» que reconoce como fundamento de la factualidad científicamente relevante el modo como esos hechos se dan inmediatamente, y su forma de objetividad como punto de partida de la conceptualización científica, se sitúa simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, y acepta la esencia, la estructura objetiva y las leyes de ésta, de un modo acrítico, como fundamento inmutable de la «ciencia». Para poder avanzar desde esas «cosas» hasta las cosas en el sentido verdadero de la palabra hay que penetrar con la mirada su

condicionamiento histórico como tal, hay que abandonar el punto de vista para el cual están inmediatamente dadas: los mismos hechos en cuestión tienen que someterse a un tratamiento histórico-dialéctico. Pues, como dice Marx,²⁶ «la configuración ya cuajada de las relaciones económicas, tal como se muestra en la superficie, en su existencia real y por tanto también en las representaciones con las cuales los portadores y agentes de esas relaciones intentan aclarárselas, son muy distintas de su estructura nuclear interna, esencial, pero oculta, y del concepto que le corresponde, y hasta son en la práctica la inversión contrapuesta de esa estructura». Así pues, para captar adecuadamente las cosas hay que empezar por captar clara y precisamente esa diferencia entre su existencia real y su estructura nuclear interna, entre las representaciones formadas sobre ellas y sus conceptos. Esa diferenciación es el primer presupuesto de una consideración realmente científica, la cual, según las palabras de Marx,²⁷ «sería superflua si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran de modo inmediato». Por eso lo que importa es, por una parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma *necesaria* de manifestarse. Esta forma es necesaria a consecuencia de la esencia histórica de los fenómenos, a consecuencia de su génesis ocurrida en el terreno de la sociedad capitalista. Esta doble determinación, ese reconocimiento y esa superación simultáneos del ser inmediato, es precisamente la relación dialéctica. La estructura conceptual interna del *Capital* opone precisamente en este punto las mayores dificultades para los lectores superficiales, presos en las formas intelectuales del desarrollo capitalista de un modo acrítico. Pues, por una parte, la exposición exacerba precisamente el carácter capitalista de todas las formas económicas, produce un medio intelectual en el cual esas

26 *Kapital* [Capital], III. I. 188. Análogamente *ibid*, 21, 297, etc. Esta distinción entre la existencia (que se descompone en los momentos dialécticos de la apariencia, el fenómeno y la esencia) y la realidad procede de la lógica de Hegel. Lamentablemente no podemos discutir aquí lo intensamente que descansa en esas distinciones toda la formación de conceptos del *Capital*. También la distinción entre representación y concepto procede de Hegel.

27 *Kapital* [Capital], III. II, 352.

formas se manifiestan de un modo puro, porque la sociedad se describe del modo que «corresponde a la teoría», es decir, completamente y puramente penetrada por las formas capitalistas, como sociedad compuesta sólo por capitalistas y proletarios. Pero, por otra parte, en cuanto que ese tipo de consideración muestra algún resultado, en cuanto que ese mundo apariencial parece cuajar en teoría, el resultado así conseguido se disuelve en seguida como mera apariencia, como reflejo invertido de invertidas situaciones, reflejo que no es «sino la expresión consciente del movimiento aparente».

El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social. Este conocimiento parte de las determinaciones naturales, inmediatas, puras, simples (en el mundo capitalista), recién caracterizadas, para avanzar desde ellas hasta el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción intelectual de la realidad. Esta totalidad concreta no está en modo alguno inmediatamente dada al pensamiento. «Lo concreto es concreto», dice Marx,²⁸ «porque es la concentración de muchas determinaciones, o sea, unidad de lo múltiple». El idealismo sucumbe en este punto a la ilusión que consiste en confundir ese proceso mental de reproducción de la realidad con el proceso de construcción de la realidad misma. Pues «en el pensamiento aparece como proceso de composición, como resultado, no como punto de partida, aunque es el punto de partida real, y por tanto también el punto de partida de la intuición y de la representación». El materialismo vulgar, por el contrario —por más modernamente que se disfraza con Bernstein y otros—, se contenta con la reproducción de las determinaciones simples inmediatas de la vida social. Cree ser particularmente «exacto» al aceptar sin más, sin ulterior análisis y sin síntesis para lograr la totalidad concreta, esas determinaciones, al mantenerlas en su abstracto aislamiento sin explicarlas más que por medio de leyes abstractas, no referidas a la totalidad concreta: «La grosería y la falta de conceptos consisten precisamente», dice

28 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XXXVI.

Marx,²⁹ «en interreferir casualmente lo que va orgánicamente junto, poniéndolo en una mera conexión de la reflexión».

La grosería y la falta de concepto de tales conexiones meramente reflexivas consisten ante todo en que mediante ellas se oscurece el carácter histórico, perecedero, de la sociedad capitalista, haciendo que las determinaciones aparezcan como atemporales, eternas categorías comunes a todas las formas de sociedad. Este hecho se manifestó del modo más craso en la economía vulgar burguesa, pero también el marxismo vulgar procedió pronto por los mismos caminos. En cuanto que se resquebrajó el método dialéctico y, con él, el dominio metódico de la totalidad sobre los momentos singulares: en cuanto que las partes dejaron de hallar su verdad y su concepto en el todo, y, en vez de ello, el todo se eliminó, por acientífico, de la consideración, o se redujo a mera «idea» o «suma» de las partes, la conexión meramente reflexiva de las partes aisladas apareció necesariamente como ley atemporal de toda sociedad humana. Pues la sentencia de Marx³⁰ «las relaciones de producción de toda sociedad constituyen un todo» es el punto de partida metódico y la clave misma del conocimiento *histórico* de las relaciones sociales. En efecto: toda categoría individual y aisladamente tomada puede pensarse y tratarse —aislada así— como categoría siempre presente en todo el desarrollo social. (Y si no se encuentra en una determinada sociedad, basta con declarar que se trata de una «excepción» que confirma la regla.) La verdadera diferencia entre los estadios de la evolución social se manifiesta menos clara e inequívocamente en las transformaciones sufridas por esos momentos parciales individuales y aislados que en las transformaciones experimentadas por *su función* en el proceso total de la historia, su relación con el todo de la sociedad.

3

Esta consideración dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja, aparentemente, de la realidad inmediata que la realidad parece tan «acientíficamente» construida, es verdaderamente el único método que

29 *Ibid.*, XIX. También la categoría de la conexión de la reflexión procede de la lógica de Hegel.

30 *Elend der Philosophie* [Misericia de la filosofía, edición alemana], 91.

permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad.³¹ La verdad de esta concepción no se manifiesta, empero, con toda claridad más que situando en el centro de nuestra atención el sustrato real, material, de nuestro método, la sociedad capitalista con sus internos antagonismos entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. El método de las ciencias de la naturaleza, ideal metódico de toda ciencia de la reflexión y de todo revisionismo, no conoce en su material contradicciones ni antagonismos. Pues cuando, a pesar de todo, se produce alguna contradicción entre las diversas teorías, ello se interpreta como signo de que el estadio del conocimiento conseguido hasta el momento no es satisfactorio. Las teorías que parecen contradecirse tienen que encontrar sus límites precisamente en esas contradicciones, y, por tanto, tienen que modificarse, subsumirse bajo teorías más generales en las que desaparezcan definitivamente las contradicciones. En cambio, esas contradicciones no son, para la realidad social, signo de que la captación de la realidad es insuficientemente científica, sino que *pertenecen más bien inseparablemente a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista*. En el conocimiento del todo no se superan de tal modo que *dejen* de ser contradicciones. Al contrario: se conciben como contradicciones necesarias, como fundamento antagónico de ese orden de la producción. Cuando la teoría, como conocimiento de la realidad, muestra una vía para la superación de esas contradicciones, lo hace mostrando las *tendencias reales* del proceso de desarrollo social que están llamadas a superar esas contradicciones en la realidad social, de un modo *real*, en el curso ulterior del proceso social.

La misma pugna entre el método dialéctico y el método «crítico» (o materialista vulgar, o machista, etc.) es, desde este punto de vista, un problema social. El ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, el cual, aplicado a la naturaleza se limita a servir al progreso de la

31 Querriamos llamar la atención de los lectores más profundamente interesados por cuestiones metódicas sobre el hecho de que también en la lógica de Hegel la cuestión de la relación del todo con las partes constituye la transición dialéctica de la existencia a la realidad, a propósito de lo cual hay que observar que la cuestión, también allí tratada, de la realidad de lo interno con lo externo es asimismo un problema de totalidad. *Werke* [Obras de Hegel], IV, 150 ss. (Las citas de la *Lógica* proceden todas de la 2.^a edición.)

ciencia, resulta ser, aplicado al desarrollo social, un arma ideológica de la burguesía. Es vital para la burguesía entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y determinado pura durar eternamente por obra de leyes eternas de la naturaleza y de la razón; y, por otra parte, estimar las inevitables contradicciones no como propias de la esencia de ese orden de la producción, sino como meros fenómenos superficiales, etc. El método de la economía clásica ha nacido de esas necesidades ideológicas, pero también encuentra su límite como ciencia en la estructura de la realidad social, en el carácter antagónico de la producción capitalista. Cuando un pensador de la talla de Ricardo niega, por ejemplo, la «necesidad de una ampliación del mercado con el ampliarse de la producción y la acumulación del capital» lo hace (por supuesto que de un modo inconsciente, desde el punto de vista psicológico) para no tener que reconocer la necesidad de las crisis en las cuales se manifiesta del modo más craso el antagonismo de la producción capitalista, para no tener que reconocer «que el modo de producción burgués implica una limitación del libre despliegue de las fuerzas de producción».³² Ciertamente que lo que en casos así ocurría aún de buena fe pasa a ser en la economía vulgar apología consciente e hipócrita de la sociedad burguesa. El marxismo vulgar, al esforzarse por eliminar consecuentemente de la ciencia proletaria el método dialéctico, o por refinarlo, al menos, «críticamente», llega, lo quiera o no, a los mismos resultados. Así le ocurre –tal vez del modo más grotesco– a Max Adler, que desea separar críticamente la dialéctica como método, como movimiento del pensamiento, de la dialéctica del ser, entendida como metafísica, y llega, como culminación de la «crítica», al resultado que consiste en diferenciar de ambas a la vez la dialéctica como «fragmento de ciencia positiva», que «es aquello en lo que principalmente se está pensando cuando en el marxismo se habla de dialéctica real». Esta dialéctica, que según él debería llamarse, más acertadamente, «antagonismo», «se limita a registrar una contraposición que existe entre los intereses propios del individuo y las formas sociales por las cuales se encuentran constreñidos».³³ Con eso, en primer lugar, el antagonismo económico objetivo que se

32 Marx, *Theorien über den Mehrwert* [Teorías de la plusvalía], II. II, 305-309.

33 *Marxistische Probleme* [Problemas marxistas], 77.

manifiesta en *las luchas de clases* se disipa en la forma de un conflicto entre el *individuo y la sociedad*, en base al cual es imposible entender en su necesidad el origen, la problemática y la caducidad de la sociedad capitalista, con el resultado –también se quiera o no se quiera– de una vuelta a la filosofía kantiana de la historia. En segundo lugar, también se fija así la estructura de la sociedad burguesa como forma universal de la sociedad como tal. Pues el problema central subrayado por Max Adler, el problema de la real «dialéctica o, por mejor decir, antagonismo», no es sino una de las formas típicas por las cuales llega a expresarse ideológicamente el carácter antagonístico de la sociedad capitalista. Mas, por lo que hace a la esencia de la cosa, es indiferente que esa eternización del capitalismo se consiga a partir de la base económica o a partir de formaciones ideológicas, con ingenua despreocupación o con refinamiento crítico.

De este modo se pierde, con la recusación o la debilitación del método dialéctico, la cognoscibilidad de la historia. Con esto no se trata de afirmar la imposibilidad de describir más o menos precisamente y sin ayuda del método dialéctico personalidades, épocas, etc., de la historia. Lo que ocurre es que de ese modo es imposible la captación de la historia como *proceso unitario*. (En la ciencia burguesa esa imposibilidad se manifiesta, por una parte, en la forma de construcciones históricas sociológicas abstractas, del tipo Comte-Spencer, cuyas contradicciones internas han sido convincentemente, expuestas por la moderna teoría burguesa de la historia, especialmente por Rickert; y, por otra parte, en la forma de la exigencia de una «filosofía de la historia» cuya relación con la realidad histórica vuelve a presentarse como un problema metódicamente irresoluble.) La contraposición entre la descripción de una parte de la historia y la descripción de la historia como proceso unitario no es, por lo demás, una diferencia de alcance, como, por ejemplo, la diferencia entre historia especial e historia universal, sino una contraposición metódica, una contraposición de puntos de vista. La cuestión de la captación unitaria del proceso histórico se presenta necesariamente en el tratamiento de cada época, de cada campo parcial, etc. En este punto se evidencia la significación decisiva de la consideración dialéctica de la totalidad. Pues es perfectamente posible conocer y describir muy correctamente en lo esencial un acaecimiento histórico sin ser por ello capaz de entenderse ese acontecimiento como lo que realmente es, según su

función en el todo histórico al que pertenece, o sea, sin conceptualarlo en la unidad del proceso histórico. La actitud de Sismondi³⁴ respecto del problema de las crisis es un ejemplo característico. Sismondi ha fracasado, en última instancia, porque, aunque reconoció acertadamente las tendencias evolutivas inmanentes de la producción y de la distribución, sin embargo, por haber quedado preso en las formas de objetividad capitalistas a pesar de su aguda crítica del capitalismo, ha tenido que entender esas tendencias como complejos dinámicos independientes unos de otros, «sin entender que las relaciones de distribución no son más que las de producción *sub alia specie*». De tal modo que Sismondi tiene al final la misma fortuna de la falsa dialéctica de Proudhon: «trasforma los diversos fragmentos parciales de la sociedad en otras tantas sociedades sustantivas».³⁵

Lo repetimos, pues: la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad. La forma apariencial de su independencia, de su legalidad propia, poseída por esos momentos en el orden de producción capitalista, se revela como mera apariencia sólo en la medida en que ellos mismos entran en una relación dinámico-dialéctica. Y se entienden como momentos dialéctico-dinámicos de un todo igualmente dialéctico-dinámico. «El resultado al que llegamos», dice Marx,³⁶ «no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que todos ellos son miembros de una totalidad, diferencias dentro de una unidad... Así pues, una determinada forma de la producción determina también formas determinadas de consumo, distribución e intercambio, y *determinadas relaciones entre los diversos momentos*... Hay interacción entre los diversos momentos. Así ocurre en cualquier todo orgánico».

Pero tampoco es posible contentarse con la categoría de interacción. Si la interacción se entendiera como mera acción causal recíproca entre dos objetos por lo demás inmutables, no sería posible acercarse ni un paso más al conocimiento de la realidad social respecto de lo conseguido por las cadenas causales unívocas del materialismo vul-

34 *Theorien über den Mehrwert* [Teorías de la plusvalía], III. 55, 93-94.

35 *Elend der Philosophie* [Misericia de la filosofía, ed. alemana], 92.

36 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XXXIV.

gar (o las relaciones funcionales del machismo, etc.). También hay interacción cuando, por ejemplo, una bola de billar en reposo recibe el choque de otra que se mueve; la primera se pone en movimiento, la segunda se desvía a causa del choque, etc. La interacción de que aquí se trata tiene que rebasar la influenciación recíproca entre *objetos por lo demás inmutables*. Y la rebasa precisamente en su referencia al todo: la relación al todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto del conocimiento; toda alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación de la relación al todo, y, por tanto, como transformación de la forma misma de la objetividad.³⁷ Marx ha formulado claramente esta idea en innumerables lugares de sus obras. Cito sólo uno de los pasos más conocidos³⁸: «Un negro es un negro. Sólo en determinadas circunstancias se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar el algodón. Sólo en determinadas circunstancias se convierte en capital. Arrancada de esas circunstancias es tan escasamente capital como el oro por sí mismo dinero, o como el azúcar precio del azúcar». Esa constante transformación de las formas de objetividad de todos los fenómenos sociales en su ininterrumpida interacción dialéctica, el origen de la cognoscibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad *determinada* en la que funciona, es lo que hace a la consideración dialéctica de la totalidad –y a ella sola– capaz de concebir la *realidad como acaecer social*. Pues sólo en este momento las formas fetichistas de objetividad que produce necesariamente el modo de producción capitalista se disuelven en una apariencia de reconocida necesidad, pero apariencia al fin. Sus conexiones de la reflexión, sus «leyes», nacidas, por supuesto, necesariamente de ese suelo, pero encubridoras de las conexiones reales de los objetos, se manifiestan entonces como representaciones necesarias de los agentes del orden de producción capitalista. Son, pues, objetos del conocimiento, pero el objeto conocido en ellas y por

37 El oportunismo de Curnow, especialmente refinado, se manifiesta en el hecho de que –a pesar de su profundo conocimiento de los escritos de Marx– transforma imperceptiblemente el concepto del todo (totalidad) en el de «suma», con lo que se suprime toda relación dialéctica. Cfr. *Die marxische Geschichts-, Gesellschafts- und Staatsbeorie* [La teoría marxista de la historia, la sociedad y el estado], II, 155-157.

38 *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital], 24-25.

ellas no es el orden mismo de producción capitalista, sino la ideología de la clase dominante en él.

Sólo el desgarramiento de ese velo posibilita el conocimiento histórico. Pues las determinaciones reflexivas de las formas fetichistas de objetividad tienen precisamente la función de presentar los fenómenos de la sociedad capitalista como esencialidades suprahistóricas. El conocimiento de la objetividad real de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el de su función real en el todo histórico constituyen así un acto indiviso de conocimiento. Esta unidad se rompe por obra del punto de vista pseudocientífico. Así, por ejemplo, sólo el método dialéctico ha posibilitado el conocimiento —fundamental para la economía— de la diferencia entre el capital constante y el capital variable; la economía clásica no consiguió rebasar la distinción entre capital fijo y capital circulante. Y esa incapacidad no fue casual. Pues «el capital variable no es sino una particular forma de presentarse el fondo de alimentos o de trabajo que necesita el trabajador para su mantenimiento y reproducción, fondo que, en todos los sistemas, tiene que producir y reproducir la producción social. El fondo de trabajo le fluye al trabajador siempre en la forma de medios de pago de su trabajo, porque su propio producto se aleja siempre de él en la forma de capital... La forma mercantil del producto y la forma dineraria de la mercancía disfrazan la transacción».³⁹

Esa función encubridora de la realidad que tiene la apariencia fetichista y que rodea todos los fenómenos de la sociedad capitalista llega empero más allá, no se limita a ocultar el carácter histórico, transitorio, pasajero de esa sociedad: *esa* ocultación es posible sólo porque todas las formas de objetividad en las que necesariamente se presenta de modo inmediato el mundo circundante al hombre de la sociedad capitalista, ante todo las categorías económicas, ocultan también su esencia en cuanto formas de objetividad, categorías de las relaciones entre los hombres, y aparecen en cambio como cosas y relaciones entre cosas. Por eso el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías, tiene que disolver también su solidez cósmica, con objeto de despejar el camino al conocimiento de la realidad. «La economía», dice Engels en su reseña de la *Crítica de la Economía Política* de Marx, «no trata de cosas,

39 *Kapital* [Capital], Hamburg 1941, I, 530.

sino de relaciones entre personas y, en última instancia, entre clases; pero esas relaciones están siempre *vinculadas con cosas, y aparecen como cosas*». ⁴⁰ Llegados a este punto se aprecia por fin que la consideración de totalidad propia del método dialéctico es el conocimiento de la realidad del acaecer social. La relación dialéctica de las partes al todo podía presentarse aún como mera determinación metódica en la cual las categorías que realmente constituyen la realidad social destacaran tan poco como en las determinaciones de la reflexión propias de la economía burguesa: y entonces su superioridad respecto de éstas sería un asunto puramente metodológico. Pero la diferencia es mucho más profunda y de principio. Pues por el hecho de que en cada categoría económica se manifiesta, se lleva a consciencia y a concepto una determinada relación entre los hombres en un determinado estadio de su desarrollo social, puede entenderse el movimiento de la sociedad humana misma según sus leyes internas, como producto de los hombres mismos y como producto de fuerzas que, aunque nacidas de sus relaciones, se han sustraído a su control. Las categorías económicas se hacen así dialéctico-dinámicas en dos sentidos. Se encuentran en viva interacción entre ellas en cuanto categorías «puramente» económicas y posibilitan el conocimiento de cualquier corte diacrónico a través de la evolución social. Y como han nacido de las relaciones humanas y funcionan en el proceso de transformación de las relaciones humanas, la marcha misma del proceso se hace visible en su interrelación con el sustrato real de la eficacia de esas categorías. O sea: la producción y la reproducción de una determinada totalidad económica, cuyo conocimiento es tarea de la ciencia, muta necesariamente en el proceso de producción y reproducción de una determinada sociedad total, rebasando la economía «pura», pero sin tener que apelar a ninguna fuerza trascendente. Marx ha expresado a menudo, clara y tajantemente, ese carácter del conocimiento dialéctico. Así, por ejemplo ⁴¹: «El proceso capitalista de producción, considerado en su conexión, o como proceso de reproducción, no produce, pues, sólo mercancía, ni sólo plusvalía, sino que produce y reproduce la relación capitalista misma: el capitalista por un lado y el trabajador asalariado por otro».

40 Cfr. el artículo «La cosificación y la consciencia del proletariado».

41 *Kapital* [Capital], I, 541.

Ahora bien: ese autoponerse, autoproducirse y autorreproducirse es precisamente la *realidad*. Hegel lo ha visto ya claramente, y lo ha expresado en una forma parecida a la de Marx, aunque todavía demasiado abstracta, equívoca consigo misma y, por lo tanto, muy capaz de provocar equívocos: «Lo que es real es en sí necesario», dice en su *Filosofía del Derecho*.⁴² «La necesidad consiste en que el todo se dirima en las diferencias del concepto, y en que lo dirimido dé una determinación firme y persistente, que no tiene la firmeza de lo muerto, sino que se produce constantemente a sí misma en la disolución». Pero precisamente aquí, cuando se expresa claramente el profundo parentesco del materialismo histórico con la filosofía de Hegel en el problema de la realidad, en la función de la teoría como *autoconocimiento de la realidad*, hay que aludir en seguida —aunque sea con pocas palabras— a la diferencia, no menos decisiva, entre ambos. El punto de separación es también el problema de la realidad, el problema de la unidad del proceso histórico. Marx reprocha a Hegel (y aún más a sus sucesores, cada vez más deudores de Fichte y de Kant) el no haber superado realmente la dualidad de pensamiento y ser, de teoría y práctica, de sujeto y objeto; el que su dialéctica —en cuanto dialéctica interna, real, del proceso histórico— sea mera apariencia; el que precisamente en el punto decisivo no haya rebasado a Kant; el que su conocimiento lo sea meramente *acerca de* una materia carente en sí de esencia, y no-autoconocimiento *de esta* materia, de la sociedad humana. «Ya en Hegel», dicen las frases decisivas de esa crítica,⁴³ «el espíritu absoluto de la historia no recibe propiamente su material ni su correspondiente expresión sino en la filosofía. El filósofo aparece como mero órgano en el cual el espíritu absoluto, que hace la historia, llega luego a consciencia, una vez que el movimiento ha discurrido. La intervención del filósofo en la historia se reduce a ésa su consciencia *a posteriori*, pues el espíritu absoluto produce de modo inconsciente el movimiento real. El filósofo llega, pues, *post festum*». Hegel hace pues que «el espíritu absoluto realice la historia sólo aparentemente... Pues como el espíritu absoluto no llega a consciencia sino *post festum*,

42 Apéndice a § 270. *Philosophische Bibliothek*, 354.

43 *Nachlass* [Póstumos], II, 187.

en el filósofo, y en la forma de creador espíritu del mundo, su fabricación de la historia no existe sino en la consciencia, en la opinión y la representación de los filósofos, sólo en la imagen especulativa». La actividad crítica del joven Marx ha liquidado definitivamente esa hegeliana mitología del concepto.

Pero no es casual que la filosofía frente a la cual avanza Marx hacia su «autoentendimiento» sea ya un movimiento involutivo del hegelianismo hacia Kant, un movimiento que utiliza las oscuridades y las internas inseguridades del mismo Hegel para extirpar del método los elementos revolucionarios, y armonizar sus contenidos reaccionarios, la reaccionaria mitología del concepto, los restos de escisión contemplativa de pensamiento y ser, con la homogénea filosofía reaccionaria de la Alemania de la época. Al recoger la parte del método de Hegel que apunta al futuro, la dialéctica, como conocimiento de la realidad, Marx no sólo se ha separado tajantemente de los sucesores de Hegel, sino que ha escindido d propio tiempo la filosofía de Hegel mismo. Marx ha llevado hasta el extremo, con suma consecuencia, la tendencia histórica implícita en la filosofía de Hegel, ha transformado radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado en problemas históricos, mostrando concretamente y haciendo metódicamente fecundo el sustrato real del desarrollo histórico. Con esa vara de medir que él mismo descubrió y promovió metódicamente se ha medido la filosofía de Hegel, y no ha dado la medida. Los restos mitologizantes de los «valores eternos», eliminados por Marx de la dialéctica, se encuentran propiamente en el mismo plano de la filosofía de la reflexión, contra la que Hegel ha luchado violenta y encarnizadamente durante toda su vida, movilizándolo todo su método filosófico, el proceso y la totalidad concreta, la dialéctica y la historia. La crítica de Marx a Hegel es, pues, la continuación y elaboración directas de la crítica que Hegel mismo había dirigido contra Kant y Fichte.⁴⁴ Así nació, por un lado, el método dialéctico de Marx como

44 No puede sorprender el que Cunow, precisamente en este punto en que Marx ha superado radicalmente a Hegel, intente corregir a Marx mediante un Hegel kantianamente interpretado. Contrapone a la concepción puramente histórica del estado, que es la de Marx, el estado hegeliano como «valor eterno», cuyos «defectos», lo cual significa sus funciones como instrumento de la opresión clasista, deben entenderse sólo como «cosas históricas», «las cuales no deciden de la esencia, la determinación y la finalidad del estado». El hecho de que (para Cunow) Marx se

continuación consecuente de aquello a lo que Hegel mismo había aspirado, pero sin conseguirlo concretamente. Mientras que, por el otro lado, quedó el cuerpo muerto del sistema escrito hegeliano, como pasto de filólogos y fabricantes de sistemas.

Pero el punto de separación es la realidad. Hegel no consiguió llegar hasta las verdaderas fuerzas motoras de la historia. En parte porque en la época de la constitución de ese sistema dichas fuerzas no estaban aún visibles de modo suficientemente claro. Razón por la cual se vio obligado a ver en las naciones y en su consciencia (cuyo sustrato real no ha sido nunca penetrado por Hegel en su contenido heterogéneo, sino mitologizado en la forma del «espíritu nacional»⁴⁵) los auténticos portadores del desarrollo histórico. Y en parte porque él mismo –pese a la energía de sus contrarias tendencias– quedó preso en el punto de vista platónico-kantiano, en la duplicidad de pensamiento y ser, de forma y materia. Aunque sin duda ha sido el verdadero descubridor de la significación de la totalidad concreta, y aunque su pensamiento se orientó siempre a la superación de toda abstracción, sin embargo, la materia quedó siempre inficionada para él, de modo auténticamente platónico, por «la marcha de la determinación». Y esas tendencias contrapuestas y pugnaces entre sí no pudieron llegar a clarificación intelectual en su sistema. Muy a menudo aparecen las unas junto a las otras sin mediaciones, contradictoria y desequilibradamente, y el (aparente) equilibrio definitivo que encontraron en el sistema mismo tuvo consecuentemente que orientarse más hacia el pasado que hacia el futuro.⁴⁶ No es nada sorprendente que la ciencia burguesa haya

quede en este punto por detrás de Hegel se debe a que considera esta cuestión «políticamente, no desde el punto de vista del sociólogo» (*loc. cit.*, I, 308). Como se ve, toda la superación de la filosofía hegeliana es letra muerta para los oportunistas: cuando no recaen en el materialismo vulgar o en el kantismo, utilizan los contenidos reaccionarios de la filosofía hegeliana del estado para eliminar del marxismo la dialéctica revolucionaria y eternizar intelectualmente la sociedad burguesa.

45 *Volksgeist*. (T.)

46 Es muy característica a este propósito la actitud de Hegel respecto de la economía (*Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], § 189). Hegel percibe claramente su problema metódico básico como problema de la casualidad y la necesidad (de modo muy parecido al de Engels, *Ursprung* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 183-184, *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 44). Pero es incapaz de descubrir la significación básica del sustrato material de la economía, la relación de los hombres entre sí; para él la economía

destacado muy pronto ese aspecto de Hegel precisamente como el esencial, y que lo haya desarrollado. Pero precisamente con eso se ocultó casi completamente, incluso para marxistas, el núcleo revolucionario de su pensamiento.

La mitología del concepto es siempre expresión intelectual del hecho de que los hombres no han conseguido captar un dato básico de su existencia, de cuyas consecuencias no pueden defenderse. La incapacidad de penetrar en el objeto mismo cobra entonces, como expresión intelectual, la idea de unas fuerzas motoras trascendentes que construyen y configuran de una manera mitológica la realidad, la relación entre los objetos, nuestras relaciones con ellos, su transformación en el proceso histórico. Al descubrir Marx y Engels «la producción y la reproducción de la vida como el momento en última instancia determinante de la historia», han conseguido finalmente la posibilidad y la perspectiva adecuadas para romper con toda mitología. El espíritu absoluto de Hegel ha sido la última de esas magníficas formas mitológicas, una forma en la que ya se expresaban el todo y su movimiento, aunque sin consciencia de su ser real. Cuando en el materialismo histórico cobra su forma «razonable» la razón «que siempre ha existido, aunque no siempre en la forma razonable»,⁴⁷ gracias al descubrimiento de su verdadero sustrato, del fundamento a partir del cual la vida humana puede realmente llegar a ser consciente de sí misma, entonces se realiza el programa de la filosofía de la historia de Hegel, aunque precisamente en una destrucción de la doctrina hegeliana. A diferencia de la naturaleza, en la cual, subraya Hegel,⁴⁸ «la transformación es un círculo, la repetición de lo igual», «en la historia la transformación no procede sólo en la superficie, sino en el concepto. Es el concepto mismo el rectificado».⁴⁹

queda en «hormigueo de arbitrariedad», y sus leyes le parecen tener un «parecido con el sistema planetario», *loc. cit.*, 336.

47 Engels, carta a J. Bloch, 21-IX-1890. *Dokumente des Sozialismus*, II, 71.

48 *Nachlass* [Póstumos], I, 381.

49 *Die Vernunft der Geschichte* [La Razón de la Historia], Philosophische Bibliothek, 1, 133-134.

Sólo en este contexto puede remitir más allá de lo meramente teórico y convertirse en una cuestión de la práctica el punto de partida del materialismo dialéctico: «no es la consciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, a la inversa, su ser social determina su consciencia». Pues sólo en este punto, cuando el núcleo del ser se ha revelado como *acaecer social*, puede aparecer el ser como producto —hasta ahora, por supuesto, inconsciente— de la actividad humana, y esa actividad misma, a su vez, como elemento decisivo de la transformación del ser. Las puras relaciones naturales, o las formas sociales mistificadas como si fueran relaciones naturales, se contraponen al hombre como datos fijos, ya terminados, esencialmente inmutables, cuyas leyes él puede a lo sumo aprovechar, pero sin conseguir nunca transformarlas. Por otra parte, esa concepción del ser recluye la posibilidad de la práctica dentro de la consciencia individual. La práctica se convierte en forma de actividad del individuo aislado: en ética. El intento de Feuerbach de superar a Hegel fracasó precisamente en este punto: Feuerbach se ha detenido ante el individuo aislado de la «sociedad civil», igual que el idealismo alemán y mucho más que Hegel.

La exigencia de Marx de entender la «sensibilidad», el objeto, la realidad, como actividad sensible humana⁵⁰ significa una toma de consciencia del hombre acerca de sí mismo como ser social, acerca del hombre como sujeto y simultáneamente objeto de *acaecer* histórico-social. El hombre de la sociedad feudal no podía hacerse consciente de sí mismo como ser social porque sus relaciones sociales poseían aún en muchos aspectos un carácter como natural, porque la sociedad misma en su totalidad estaba demasiado poco unitariamente organizada, y abarcaba en su unidad demasiado escasamente todas las relaciones entre los hombres para poder presentarse en la consciencia como *la* realidad del hombre. (La cuestión de la estructura y la unidad de la sociedad feudal no tiene que examinarse aquí.) La sociedad burguesa consume ese proceso de *per-socialización* de la sociedad. El capitalismo derriba todas las barreras que separan espacio-temporalmente los diversos países y territorios, igual que los tabiques jurídicos de la estratificación estamental. En su mundo de la

50 *Feuerbach*, 61-64.

igualdad formal de todos los hombres desaparecen aceleradamente las relaciones económicas que han regulado inmediatamente el intercambio entre el hombre y la naturaleza. El hombre se hace ser social en el más pleno sentido de la palabra. Y la sociedad llega a ser *la* realidad para el hombre.

De este modo el conocimiento de la sociedad como realidad no es posible más que sobre la base del capitalismo, de la sociedad burguesa. Pero la clase que se presenta como portadora histórica de esa transformación, la burguesía, consume ésta su función de un modo todavía inconsciente; las fuerzas sociales que ella misma ha desencadenado, las fuerzas que, por su parte, la han llevado a ella misma al poder, se le contraponen como una segunda naturaleza, aunque con menos alma y menos penetrable que en el caso del feudalismo.⁵¹ Sólo con la aparición del proletariado se consume el conocimiento de la realidad social. Y ese conocimiento se consume al descubrir el punto de vista de clase del proletariado, punto a partir del cual se hace visible el todo de la sociedad. Precisamente porque para el proletariado es una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte, conseguir completa claridad acerca de su situación de clase; precisamente porque sus acciones tienen como presupuesto inevitable ese conocimiento; precisamente por eso han nacido con el materialismo histórico la doctrina «de las condiciones de la liberación del proletariado» y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo social. La unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento.

Pues la vocación y la autoridad para elevar la evolución de la humanidad a un estadio superior se basan, como ya rectamente observó Hegel⁵² (aunque refiriéndose todavía a las naciones), en que esos «estadios de la evolución están dados como *principios inmediatos naturales*» «cuya realización... se confía» al pueblo (esto es, a la clase) «a la que corresponde un momento así como principio *naturab*». Marx ha

51 Acerca de las causas de esta situación cfr. el artículo «Consciencia de clase».

52 *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], §§ 346-347; *loc. cit.*, 273.

concretado esa idea⁵³ de modo completamente claro para el desarrollo social: «Cuando los escritores socialistas atribuyen al proletariado esa función histórico- universal, no lo hacen en modo alguno... porque consideren dioses a los proletarios. Al contrario. El proletariado puede y tiene que liberarse a sí mismo porque en él, cuando está plenamente desarrollado, se consume prácticamente la abstracción de toda humanidad, incluso de la apariencia de humanidad; porque en las condiciones de vida del proletariado se concentran en su más inhumana punta todas las condiciones de vida de la sociedad actual; porque en el proletariado el hombre se ha perdido a sí mismo, pero de tal modo que no sólo cobra consciencia teórica de esa pérdida, sino que se ve además obligado directamente a la cólera contra esa inhumanidad por la constricción imperiosa y absoluta, ya inevitable e imposible de disfrazar, que es la expresión práctica de la necesidad. Pero el proletariado no puede liberarse sin suprimir sus condiciones de vida. Y no puede suprimir sus condiciones de vida sin-suprimir al mismo tiempo *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, las cuales se concentran en su situación». Por todo eso la esencia metódica del materialismo histórico no puede separarse de la «actividad práctico-crítica» del proletariado: ambos son momentos del mismo proceso de desarrollo de la sociedad. Y por eso tampoco el conocimiento de la realidad facilitado por el método dialéctico puede separarse del punto de vista de clase del proletariado. El planteamiento «austromarxista» de la separación metódica entre la «pura» ciencia del marxismo y el socialismo⁵⁴ es un pseudoproblema, como todas las cuestiones análogas. Pues el método marxista, la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado. El abandono de ese punto de vista aparta del materialismo histórico, del mismo modo que su consecución lleva directamente a la lucha del proletariado.

Esta génesis del materialismo histórico a partir del principio vital «inmediato, natural» del proletariado, el hecho de que el conocimiento totalizador de la realidad resulta del punto de vista de clase del proletariado, no significa empero, en modo alguno, que dicho conocimiento,

53 *Nachlass* [Póstumos], II, 133.

54 Hilferding, *Finanzkapital*, VII-IX [El capital financiero].

o la actitud metódica respecto de él, se den al proletariado como clase (y aún menos al proletario individual) de un modo natural e inmediato. Al contrario. El proletariado es, sin duda, el sujeto conocedor de ese conocimiento de la realidad total social. Pero no es sujeto cognoscente en el sentido del método kantiano, en el cual el sujeto se define como aquello que nunca puede ser objeto. No es un espectador neutral de ese proceso. El proletariado no es sólo parte activa y sufriente de ese todo, sino que, además, el ascenso y el desarrollo de su conocimiento, así como su ascenso y su desarrollo mismos en el curso de la historia, son simplemente dos aspectos de un mismo proceso real. No se trata sólo de que la clase misma, partiendo de sus acciones espontáneas, inmediatas, de defensa inmediata desesperada (por ejemplo, la destrucción de máquinas, tomada como ejemplo primitivo de lo más craso), se haya «constituido en clase» muy poco a poco, en constante lucha social. Sino que también la consciencia de la realidad social, de la propia situación de clase, y la dimanante misión histórica, junto con el método de la concepción materialista de la historia, son productos del mismo proceso de desarrollo que el materialismo histórico reconoce adecuadamente y según su realidad por vez primera en la historia.

Con ello queda dicho que la posibilidad del método marxista es un producto de la lucha de clases, exactamente igual que cualquier resultado de naturaleza política o económica. También el desarrollo del proletariado refleja la estructura de la historia de la sociedad, por él descubierta. «Por eso su resultado aparece constantemente como previo, del mismo modo que sus presupuestos aparecen como resultados». ⁵⁵ El punto de vista metódico de la totalidad, lo que hemos aprendido a conocer como problema central, como presupuesto del conocimiento de la realidad, es un producto de la historia en dos sentidos. En primer lugar, ha sido producido por el desarrollo económico que ha producido también al proletariado, por el nacimiento del proletariado mismo (o sea, en un determinado estadio de la evolución social), por la transformación, así consumada, del sujeto y el objeto del conocimiento de la realidad social, que es la posibilidad objetiva formal del materialismo histórico en cuanto conocimiento. Pero, en segundo lugar, esa posibilidad formal se ha convertido en una posi-

55 *Kapital* [Capital], III, II, 408.

bilidad real sólo en el curso del desarrollo del proletariado mismo. Pues la posibilidad de entender el sentido del proceso histórico como algo inmanente, interno al proceso mismo, en vez de atribuirlo a un material en sí ajeno a la sensibilidad, como dación mitologizante o ética de sentido, presupone una consciencia altamente desarrollada del proletariado acerca de su situación, un proletariado ya relativamente muy formado, y, por lo tanto, una larga evolución previa. Éste es el camino que lleva de la utopía al conocimiento de la realidad; el camino que lleva desde las finalidades trascendentes de los primeros grandes pensadores del movimiento obrero hasta la claridad de la Comuna de 1871: que la clase obrera no tiene «ideales que realizar», sino que tiene simplemente que «poner en libertad los elementos de la nueva sociedad»; es el camino que va de la clase «respecto del capital» a la clase «para sí misma».

Con esta perspectiva la separación revisionista entre el movimiento y el objeto final se presenta como recaída en el nivel más primitivo del movimiento obrero. Pues el objetivo final no es un estadio que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de él, independiente del camino que hay que recorrer en algún lugar imprecisado y como «estado del futuro»; sería entonces una situación que podría tranquilamente olvidarse durante la lucha cotidiana, y proclamarse a lo sumo en sermones dominicales como momento sublimador de las preocupaciones de cada día. Tampoco es un «deber-ser», una «idea» coordinada regulativamente al proceso «real». El objetivo final es más bien la *relación al todo* (al todo de la sociedad considerada como proceso) por la cual cobra sentido revolucionario cada momento de la lucha. Una relación interna a cada momento precisamente en su simple y sobria cotidianidad, pero que sólo se hace real por su paso a consciencia, dando así realidad también a cada momento de la lucha cotidiana por obra de la relación, ya manifiesta, al todo, o sea, levantándolo de la mera factualidad, de la mera existencia, a la realidad. Pero tampoco hay que olvidar que todo intento de preservar ese «objetivo final» o «esencia» del proletariado, etc., puro de toda mancha producida en y por la relación con la existencia (capitalista) lleva en última instancia a la misma lejanía respecto de la captación de la realidad, respecto de la «actividad práctico-crítica», y

a la misma recaída en la dualidad utópica de sujeto y objeto, de teoría y práctica, a la que ha conducido el revisionismo.⁵⁶

El peligro práctico de toda concepción dualista de esa naturaleza se manifiesta en que se pierde el momento decisivo y orientador de las *acciones*. Pues en cuanto que se abandona el suelo de la realidad, que sólo puede conquistarse por el materialismo histórico (pero que tiene que ser constantemente reconquistado), en cuanto que uno se queda en el terreno «natural» de la existencia, de la empiria mera, muda y en bruto, el sujeto de la acción y el medio de los «hechos» en el que tiene que desarrollarse la acción de aquel se presentan como principios contrapuestos en separación tajante y sin transiciones. Y tan imposible es imponer a la conexión objetiva de las cosas la voluntad subjetiva, el deseo o la resolución, cuanto posible el descubrir en los hechos mismos un momento orientador de las acciones. Jamás ha habido, ni la habrá, porque no puede darse, una situación en la cual los «hechos» hablen inequívocamente en favor o en contra de una determinada orientación de los actos. Y cuanto más a consciencia se estudien los hechos —en ese aislamiento, o sea, en sus conexiones de la mera reflexión—, tanto menos podrán indicar inequívocamente una dirección determinada. Se entiende sin más que una resolución puramente subjetiva tiene que pulverizarse al chocar con la robustez de las cosas que actúan sin ser comprendidas, con automática «legalidad». De este modo la consideración de la realidad propia del método dialéctico resulta ser la única capaz de mostrar una *orientación* para las acciones, precisamente en el problema práctico. El autoconocimiento subjetivo y objetivo del proletariado en un determinado estadio de su evolución es al mismo tiempo conocimiento del estadio alcanzado en la evolución social. La extrañeza de los hechos entendidos se disipa de este modo en la conexión de la realidad, en la referencia de todos los momentos parciales a sus internas raíces, antes no aclaradas, en el todo: entonces se hacen visibles en esos hechos las tendencias que aspiran al centro de la realidad, a lo que suele llamarse objetivo final. Pero como ese objetivo final no se contrapone al proceso como ideal abstracto, sino como momento de la verdad y de la realidad, pues

56 Cfr. al respecto la polémica de Zinoviev con Guesde y su comportamiento respecto de la guerra en Stuttgart: *Gegen den Strom* [Contra la corriente], 470-471. Ver también el libro de Lenin *El extremismo como enfermedad infantil del comunismo*.

que está dentro del momento concreto como concreto sentido del estadio alcanzado en cada caso, su conocimiento es precisamente conocimiento de la dirección que toman (inconscientemente) las tendencias orientadas al todo; conocimiento de la orientación que, precisamente en el momento dado, ha de determinar concretamente la actuación correcta desde el punto de vista y en interés del proceso total, de la liberación del proletariado.

Pero la evolución social agudiza constantemente la tensión entre el momento parcial y el todo. Precisamente porque el sentido inmanente de la realidad irradia de ella con brillo cada vez más intenso, el sentido del acaecer es cada vez más profundamente inmanente a la cotidianidad, y la totalidad se sume más profundamente en la momentariedad espacio-temporal de los fenómenos. El camino de la consciencia en el proceso histórico no se hace más equilibrado, sino, por el contrario, cada vez más difícil y más cargado de responsabilidad. Por eso la función del marxismo ortodoxo, su superación del revisionismo y del utopismo, no es una resolución de tendencias falsas que pueda conseguirse de una vez, sino una lucha siempre renovada contra el confusionario efecto de formas burguesas de comprensión en el pensamiento del proletariado. Esa ortodoxia no es una guardiana de tradiciones, sino proclamación, siempre vigilante, de la relación del instante presente y de sus tareas con la totalidad del proceso histórico. Y de este modo permanece la vigencia de las palabras del «Manifiesto Comunista», acerca de las tareas de la ortodoxia y de sus portadores, los comunistas: «Los comunistas se distinguen de los demás partidos proletarios *sólo* por el hecho de que, por una parte, destacan y dan validez, dentro de las diversas luchas nacionales de los proletarios, a los intereses de conjunto de *todo* el proletariado, independientes de la nacionalidad, y, por otra parte, porque en los diversos estadios de desarrollo que atraviesa la lucha entre el proletariado y la burguesía representan el interés del *movimiento global*».

Marzo de 1919.

ROSA LUXEMBURG COMO MARXISTA

I

Los economistas nos explican cómo se produce en las circunstancias y relaciones dadas; lo que no nos explican es cómo se producen esas condiciones y relaciones mismas, o sea, el movimiento histórico que les da nacimiento.

Marx, *Miseria de la filosofía*.

Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él, el fundamento de una nueva ciencia. La separación capitalista del productor respecto del proceso total de la producción, la fragmentación del proceso del trabajo en partes que no tienen en cuenta la peculiaridad humana del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen insensatamente, sin plan ni conexión, etc., todo eso tenía que influir profundamente también en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo. Y el elemento básicamente revolucionario de la ciencia proletaria no consiste sólo en contraponer a la sociedad burguesa contenidos revolucionarios, sino también y ante todo en la esencia revolucionaria del método mismo. *El dominio de la de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia.*

Ese principio revolucionario de la dialéctica hegeliana, sin perjuicio de todos los contenidos conservadores del pensamiento de Hegel, fue reconocido varias veces antes de Marx, pero sin que de ese conocimiento pudiera nacer una ciencia revolucionaria. Sólo en el pensamiento de Marx se convierte la dialéctica hegeliana realmente, según las palabras de Herzen, en un «álgebra de la revolución». Pero

no ha llegado a eso por simple efecto de la inversión materialista. En realidad, el principio revolucionario de la dialéctica hegeliana no podía manifestarse en y por esa inversión sino porque se mantuvo la esencia del método, el punto de vista de la totalidad, la consideración de todos los fenómenos parciales como momentos del todo, del proceso dialéctico entendido como unidad de pensamiento e historia. El método dialéctico se orienta en Marx al conocimiento de la sociedad como totalidad. Mientras que la ciencia burguesa atribuye ingenua y realísticamente una «realidad» o, «críticamente», una autonomía a las abstracciones —necesarias y útiles en el marco metodológico de cada ciencia tomada aisladamente— que surgen a consecuencia del aislamiento temático del objeto investigado y a consecuencia de la división del trabajo y de la especialización científica, el marxismo, por su parte, supera esas divisiones al levantarlas y rebajarlas a la condición de momentos dialécticos. El aislamiento abstractivo de los elementos de un amplio campo de investigación o de complejos problemáticos sueltos o de conceptos dentro de un campo de estudio es, obviamente, inevitable. Pero lo decisivo es saber si ese aislamiento es sólo un medio para el conocimiento del todo, o sea, si se inserta en la correcta conexión total que presupone y exige, o si el conocimiento abstracto de las regiones parciales aisladas va a preservar su autonomía y convertirse en finalidad propia. Para el marxismo, pues, no hay en última instancia ninguna ciencia jurídica sustantiva, ni ciencia económica sustantiva, ni historia, etc., sino sólo una única ciencia, unitaria e histórico-dialéctica, del desarrollo de la sociedad como totalidad.

Pero el punto de vista de la totalidad no determina sólo el objeto, sino también el sujeto del conocimiento. La ciencia burguesa considera los fenómenos de la sociedad —consciente o inconscientemente, ingenuamente o por sublimación— siempre desde el punto de vista del individuo.⁵⁷ Y desde el punto de vista del individuo no puede obtenerse ninguna totalidad, sino, a lo sumo, aspectos de un campo parcial, y en la mayoría de los casos sólo elementos fragmentarios,

57 Marx ha mostrado convincentemente, a propósito de las robinsonadas económicas, que eso no es casual, sino que se sigue de la esencia de la sociedad burguesa. *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung* [Contribución a la crítica de la economía política, Introducción], XIII ss.

«hechos» sin conexión o leyes regionales abstractas. La totalidad del objeto no puede ponerse más que cuando el sujeto que lo pone es él mismo una totalidad y, por lo tanto, para pensarse a sí mismo, se ve obligado a pensar el objeto también como totalidad. En la sociedad moderna son exclusivamente *las clases* las que representan como sujetos ese punto de vista de la totalidad. Por eso Marx, al considerar, en el *Capital* especialmente, todo problema desde ese punto de vista, ha corregido a Hegel —en cuyo pensamiento se percibe todavía una oscilación de los puntos de vista entre el «gran individuo» y el abstracto espíritu nacional— aún más resuelta y fecundamente, aunque mucho menos entendido por sus sucesores, que en la cuestión de «idealismo» o «materialismo».

La economía clásica, y aún más sus vulgarizadores, han considerado siempre el desarrollo capitalista desde el punto de vista del *individuo capitalista*, y por eso se han perdido en una serie de contradicciones irresolubles y de pseudoproblemas. En *El Capital* rompe Marx radicalmente con ese método. No porque se ponga a considerar —como un agitador— todo momento, con inmediatez y exclusividad, desde el punto de vista del proletariado. De esa unilateralidad no habría podido nacer más que una nueva economía vulgar con signo contrario, por así decirlo. Sino porque considera los problemas de la entera sociedad capitalista como problemas de las clases que la constituyen, la de los capitalistas y la de los proletarios, tomadas como *totalidades*. No puede ser tarea de estas páginas —que sólo pretenden aludir, a los problemas de método— el estudiar en qué medida toda una serie de cuestiones se pone con eso a una nueva luz, cómo surgen problemas nuevos que la economía clásica no fue siquiera capaz de ver, por no hablar ya de resolver, y cómo muchos de los pseudoproblemas de la economía clásica se disuelven en una nada. Lo único que importa aquí es indicar claramente los dos presupuestos de un manejo veraz, no jugueteón, del método dialéctico, sin ese vicio de, los epígonos de Hegel; llamar la atención, pues, sobre la exigencia de totalidad, como objeto puesto y como sujeto que pone.

II

La obra principal de Rosa Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals* [La acumulación del capital], recoge el problema en ese punto, luego de decenios de vulgarización del marxismo. Esa trivialización del marxismo, su deformación para dar de él «cientificidad» burguesa, tuvo su expresión primera, clara y abierta en el escrito de Bernstein *Voraussetzungen des Sozialismus* [Presupuestos del socialismo]. No es de ninguna manera casual que el capítulo de ese libro que empieza con el ataque al método dialéctico en nombre de la «ciencia» exacta termine con una acusación de blanquismo contra Marx. No es casual, pues en el momento en que se abandona el punto de vista de la totalidad, el punto de partida y el objetivo, el presupuesto y la exigencia del método dialéctico; en el momento en que la revolución no se concibe como momento del proceso, sirio como acto aislado, separado del desarrollo global, en ese momento el principio revolucionario de Marx tiene que parecer una recaída en el período primitivo del movimiento obrero, en el blanquismo. Y si cae el principio de la revolución entendido como consecuencia del dominio categorial de la totalidad, entonces se descompone todo el sistema del marxismo. La crítica de Bernstein es demasiado oportunista incluso como oportunismo para atreverse a manifestar a este respecto todas sus consecuencias.⁵⁸

Pero la marcha dialéctica de la historia, que es lo que principalmente intentaron extirpar del marxismo, ha impuesto también aquí a los oportunistas las consecuencias necesarias. La evolución económica de la época imperialista ha imposibilitado cada vez más los ataques aparentes al sistema capitalista, el análisis «científico» de sus fenómenos, considerados aisladamente en interés de la «ciencia objetiva y exacta». No sólo había que decidirse políticamente acerca de si se estaba a favor o en contra del capitalismo, sino que también había que tomar una decisión teórica. Y ésta era del siguiente tenor: o bien considerar de un modo marxista la evolución conjunta de la sociedad como una totalidad, y entonces dominar teórica y prácticamente el

58 El mismo Bernstein lo reconoce, por lo demás. «Sólo que en la práctica», escribe, «y por consideración de las necesidades agitatorias del partido, no inferí siempre las últimas consecuencias de mis proposiciones críticas». *Voraussetzungen* [Presupuestos], IX ed., 260.

fenómeno del imperialismo, o bien evitar ese dominio limitándose a la investigación científico-especializada de momentos aislados del fenómeno. El punto de vista monográfico es el que de manera más infalible cierra el horizonte propio del problema cuya vista aterrorizó a toda la socialdemocracia ya oportunista. Descubriendo «leyes de validez atemporal» para casos singulares y obteniendo descripciones «exactas» de terrenos aislados, la socialdemocracia desdibujó la distinción entre el imperialismo y el período anterior. Ella se encontraba en el capitalismo «en general», cuya existencia, correspondiendo cada vez más en su opinión a la esencia de la razón humana, le pareció tan «natural» como a Ricardo y a sus sucesores; los economistas vulgares.

Sería un planteamiento no marxista ni dialéctico el preguntarse, como punto de partida de la investigación, si el oportunismo práctico ha provocado esa recaída en la metodología de los economistas vulgares o si se tiene la relación causal inversa. Para el tipo de consideración propio del marxismo, ambas tendencias van juntas y constituyen el ambiente social de la situación de la socialdemocracia antes de la guerra, el ambiente que explica las pugnas teóricas suscitadas por la *Acumulación del capital* de Rosa Luxemburg.

Pues la discusión, dirigida por Bauer, Eckstein, etc., no se centró entorno a la cuestión de si la solución del problema de la acumulación del capital propuesta por Rosa Luxemburg era materialmente verdadera o falsa. En vez de eso se discutió acerca de si el tema constituía propiamente un problema, y el resultado fue la categórica negativa de que hubiera un problema real. Esto es perfectamente comprensible, e incluso necesario, desde el punto de vista de la economía vulgar. Pues si la cuestión de la acumulación se trata, por una parte, como problema aislado de la economía y, por otra, desde el punto de vista del capitalista individual, entonces está claro que la cuestión no constituye de hecho problema alguno.⁵⁹

La recusación del problema mismo tiene mucho que ver con el hecho de que los críticos de Rosa Luxemburg pasaron por alto precisamente la parte decisiva del libro («Las condiciones históricas de la acumulación») y plantearon consecuentemente el problema de la forma siguiente: si las fórmulas de Marx, basadas en el fundamento

59 Rosa Luxemburg prueba irrefutablemente este hecho en su respuesta, especialmente contra su crítico más serio, Otto Bauer. Cfr. 66 ss.

de la hipótesis, metodológicamente abstráctica, de una sociedad exclusivamente compuesta de capitalistas y proletarios, son correctas, y cuál es el mejor modo de interpretarlas. Los críticos ignoraron completamente que esa hipótesis es en el pensamiento de Marx puramente metodológica, que es una hipótesis formulada para captar el problema con más claridad, y que de ella hay que pasar al planteamiento más amplio, a la formulación del problema para la totalidad de la sociedad. Los críticos han ignorado que el propio Marx ha practicado ese paso, por lo que hace a la llamada acumulación originaria, en el primer volumen del *Capital*; y, consciente o inconscientemente, han ocultado que el *Capital* entero es mero fragmento por lo que hace a esta cuestión y que, por lo tanto, Rosa Luxemburg no ha hecho más que pensar hasta el final el fragmento marxiano según la orientación de Marx y completarlo según su espíritu.

Pero esos críticos han obrado muy consecuentemente. Pues desde el punto de vista del capitalista individual, desde el punto de vista de la economía vulgar, ese problema no puede efectivamente plantearse. Desde el punto de vista del capitalista individual, la realidad económica se presenta como un mundo dominado por leyes naturales eternas a las cuales tiene que adecuar sus actos y sus omisiones. La realización de la plusvalía, la acumulación, se efectúa para él (y tampoco siempre, sino sólo muy a menudo) en la forma del intercambio con otros capitalistas individuales. Y todo el problema de la acumulación no pasa de ser el de una forma de las metamorfosis múltiples que experimentan las fórmulas D-M-D y M-D-M⁶⁰ en el curso de la producción, la circulación, etc. De este modo la cuestión de la acumulación se convierte, para la economía vulgar, en una cuestión de detalle propia de la ciencia especializada, que no tiene prácticamente nada que ver con el destino del capitalismo total y cuya solución queda suficientemente garantizada por la corrección de las «fórmulas» marxianas, las cuales podrían a lo sumo —como hace Otto Bauer— «mejorarse» modernizándolas. Ni Bauer ni sus colegas han entendido —del mismo modo que en otro tiempo los discípulos de Ricardo no entendieron el planteamiento marxista— que con esas fórmulas no puede captarse nunca, por principio, la realidad económica, pues el presupuesto de las fórmulas es una abstracción practicada a partir de esa realidad

60

En el libro 1 del *Capital*. D=dinero; M=mercancía.

total (consideración de la sociedad como si constara exclusivamente de capitalistas y proletarios), y que las fórmulas no pueden servir más que para aclarar el problema, como trampolín para el planteamiento de la verdadera cuestión.

La acumulación del capital de Rosa Luxemburg recoge el método y planteamiento del joven Marx, de la *Miseria de la filosofía*. Del mismo que en este se analizan las condiciones históricas que han dado posibilidad y vigencia a la economía de Ricardo, así también se aplica en el libro de Rosa Luxemburg el mismo método a las fragmentarias investigaciones de los volúmenes II y III del *Capital*. Los economistas burgueses como representantes ideológicos del capitalismo ascendente, tuvieron que identificar las «leyes naturales» descubiertas por Smith y Ricardo con la realidad social, con objeto de indicar en la sociedad capitalista la única sociedad posible y correspondiente a la «naturaleza» del hombre y a la razón. Análogamente: la socialdemocracia, como expresión ideológica de aquella aristocracia obrera, ya pequeño-burguesa, que estaba cointeressada en la explotación económica del mundo entero durante la última fase del capitalismo, pero que intentaba al mismo tiempo evitar el destino necesario de esa fase, la guerra mundial, tenía que entender el desarrollo como si la acumulación capitalista se produjera en el espacio vacío de las fórmulas matemáticas (o sea, aproblemáticamente, sea, sin guerra mundial). Con ello la socialdemocracia, por lo que hace a comprensión y previsión políticas, cayó muy por debajo de las capas capitalistas de la gran burguesía interesadas clarivamente en la explotación imperialista con todas sus consecuencias bélicas. Por ese camino pudo ya entonces adoptar las actitudes teóricas que hoy tiene: la de guardiana de la persistencia eterna del orden económico capitalista, protectora de las consecuencias fatales y catastróficas hacia las que empujaban, a la vez ciegos y lúcidos, los verdaderos exponentes del capitalismo imperialista. Del mismo modo la identificación de las «leyes naturales» ricardianas con la realidad social fue autoprotección ideológica del capitalismo ascendente, así también la interpretación de Marx por la escuela austríaca, su identificación de las abstracciones marxianas con la totalidad de la sociedad, es autoprotección de la «racionalidad» del capitalismo decadente. Y del mismo modo que la consideración de la totalidad, propia joven Marx, crudamente la facies hipocrática del capitalismo aún floreciente, así muestra el

último florecimiento del capitalismo, en el último estudio de Rosa Luxemburg y mediante la introducción de sus problemas básicos en la totalidad del proceso histórico, los caracteres de una siniestra danza de la muerte, una marcha de Edipo hacia el destino final inevitable.

III

Rosa Luxemburg ha dedicado a la refutación de la economía vulgar «marxista» un folleto que se ha publicado póstumamente. Pero esa refutación tendría su lugar adecuado, metódica y literariamente, al final de la segunda sección del libro *La acumulación del capital*, como cuarto ataque en el tratamiento de esa cuestión decisiva del desarrollo capitalista. Pues la peculiaridad expositiva de este libro consiste en que en su mayor parte está dedicado a investigaciones de historia de los problemas tratados. No sólo porque el análisis marxiano de la reproducción simple y de la reproducción ampliada es el punto de partida de la investigación como tal y abre además el tratamiento temático definitivo del problema mismo. Sino, además, porque el núcleo del libro es el análisis, casi de historia de la literatura del tema, por así decirlo, de las grandes discusiones respecto de la acumulación: la discusión de Sismondi con Ricardo y su escuela, la de Rodbertus con Kirchmann, la de los narodniki con los marxistas rusos.

Pero también por ese modo de exposición se encuentra Rosa Luxemburg dentro de la tradición marxiana. El estilo de su composición indica incluso una vuelta al marxismo originario y sin falsear, al tipo de exposición del propio Marx. Pues la primera obra madura, completa y conclusiva de éste, la *Miseria de la filosofía*, refuta a Proudhon por el procedimiento de apelar a las fuentes reales de sus concepciones, a Ricardo por una parte y a Hegel por otra. El análisis de dónde, cómo y, sobre todo, por qué Proudhon tenía que interpretar mal a Ricardo y a Hegel es la fuente de la luz que no sólo aclara lamentablemente las autocontradicciones de Proudhon, sino que penetra hasta los oscuros fundamentos para él mismo desconocidos, de los que brotan aquellos errores, hasta la situación de clase cuya expresión teórica son las ideas de Proudhon. Pues «las categorías económicas no son sino las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de

producción», escribe Marx.⁶¹ Y aunque su obra capital teórica, por su extensión y por la abundancia de problemas particulares tratados en ella, no permitía sino parcialmente ese tipo de *exposición* en base a la historia de los problemas, ello no puede esconder la *homogeneidad material del tratamiento de los problemas mismos*. *El Capital* y las *Teorías de la plusvalía* son esencialmente una obra cuya estructura interna significa la realización temática de la tarea esbozada y propuesta en la *Miseria de la filosofía* de un modo brillante y hasta generosamente expositivo en su esquematicidad.

Esta forma interna de la configuración de los problemas vuelve a llevarnos al problema central del método dialéctico, a la posición de dominio, adecuadamente entendida, de la categoría de totalidad y, con ello, a la filosofía hegeliana. El método filosófico de Hegel, que fue siempre al mismo tiempo –del modo más avasallador en la *Fenomenología del Espíritu*– historia de la filosofía y filosofía de la historia, no ha sido nunca abandonado en este punto por Marx. Pues la unificación dialéctica hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico. Incluso la polémica materialista contra la concepción «idealista» de la historia se orienta más contra los epígonos de Hegel que contra el maestro mismo, el cual estaba en este punto más cerca de Marx de lo que éste mismo habrá pensado a veces en el curso de su lucha contra la cristalización «idealista» del método dialéctico. El idealismo «absoluto» de los epígonos de Hegel significa en efecto una disolución de la totalidad originaria del sistema,⁶² una separación de la dialéctica respecto de la historia viva con ello, en última instancia, una eliminación de la unidad dialéctica del pensamiento y el ser. Pero el materialismo dogmático de los epígonos de Marx repite esa misma separación respecto de la totalidad concreta de la realidad histórica. Aunque su método no llega a degenerar en un vacío esquematismo de conceptos, como el

61 *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 90.

62 Acerca de las relaciones de Hegel con sus sucesores cfr. el excelente estudio del hegeliano Lassalle «Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik» [La lógica de Hegel y la de Rosenkranz], *Werke* [Obras], ed. Cassirer, vol. IV. Acerca de la medida en la cual el propio Hegel lleva su sistema hasta realizaciones falsas, y en este punto es profundamente corregido y decisivamente continuado por Marx, cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

de los epígonos de Hegel, cristaliza de todos modos en una economía vulgar al nivel mecánico de la ciencia especializada particular. Si los hegelianos han perdido la capacidad de alcanzar los acaecimientos históricos con sus construcciones puramente ideológicas, los otros resultan no menos incapaces de concebir la conexión de las formas llamadas «ideológicas» de la sociedad con su fundamento económico, y la economía misma como totalidad, como realidad social.

Para el método dialéctico todo —sea lo que sea— gira siempre en torno del mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Por eso para él los problemas «ideológicos» y «económicos» pierden su recíproca extrañeza y fluyen los unos en los otros. *El tratamiento histórico-problemático se convierte efectivamente en una historia de problemas reales.* La expresión literaria, científica, de un problema aparece como expresión de una totalidad social, como expresión de sus posibilidades, sus límites y sus problemas. El tratamiento histórico-literario de los problemas puede así expresar del modo más puro la problemática del proceso histórico. La historia de la filosofía se convierte en filosofía de la historia.

Por eso no es nada causal que las dos obras básicas con las que empieza teoréticamente el renacimiento del marxismo, *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburg y *Estado y revolución* de Lenin, recurran desde el punto de vista literario a esa forma del joven Marx. Para presentarnos dialécticamente el problema material en sus obras, los dos autores nos dan, hasta cierto punto, una exposición histórico-literaria del origen de sus problemas. Y al analizar los cambios y las mutaciones de las concepciones que precedieron a su planteamiento, al considerar cada una de esas etapas de clarificación o confusión mental en la totalidad histórica de sus condiciones, consiguen que se presente, con vivacidad de otro modo inalcanzable, el *proceso histórico mismo*, cuyo fruto material es el planteamiento y la solución que ellos ofrecen. No hay diferencia más grande que la que separa este método del «estudio de los precursores» característico de la ciencia burguesa (en la cual hay que incluir plenamente a los teóricos socialdemócratas). Pues a ésta, al distinguir metódicamente entre teoría e historia, al separar los diversos problemas por principio de método y eliminar así el problema de la totalidad por razones de científicidad exacta, la historia de los problemas se le convierte en una tarea o carga inútil desde el punto de vista del material y de la exposición, para el problema

objetivo mismo; se le convierte en algo que no puede tener interés más que para el especialista, y cuya ilimitada ampliabilidad esconde progresivamente la adecuada sensibilidad para los problemas reales y produce un especialismo sin espíritu.

A causa de esa apelación a las tradiciones de método y de exposición de Marx y Hegel, la historia de los problemas se convierte en manos de Lenin en una historia interna de las revoluciones europeas del siglo XIX; y la exposición histórico-literaria de Rosa Luxemburg crece hasta convertirse en una historia de las luchas por la posibilidad, y la ampliación del sistema capitalista. Las primeras grandes conmociones del capitalismo aún sin desarrollar, todavía ascendente, las grandes crisis de 1815 y 1818-1819, introducen el combate en la forma de los *Nouveaux Principes d'Economie Politique* de Sismondi. Se trata del reconocimiento —reaccionario por sus objetivos— de la problemática del capitalismo. La forma no desarrollada del capitalismo se expresa ideológicamente según los puntos de vista a la vez unilaterales y oblicuos del enemigo. Mientras que el escepticismo reaccionario de Sismondi ve en las crisis una señal de la imposibilidad de la acumulación, el optimismo todavía incólume de los portavoces del nuevo orden de producción niega la necesidad de las crisis, la existencia de una problemática en general. Al final de la serie la estratificación social de los que formulan las preguntas y significación social de sus respuestas empero, completamente invertida: lo que se ha hecho ya tema —aunque aún le falte mucho para llegar a consciencia— es el destino de la revolución, la ruina del capitalismo. El análisis de Marx ha influido decisivamente, en el terreno teórico, en ese cambio de significación, y eso es una señal de que la burguesía empieza a perder incluso la dirección ideológica de la sociedad. Y mientras que a propósito de esta cuestión la actitud de los narodniki muestra claramente su carácter reaccionario pequeño-burgués, es interesante observar cómo los «marxistas» rusos se convierten cada vez más claramente en adelantados ideológicos del desarrollo capitalista. Se convierten propiamente en herederos ideológicos del optimismo social de Say, Mac Culloch, etc., por lo que hace a las posibilidades de desarrollo del capitalismo. «Los marxistas “legales” rusos, dice Rosa Luxemburg,⁶³ «han triunfado sin duda sobre sus contrincantes

63

Akkumulation des Kapitals [Acumulación del capital], 1.ª ed., 296.

los “populistas”, pero han triunfado demasiado completamente... Se trataba de la cuestión de si el capitalismo en general, y particularmente en Rusia, era capaz de desarrollo, y esos supuestos marxistas han argumentado tan a fondo dicha capacidad que hasta probaron teóricamente la posibilidad de una duración eterna del capitalismo. Está claro que si admite la acumulación ilimitada del capital, se puede probar la ilimitada vitalidad del capitalismo... Si el modo capitalista de producción es capaz garantizar sin límites el crecimiento de las fuerzas de producción, el progreso económico, entonces ese modo de producción es insuperable».

En este punto se inserta la cuarta campaña, por así decirlo, a propósito del problema de la acumulación, la campaña de Otto Bauer contra Rosa Luxemburg. La cuestión del optimismo social ha cobrado, tras un cambio, una nueva significación funcional. La duda respecto de la posibilidad de la acumulación se desprende de su forma absoluta en la obra de Rosa Luxemburg. Se convierte en la cuestión *histórica* de las *condiciones* de la acumulación, y, por tanto, en certeza de que una acumulación ilimitada es imposible. La acumulación se hace dialéctica por el hecho de que se la trata ya en su ambiente total. Y llega a ser la dialéctica del sistema capitalista entero. «En el momento», dice Rosa Luxemburg,⁶⁴ «en que el marxiano de la reproducción ampliada resulta corresponder la realidad, muestra sin más la salida o el final, la limitación histórica del movimiento de acumulación; o sea, el final de la producción capitalista. La imposibilidad de la acumulación significa desde el punto vista capitalista una imposibilidad del ulterior despliegue de las fuerzas productivas y, con ello, la necesidad histórica objetiva del final del capitalismo. De ello resulta el contradictorio movimiento de la última fase, la fase imperialista, como período conclusivo de la carrera histórica del capital. Al crecer la duda hasta convertirse en certeza dialéctica abandona sin restos todos los elementos pequeño-burgueses y reaccionarios de su pasado: *es de nuevo optimismo, certeza teórica de la futura revolución social.*

El mismo cambio funcional imprime a la actitud contrapuesta, a la afirmación de la acumulación ilimitada, un carácter pequeño-burgués y vacilante, tímido y dubitativo. La afirmación de la acumulación ilimitada, un carácter pequeño-burgués y vacilante, tímido y dubitativo.

64 *Ibid.*, 393.

La afirmación de Otto Bauer no tiene ya el optimismo radiante y trasparente de un Say o un Tugan-Baranowsky. Bauer y sus colegas ideológicos son, por la esencia de sus teorías, unos proudhonistas con terminología marxista. Sus intentos de resolver el problema de la acumulación —o, por decirlo, de no reconocerlo como problema— desembocan en última instancia en el esfuerzo de Proudhon por preservar los «datos buenos» de la evolución capitalista evitando al mismo tiempo sus «datos malos». ⁶⁵ Pero el reconocimiento del problema de la acumulación es un reconocimiento esos «datos malos» están indisolublemente unidos con la esencia más íntima del capitalismo; significa, por lo tanto, que el imperialismo, la guerra mundial y la revolución mundial tienen que entenderse como necesidades del desarrollo. Pero, como queda dicho, eso se opone a los intereses inmediatos de las capas cuyos portavoces ideológicos son los marxistas del centro, los cuales desearían un capitalismo muy desarrollado sin «degeneraciones» imperialistas, una producción «ordenada» sin «perturbaciones» bélicas, etc. «Esta concepción», dice Rosa Luxemburg, ⁶⁶ «redunda en el intento de convencer a la burguesía de que el imperialismo y el militarismo son perjudiciales para ella misma, desde el punto de vista de sus mismos intereses capitalistas, aislar así al supuesto puñado de beneficios de ese imperialismo y construir un bloque del proletariado con amplias capas de la burguesía, con objeto de “frenar” el imperialismo..., de “quitarle la punta”. Del mismo que el liberalismo, en su período de decadencia, contraponía a la monarquía mal informada una monarquía bien informada a la que apelaba, así también el “centro marxista” apela contra la burguesía mal aconsejada a una... bien instruida». Bauer y sus colegas han capitulado económica e ideológicamente ante el capitalismo. Esa capitulación se expresa teóricamente en su fatalismo económico, en su fe en la duración eterna, «por ley natural», del capitalismo. Pero como, en su condición de auténticos pequeños burgueses, ellos mismos no son más que apéndices ideológicos y económicos del capitalismo, como su aspiración es un capitalismo sin «datos malos», sin «excrecencias», se encuentran al mismo tiempo en «oposición», no menos auténticamente pequeño burguesa, al capitalismo: en una oposición *ética*.

65 *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 93-95.

66 *Antikritik* [Anticrítica], 118.

IV

El fatalismo económico y la nueva fundación ética del socialismo van íntimamente juntos. No es casual que los encontremos análogamente en Bernstein, Tugan-Baranowsky y Otto Bauer. Y ello no sólo por la necesidad de buscar y hallar un sucedáneo subjetivo del camino objetivo hacia la revolución, camino que ellos mismos se han cerrado, sino también como consecuencia metódica del punto de vista de la economía vulgar, como consecuencia, esto es, del individualismo metódico. La nueva fundamentación «ética» del socialismo es el aspecto subjetivo de la falta de la categoría de totalidad, única capaz de posibilitar la visión de conjunto. Para el individuo ya se trate del capitalista, ya del individuo proletario, el mundo circundante el ambiente social (y la naturaleza como reflejo y proyección teórica del mismo) tiene que presentarse como un destino absoluto y brutal, como algo que eterna y esencialmente le es extraño. Él no puede entender ese mundo más que aceptándolo, en la teoría, de acuerdo con la forma de las «leyes eternas de la naturaleza», o sea, sólo si ese mundo cobra una racionalidad ajena al hombre, impenetrable y no influyente por las posibilidades de acción del individuo; sólo si el hombre se comporta con ella de un modo puramente contemplativo, fatalista. La posibilidad de la actuación en un mundo así se ofrece sólo por dos vías, las cuales son ambas aparentes desde el punto de vista de la acción verdadera, de la transformación del mundo. Una es el aprovechamiento de las «leyes» inmutables descubiertas del modo dicho, o sea, tomadas de un modo fatalista, para determinadas finalidades humanas (por ejemplo, la técnica). La otra es una acción orientada hacia la interioridad, como intento de realizar la transformación del mundo en el único punto que de este queda, o sea, el individuo mismo (ética). Pero como la mecanización del mundo mecaniza también, necesariamente el sujeto del mundo, esa ética no pasa tampoco de ser abstracta, meramente normativa incluso respecto de la totalidad del individuo aislado del mundo, y no llega a ser realmente activa, productora de objetividad. Queda en el mero deber-ser: tiene carácter de mero postulado. La conexión metódica entre la *Crítica de la razón pura* kantiana y la *Crítica de la razón práctica* es constructiva e inevitable. Y todo «marxista» que abandone el punto de vista de la totalidad en la consideración de la realidad económico social del proceso histórico, todo «marxista» que

abandone el método Hegel-Marx para aproximarse de algún modo a las «leyes» ahistóricas propias de la ciencia especializada buscadas por el método de la consideración «crítica», tiene que volver, en cuanto que se plantee el problema de la acción, a la abstracta ética de los postulados de la escuela kantiana, a la ética de los imperativos.

Pues la rotura del punto de vista de la totalidad desgarró *la unidad de la teoría y la práctica*. La acción, la práctica —cuya exigencia ha puesto Marx en cabeza de sus tesis sobre Feuerbach— es por su esencia una penetración, una transformación de la realidad. Mas la realidad no puede captarse y penetrarse sino como totalidad, y sólo es capaz de esa penetración un sujeto que sea él mismo totalidad. No en vano pone el joven Hegel⁶⁷ como primera exigencia de su filosofía la proposición según la cual «lo verdadero no tiene que concebirse y expresarse sólo como sustancia, sino igualmente como sujeto». Con eso ha descubierto Hegel el error más profundo, la limitación última de la filosofía clásica alemana, aunque le fuera negada la realización efectiva de esa exigencia en su propia filosofía, la cual quedó por ello presa en las mismas limitaciones que sus predecesores. Estaba reservado a Marx el concretamente ese «verdadero como sujeto» y establecer así unidad la teoría y la práctica, al centrar y limitar la realización de la reconocida totalidad en la realidad del proceso histórico, determinando así cuál es la totalidad cognoscible y de necesario conocimiento. La superioridad científico-metódica del de vista de clase (a diferencia del propio individuo) ha quedado ya clara en lo que antecede. Ahora puede apreciarse también el fundamento de esa superioridad: *sólo la activamente la realidad social y transformarla en su totalidad*. Por eso la «crítica» ejercida desde este punto de vista, al ser consideración de la totalidad, es la unidad dialéctica de la teoría y la práctica. Es, en indisoluble unidad dialéctica, fundamento y consecuencia al mismo tiempo, reflejo y simultáneamente motor del proceso histórico-dialéctico. El proletariado, como sujeto del pensamiento de la sociedad un el dilema, desgarró de un golpe el dilema de la impotencia: el dilema entre el fatalismo de las leyes puras y la ética de la pura intención.

Así pues, el que el conocimiento del condicionamiento histórico del capitalismo (el problema de la acumulación se convierta para el

67 *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu], Vorrede [Discurso preliminar].

marxismo en una cuestión vital se debe a sólo en ese contexto, en la unidad de teoría y práctica, puede fundarse la necesidad de la revolución social, de la plena transformación de la totalidad de la sociedad. El círculo del método dialéctico –y esta determinación procede de Hegel– no puede cerrarse más que entendiendo la cognoscibilidad y el conocimiento de esa conexión como producto del proceso. Rosa Luxemburg ya en su temprana polémica con Bernstein esa diferencia esencial entre la consideración total de la historia y la parcial, entre la dialéctica y la mecánica (sea ésta oportunista o extremista). En este punto, escribe,⁶⁸ «se tiene la diferencia principal entre los golpes de estado blanquistas realizados por una “minoría resuelta”, que siempre son como pistolazos irreflexivos y por eso caen siempre fuera de ocasión, y la conquista del poder del estado por la masa popular amplia y consciente desde el punto de vista de clase, la cual no ser sino producto de una incipiente descomposición de la sociedad burguesa, razón por la cual presenta la legitimación económico-política de su oportuna a aparición». Y en su último escrito escribe análogamente⁶⁹: «La tendencia objetiva de la evolución capitalista hacia esa meta basta para provocar mucho antes una agudización social y política de las contraposiciones sociales y una insostenibilidad de la situación tales que por fuerza preparan el final del sistema dominante. Pero esas contraposiciones sociales y políticas no son en última instancia sino producto de la insostenibilidad económica del sistema capitalista, y de esta fuente toman precisamente su creciente agudización, precisamente en la medida en que se hace captable aquella insostenibilidad».

Así, pues, el proletariado es al mismo tiempo producto de la crisis permanente del capitalismo y ejecutor de las tendencias que llevan el capitalismo a la crisis. «El proletariado», dice Marx,⁷⁰ «ejecuta la sentencia dictada contra sí misma por la propiedad privada con la producción del proletariado». El proletariado actúa en la medida en que reconoce su situación. Y reconoce su situación en la sociedad en la medida en que lucha contra el capitalismo.

Pero la consciencia de clase del proletariado, la verdad del proceso «en cuanto sujeto», no es en modo alguno algo que se mantenga

68 *Sozialreform oder Revolution?* [¿Reforma social o revolución?], 47.

69 *Antikritik* [Anticrítica], 37.

70 *Nachlass* [Póstumos], II, 132.

uniformemente estable o que proceda según «leyes» mecánicas. Es la consciencia del proceso dialéctico mismo: es él mismo un concepto dialéctico. Pues el lado práctico, activo, de la consciencia de clase, su verdadera esencia no puede ser visible según su auténtica figura más que si el proceso histórico exige imperiosamente su vigencia, más que si una crisis aguda de la economía lo mueve a la acción. En otro caso, y de acuerdo con la crisis permanente latente del capitalismo, él mismo es teórico y latente⁷¹: se encuentra en la forma de «mera» consciencia, como «suma ideal» —según las palabras de Rosa Luxemburg— de exigencias puestas a los problemas y las luchas del día.

Pero en la unidad dialéctica de la teoría y la práctica que ha visto Marx en el movimiento de liberación del proletariado, y a la cual él ha dado consciencia, no puede haber consciencia mera, ni en la forma de la teoría «pura» ni en la del puro postulado, deber-ser, mera norma de la conducta. El mismo postulado tiene aquí su realidad, esto es: la situación del proceso histórico que imprime a la consciencia de clase del proletariado un carácter de postulado, un carácter «latente y teórico», tiene que cobrar forma como realidad correspondiente, e intervenir como tal en la totalidad del proceso. Esta forma de la consciencia proletaria de clase es el *partido*. No es casual que precisamente Rosa Luxemburg, la cual reconoció antes que muchos otros y con mayor claridad la naturaleza espontánea de las acciones revolucionarias de las masas (con lo cual, por supuesto, no hizo sino subrayar otro aspecto de la afirmación, ya estudiada, de que esas acciones se producen necesariamente por la necesidad del proceso económico), haya puesto también en claro, antes que muchos otros, la función del partido en la revolución.⁷² Para los vulgarizadores mecanicistas el partido era una mera forma de organización, y también era un mero problema de organización el movimiento de masas, la revolución. Rosa Luxemburg ha visto tempranamente que la organización es más consecuencia que presupuesto del proceso revolucionario, por el hecho mismo de que el proletariado no puede constituirse en clase más que en el proceso y por él. En ese proceso,

71 *Másenstréik* [La huelga de masas], 2.^a ed., 48.

72 Sobre las limitaciones de su concepción cfr. los artículos «Observaciones críticas...», etc., y «Observaciones de método acerca del problema de la organización». Aquí nos limitamos a exponer el punto de vista de Rosa Luxemburg.

que el partido no puede ni suscitar ni evitar, el partido tiene en cambio una función muy alta: *ser portador de la consciencia de clase del proletariado, consciencia de su misión histórica*. Mientras que el punto de vista, aparente y superficialmente más práctico y, en todo caso, «más real», que atribuye al partido principal o exclusivamente tareas de organización se encuentra reducido, ante el hecho de la revolución, a la posición de un fatalismo insostenible, la concepción de Rosa Luxemburg llega a ser fuente de la actividad verdadera, de la actividad revolucionaria. Cuando el partido asume la responsabilidad «de que en cada fase y en cada momento de la lucha toda la suma del poder presente, ya desencadenado, actuado, del proletariado se realice y se exprese en la posición de lucha del partido, de que la táctica de la socialdemocracia no esté nunca, en cuanto a decisión y energía, *por debajo* del nivel de la efectiva correlación de fuerzas, sino que se anticipe más bien a ella»,⁷³ entonces el partido trasforma su carácter de postulado, en el momento de la revolución aguda, en una realidad activa, introduciendo en el movimiento de masas espontáneo la verdad que alienta en él y levantándolo de la necesidad económica de su origen hasta la libertad de la acción libre. Y esta mutación del postulado en realidad se convierte en palanca de la organización verdaderamente clasista, verdaderamente revolucionaria del proletariado. El conocimiento se hace acción, la teoría se hace consigna, la masa que actúa de acuerdo con la consigna se inserta cada vez más robustamente, consciente y firmemente en las filas de la vanguardia organizada. De las consignas adecuadas nacen orgánicamente los presupuestos y las posibilidades incluso de la organización técnica del proletariado combatiente.

La consciencia de clase es la «ética» del proletariado la unidad de su teoría y su práctica, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha liberadora muta dialécticamente en libertad. Al reconocerse al partido como forma histórica y portador activo de la consciencia de clase, el partido se convierte al mismo tiempo en portador de la ética del proletariado en lucha. Ésta su función tiene determinar su política. Aunque su política no esté siempre en armonía con la realidad empírica del momento, aunque sus consignas no sean seguidas en tales momentos, no sólo le dará satisfacción la marcha necesaria de la historia, sino que, además, la fuerza moral de la verdadera consciencia

73 *Massenstreik* [La huelga de masas], 38.

de clase, de la correcta acción de clase, tendrá también sus frutos desde el punto vista del realismo político.⁷⁴

Pues la fuerza del partido es una fuerza moral: se alimenta de la confianza de las masas espontáneamente revolucionarias, obligadas a sublevarse por la evolución económica. El partido vive del sentimiento que las masas tienen de que es la objetivación de su más propia voluntad, que ellas mismas no tienen en claro, la forma visible y organizada de su propia consciencia de clase. Solo cuando el partido se ha conquistado y merecido esa confianza puede ser dirigente de la revolución. Pues sólo entonces se lanzará el impulso espontáneo de las masas, con toda su fuerza y con instinto cada vez más claro, en la dirección del partido, en la dirección de su propia llegada a consciencia.

Los oportunistas, a causa de su división de lo que es inseparable, se han privado de este conocimiento, del autoconocimiento activo del proletariado. Por eso sus portavoces se burlan —de modo auténticamente pequeño-burgués y librepensador— de la «fe religiosa» que según ellos subyace al bolchevismo, al marxismo revolucionario. Esa acusación es al mismo tiempo confesión de su impotencia. Su patológico escepticismo, vaciado y corroído por dentro, se disfraza en vano con la distinguida capa de una fría y objetiva «cientificidad». Pero cada palabra y cada gesto revela la desesperación de los mejores de entre ellos y el vacío interno de los peores: el completo aislamiento respecto del proletariado, sus caminos y su misión. Lo que llaman fe e intentan rebajar con el nombre de «religión» no es ni más ni menos que la certeza de la ruina del capitalismo, la certeza de la victoria final de la revolución proletaria. No puede haber garantía «material» de esa certeza. Sólo metódicamente —por el método dialéctico— nos está garantizada y esa garantía no puede probarse ni conseguirse más que mediante la acción, mediante la revolución misma, mediante la vida y la muerte por la revolución. No puede haber marxistas en el sentido de la objetividad del laboratorio, del mismo modo que tampoco puede haber una seguridad de la victoria de la revolución mundial con la garantía de las «leyes naturales».

La unidad de la teoría y la práctica no se da sólo en la teoría, sino que subsiste también *para* la práctica. Del mismo modo que el proletariado como clase no puede conquistar su consciencia de clase ni

74

Cfr. el hermoso paso del folleto sobre Junio, Futurus-Verlag, 92.

mantenerla más que en la lucha y en la acción, del mismo modo que sólo en ellas puede levantarse hasta el nivel, objetivamente dado, de su tarea histórica, así tampoco pueden el partido y el combatiente individual hacerse verdaderamente dueños de su teoría más que si son capaces de introducir esa unidad en su propia práctica. La llamada fe religiosa no es en este caso sino certeza metódica acerca del hecho de que, pese a todas las derrotas y retiradas momentáneas, el proceso histórico sigue su camino hasta el final *en nuestros actos, por nuestros actos*. Para los oportunistas vuelve a presentarse aquí el viejo dilema de la impotencia; ellos dicen: puesto que los comunistas están previendo la «derrota», tienen que abstenerse de toda acción, o reconocerse aventureros sin conciencia, políticos de la catástrofe y *putschistas*. En su minusvalía intelectual y moral, los oportunistas son precisamente incapaces de *verse a sí mismos y al instante de su acción como momento de la totalidad, del proceso*: incapaces de ver la «derrota» como camino necesario hacia la victoria.

Característico de la unidad de la teoría y la práctica en la obra de Rosa Luxemburg es el hecho de que esa unidad de victoria y derrota, de destino individual y proceso total, constituya el hilo conductor de su teoría y de su conducta. En su primera polémica con Bernstein⁷⁵ ha presentado ya como inevitable la conquista necesariamente «prematura» del poder del estado por parte del proletariado, y ha desenmascarado luego el resultante y tembloroso escepticismo oportunista respecto de la revolución «como contrasentido político que parte de la idea de una evolución mecánica de la sociedad y, presupone para la victoria en la lucha de clases un momento determinado externo a, e independiente de, la lucha de clases misma». Esa certeza sin ilusiones mueve a Rosa Luxemburg en sus luchas por la liberación del proletariado, por su liberación económica y política de la servidumbre material del capitalismo y por su liberación ideológica de la servidumbre intelectual del oportunismo. Como gran dirigente intelectual del proletariado, su lucha principal se orientó contra este último enemigo, que es el más peligroso, por más difícil de superar. Su muerte a manos de sus enemigos más reales y sanguinarios, los Scheidemann y los Noske, es, por lo tanto, la coronación consecuente de su pensamiento y de su vida. El que se quedara con las masas y compartiera su destino

75

Soziale Reform oder Revolution? [¿Reforma social o revolución?], 47-48.

cuando la derrota del levantamiento de enero —claramente prevista por ella misma hace años en el plano teórico, y también claramente en el momento mismo de la acción—, es tan directa consecuencia de la unidad de la teoría y de la práctica en su conducta como el merecido odio mortal de sus asesinos, los oportunistas socialdemócratas.

Enero de 1921.

CONSCIENCIA DE CLASE

No se trata de lo que directamente se *imagine* tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero. Se trata de lo *que es* y de lo que históricamente se verá obligado a hacer por ese *ser*.

Marx, *La Sagrada Familia*.

La obra capital de Marx se interrumpe precisamente en el punto en que iba a iniciarse la determinación de las clases: ello tiene consecuencias tan graves para la teoría como para la práctica del proletariado. El movimiento posterior estaba constreñido, en este punto decisivo, a interpretar, a reunir manifestaciones ocasionales de Marx y de Engels, a elaborar y aplicar autónomamente su método. De acuerdo con el marxismo la articulación de la sociedad en clases tiene que determinarse según la posición en el proceso de producción. Pero, ¿qué significa entonces consciencia de clase? La cuestión se ramifica en seguida en una serie de cuestiones parciales íntimamente relacionadas las unas con las otras. Primero: ¿qué hay que entender (teóricamente) por consciencia de clase? Segundo: ¿cuál es la función (práctica) de la consciencia de clase así entendida en la lucha de clases misma? A lo que se añade el tercer problema: si en la cuestión de la consciencia de clase se trata de una problemática sociológica «general» o si esa cuestión significa para el proletariado algo completamente distinto de lo que haya podido significar para cualquier otra clase aparecida antes en la historia. Por último: ¿son la esencia y la función de la consciencia de clase algo unitario, o bien es posible distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo: ¿qué significación práctica tienen esas gradaciones en la lucha de clases proletaria?

I

En su célebre exposición del materialismo histórico Engels⁷⁶ toma como punto de partida el que, si bien la esencia de la historia

76 *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 43

consiste en que «nada ocurre sin intención consciente, sin finalidad consciente», sin embargo, para comprender la historia hay que rebasar ese dato, porque «las muchas voluntades individuales que actúan en la historia suelen producir resultados muy distintos de los queridos –y a menudo incluso contradictorios–, *de modo que sus motivos no tienen sino una importancia subordinada para el resultado total*. Por otra parte, se plantea la cuestión de *cuáles son las fuerzas motoras que se encuentran detrás de aquellos motivos*, cuáles las causas históricas que se transforman, en las cabezas de los hombres activos, en tales motivaciones». La ulterior exposición de Engels precisa el problema en el sentido de que hay que determinar esas mismas fuerzas motoras, y precisamente aquellas que «ponen en movimiento pueblos enteros, y clases enteras dentro de cada pueblo; y también esto... *hacia una acción duradera que desemboca en una gran transformación histórica*». Así, pues, la esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la consciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres.

Esa independencia se manifiesta ante todo, al nivel más primitivo del conocimiento, en el hecho de que los hombres conciben esas fuerzas como una especie de naturaleza, viendo en ellas y en sus conexiones normales leyes naturales «eternas». «La reflexión acerca de las formas de la vida humana», dice Marx acerca del pensamiento burgués,⁷⁷ «y por lo tanto también su análisis científico, emprende en general un camino inverso del de la evolución real. Empieza *post festum* y, por ello, con los resultados ya listos del proceso de desarrollo. Las formas... poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres intenten ponerse en claro no ya acerca del carácter histórico de esas formas, que se les presentan más bien como inmutables, sino ni siquiera acerca de su contenido». A ese dogmatismo, que tiene sus más destacados representantes en la doctrina del estado de la filosofía clásica alemana, por una parte, y en la economía de Smith y Ricardo por otra, contrapone Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una consciencia de la consciencia. Ese criticismo es desde muchos puntos de vista una crítica histórica. Disuelve ante todo la rigidez, el carácter de naturaleza no devenida

ss. (cursiva mía).

77 *Kapital* [Capital], I, 42.

de las formaciones sociales: las revela en su génesis histórica y, por tanto, como entidades sometidas desde todos los puntos de vista al devenir, y, consiguientemente, determinadas también a la muerte histórica. Con ello la historia deja de verse como meramente desarrollada *dentro* del ámbito de vigencia de esas formas (comprensión para la cual la historia no es más que un cambio de *contenidos*, hombres, situaciones, etc., con validez eternamente persistente de los *principios* de la sociedad); y también se termina con la concepción de aquellas formas como la *meta* a la que tiende toda historia y tras cuya consecución quedaría suprimida y superada por haber cumplido su tarea. La historia es, por el contrario, precisamente la *historia de esas formas*, de su transformación *en cuanto* formas de reunión de los hombres en sociedad, en cuanto formas que, empezando por las relaciones económicas materiales, dominan todas las relaciones entre los hombres (y, con ellas, también las relaciones de los hombres consigo mismo, con la naturaleza, etc.).

Pero el pensamiento burgués —como su punto de partida y su finalidad es siempre, aunque no en todo caso conscientemente, la apología del orden existente o, por lo menos, la prueba de su inmutabilidad⁷⁸— tiene que tropezar aquí con una barrera insuperable. «Desde ese punto de vista ha habido historia, pero ya no la hay», dice Marx⁷⁹ acerca de la economía burguesa; pero la frase puede aplicarse a todos los intentos del pensamiento burgués por dominar intelectualmente el proceso histórico. (Ésta es también una de las limitaciones más frecuentemente aducidas de la filosofía hegeliana de la historia.) Con ello la historia se presenta al pensamiento burgués como tarea, pero precisamente como tarea *irresoluble*. Pues ese pensamiento no tiene más que esta opción: o bien negar plenamente el proceso histórico y concebir las formas de organización del presente como leyes naturales eternas que en el pasado —por «misteriosas» causas y de un modo incompatible con los principios de la ciencia racional que busca leyes, precisamente— quedaron simplemente imperfectas o no consiguieron imponerse (sociología burguesa); o bien eliminar del proceso histórico

78 En esto coinciden el «pesimismo», que *eterniza* el estadio presente como barrera irrebalsable de la evolución de la humanidad, y el «optimismo», en el que la tendencia se suele ver más claramente. Y en este punto (pero sólo en éste) se encuentra Hegel y Schopenhauer al mismo nivel.

79 *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 104.

todo sentido, todo finalismo, quedándose con la mera «individualidad» de las épocas históricas y de sus portadores sociales e individuales; la ciencia histórica tiene entonces que afirmar, con Ranke, que todas las épocas «están igualmente cerca de Dios», o sea, han alcanzado el mismo grado de realización: eso termina, como en el otro caso pero por razones opuestas, con la negación del desarrollo histórico. En el primer caso se pierde toda posibilidad de entender el *origen* de las formaciones sociales.⁸⁰ Los objetos de la historia se presentan como objetos de leyes naturales eternas e inmutables. La historia cristaliza en un *formalismo* incapaz de concebir las formaciones histórico-sociales en su verdadera esencia, como *relaciones entre los hombres*; se sustraen, por el contrario, a esa fuente de comprensión, la más auténtica, de la historia, y se trasponen en una lejanía inabarcable. Como dice Marx,⁸¹ «no se comprende ya que esas determinadas relaciones sociales son tan producto de los hombres como el paño, el lino, etc.». En el segundo caso la historia se convierte —en última instancia— en una irracional tiranía de fuerzas ciegas, la cual se encarna a lo sumo en «espíritus nacionales» o en «grandes hombres» y que, por lo tanto, sólo puede ser descrita pragmáticamente, no conceptuada de modo racional. Esa historia es sólo organizable estéticamente, como una especie de obra de arte. O, como ocurre en la filosofía de la historia de los kantianos, tiene que entenderse como material, en sí carente de sentido, de realización de unos principios éticos suprahistóricos, atemporales.

Marx resuelve ese dilema mostrando que no lo es. El supuesto dilema dice, simplemente, que el antagonismo del orden de producción capitalista se refleja en esas concepciones contrapuestas y recíprocamente excluyentes de un mismo objeto. En la consideración «sociológico»-legalista, formal-racionalista, de la historia se expresa precisamente el abandono del hombre de la sociedad burguesa a las fuerzas de producción. «*Su propio movimiento social*», escribe Marx,⁸² «posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de controlarlas ellos». Esta concepción, que

80 *Ibid.*, 86.

81 *Ibid.*, 91.

82 *Kapital* [Capital], I, 41 (cursiva mía). Cfr. Engels, *Ursprung der Familie*, etc. [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 183 ss.

tiene su expresión más clara y consecuente en la legalidad puramente natural y racional de la economía clásica, es la tendencia a la que Marx contraponen la crítica histórica de la economía, la disolución de todas las objetividades cosificadas de la vida económico-social en *relaciones entre hombres*. El capital (y, con él, toda forma de objetividad de la economía) es según Marx⁸³ «no una cosa, sino una relación social entre personas, mediada por cosas». Pero esa reconducción de la coseidad no-humana de las formaciones sociales a relaciones entre hombres elimina al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio irracional-individual, o sea, la otra cara del dilema. Pues esa superación de la coseidad no-humana de las formaciones sociales y de su movimiento histórico se limita a reconducirlo todo a relaciones entre los hombres como a su fundamento, pero no suprime por ello, en modo alguno, su legalidad y su objetividad independientes de la voluntad humana y, en particular, del pensamiento del individuo. Lo que pasa es que esa objetividad se manifiesta como la auto-objetivación de la sociedad humana en un determinado estadio de su historia; se trata, simplemente, de que esas leyes valen sólo en el marco del mundo histórico que las produce y que, a su vez, queda determinado por ellas.

Parece como si con esta superación del dilema se arrebatara a la consciencia toda eficacia decisiva en el proceso histórico. Sin duda los reflejos conscientes de los diversos estadios de la evolución económica de los hechos históricos siguen teniendo gran importancia; y, por supuesto, el materialismo dialéctico así constituido no niega en absoluto que los hombres realizan ellos mismos sus actos históricos, y precisamente con consciencia. Pero, como dice Engels en una carta a Mehring,⁸⁴ se trata de una consciencia falsa. De todos modos, el método dialéctico no nos permite, tampoco en este caso, contentarnos con esa simple comprobación de la «falsedad» de dicha consciencia, con una rígida contraposición entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que se investigue concretamente esa «falsa consciencia» como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa.

83 *Ibid.*, I, 731. Cfr. *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital]; 24-25; sobre las máquinas: *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 117; acerca del dinero, *ibid.*, 58, etc.

84 *Dokumente des Sozialismus* [Documentos del socialismo], II, 76.

Es obvio que también la ciencia histórica burguesa aspira a investigaciones concretas, y hasta que ella reprocha al materialismo histórico una violentación del carácter concreto único de los hechos históricos. Su error consiste en buscar lo concreto en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su consciencia empíricamente dada (psicológica o de psicología de masas). Y así cuando cree haber hallado lo más concreto, ha errado del modo más pleno la concreción, *la sociedad como totalidad concreta*: el orden de la producción en una determinada altura del desarrollo social y la articulación, por él provocada, de la sociedad de clases. Al ignorar eso, la ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto. «Estas relaciones», dice Marx,⁸⁵ «no son de individuo a individuo, sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a propietario, etc. Si elimináis esas relaciones, habréis eliminado la sociedad entera: vuestro Prometeo será ya un simple fantasma sin brazos ni piernas...».

Investigación concreta significa, pues, lo siguiente: referencia a la sociedad como un *todo*. Pues sólo en esa referencia aparece con todas sus determinaciones esenciales la consciencia que en cada momento tienen de su existencia los hombres. Entonces se presenta como algo *subjetivamente* justificado, comprensible y necesitado de comprensión partiendo de la situación histórico-social, o sea, como algo «verdadero», y, al mismo tiempo, como algo que *objetivamente* marra la esencia de la evolución social, no la alcanza ni la expresa adecuadamente, o sea, como «consciencia falsa». Por otra parte, esa misma consciencia y en el mismo respecto se presenta como algo que *subjetivamente* yerra las metas que se ha puesto a sí misma, mientras promueve y alcanza finalidades para ella desconocidas, no queridas, *objetivas*, de la evolución social. Esta dúplice determinación dialéctica de la «consciencia falsa» sustrae su tratamiento de la mera descripción de lo que los hombres han pensado, sentido y querido *efectivamente* en determinadas situaciones históricas y en determinadas posiciones de clase. Esto es sólo el *material*—sin duda muy importante— de las investigaciones históricas propiamente dichas. La referencia a la totalidad concreta y a las resultantes determinaciones dialécticas apunta más allá de la mera descripción y arroja la categoría de la posibilidad objetiva. Al referir la consciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas,

los sentimientos, etc., que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente* esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva. El número de esas situaciones vitales no es ilimitado en ninguna sociedad. Aunque su tipología pueda afinarse mucho mediante detalladas investigaciones particulares, siempre resultan algunos tipos básicos que se destacan claramente y cuya esencia está determinada por la posición de los hombres en el proceso de producción. Pues bien, la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción.⁸⁶ Esa consciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa consciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo puede reconocerse por esa consciencia.

Esa determinación fija desde el primer momento la distancia que separa la consciencia de clase de las ideas de los hombres acerca de su posición en la vida, ideas empírico-factuales, describibles y explicables psicológicamente. Pero tampoco es lícito contentarse con indicar esa distancia, ni siquiera con la fijación formal general de las conexiones problemáticas resultantes. Más bien hay que investigar aún: primero, si esa distancia es distinta para las diversas clases según sus varias relaciones con el todo económico-social cuyos miembros son, y si esa diferencia es tan grande que resulten de ella *diferencias cualitativas*. Segundo, qué significan *prácticamente* esas varias relaciones entre la totalidad económica objetiva, la consciencia de clase atribuida y las ideas psicológico-efectivas de los hombres acerca de su situación vital: la importancia práctica de esas diferencias para el desarrollo de la sociedad. Esto significa preguntar por la *función histórico-práctica de la consciencia de clase*.

86 En este contexto es, desgraciadamente, imposible estudiar detalladamente algunas configuraciones de esas ideas en el marxismo, por ejemplo, la categoría, muy importante, de la «máscara económica». Aún menos podemos aquí estudiar las relaciones del materialismo histórico con tendencias análogas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).

Esas averiguaciones permiten por último una utilización metódica de la categoría de la posibilidad objetiva. Pues hay que preguntar ante todo en qué medida es *en principio* perceptible, dentro de una determinada sociedad y desde el punto de vista de una determinada posición en el proceso de producción, la totalidad de la economía de esa sociedad. Pues por mucho que haya que rebasar la efectiva limitación de los individuos, presos en la estrechez y en los prejuicios de su situación, no es lícito, de todos modos, rebasar los límites que les son puestos por la estructura económica de la sociedad de la época y por su posición en ella.⁸⁷ Así, pues, la consciencia de clase es —considerada abstracta y formalmente— al mismo tiempo una *inconsciencia*, clasísticamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social.⁸⁸ Esta situación se da como una determinada relación estructural, como una determinada relación formal que parece dominar todos los objetos de la vida. Por eso la falsedad, la «apariencia» contenida en esa situación no es nada arbitrario, sino precisamente expresión mental de la estructura económica objetiva. Así por ejemplo⁸⁹ «el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma el aspecto de precio o valor del trabajo mismo...», y «...se consigue la apariencia de que lo pagado sea la totalidad del trabajo... En cambio, en el régimen de esclavitud hasta la parte del trabajo que en realidad se paga parece no pagada». Es tarea del análisis histórico más cuidadoso el precisar, con la ayuda de la categoría de la posibilidad real, en qué estado de cosas es posible una penetración real de la apariencia, una penetración hasta la conexión real con la totalidad. Pues en el caso de que la totalidad de la sociedad existente no sea perceptible desde el punto de vista de una determinada situación de clase, en el caso de que el consecuente pensamiento de sus propios intereses que se le puede atribuir no alcance la totalidad de la sociedad, entonces la clase correspondiente no puede tener más que una función de dominada, y no puede intervenir ni conservadora ni progresivamente en la marcha de la historia. Esas clases están en

87 Éste es el punto de vista adecuado para entender históricamente a los grandes utópicos, como Platón o Thomas More. Cfr. Marx sobre Aristóteles, *Kapital* [Capital], I, 26-27.

88 «Dice incluso lo que no sabe», escribe Marx a propósito de Franklin. *Kapital* [Capital] I, 17. Y en otros lugares: «No lo saben, pero lo hacen». *Ibid.*, I, 40, etc.

89 *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio], 32.

general predeterminadas a la pasividad, a la oscilación inconsistente entre las clases dominantes y las clases portadoras de la revolución, y sus accidentales explosiones presentan inevitablemente el carácter de una elementalidad vacía, de la falta e fines, y hasta en el caso de una casual victoria están condenadas a la derrota final.

Pues que una clase está llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su consciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses. Y la cuestión que decide en última instancia acerca de toda lucha de clases es: ¿qué clase dispone, en el momento dado, de esa capacidad, de esa consciencia de clase? No se trata en absoluto de que eso excluya de la historia la función de la violencia, ni de que garantice la imposición automática de los intereses de clase destinados al dominio por ser portadores de los intereses del desarrollo social. Al contrario. En primer lugar, las condiciones de vigencia de los intereses de una clase no pueden producirse, muy frecuentemente, más que por medio de la más brutal violencia (ejemplo: sólo por medio de la acumulación originaria del capital). Pero ocurre —en segundo lugar— que las cuestiones de la consciencia de clase se manifiestan como momentos rigurosamente decisivos precisamente en las cuestiones de la violencia, precisamente en las situaciones en las cuales las clases libran unas contra otras la lucha por la nuda existencia. Cuando, por ejemplo, el destacado marxista húngaro Erwin Szabó aduce contra la concepción de las guerras campesinas centroeuropeas por Engels —que las ve como un movimiento esencialmente reaccionario— el argumento de que la rebelión de los campesinos no pudo ser aplastada sino *sólo* por la violencia brutal, que su derrota *no* arraigó en su esencia económico-social, en la consciencia de clase de los campesinos, pasa por alto que el fundamento último de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos —o sea; la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes— radicaba precisamente en esas cuestiones de la consciencia de clase, como puede mostrarlo ya la más superficial investigación teórico-militar de la guerra de los campesinos. Pero tampoco es posible equiparar, por lo que hace a la estructura interna de su consciencia de clase, las clases capaces de dominio. Lo que importa aquí es saber hasta qué punto son capaces de tomar consciencia de las acciones que están obligadas a realizar para conseguir el dominio y para organizarlo, acciones que efectivamente realizan. Lo

que importa, pues, es la cuestión de hasta qué punto la clase de que se trate realiza las acciones que le impone la historia «consciente» o «inconscientemente», con consciencia «verdadera» o con consciencia «falsa». Y esas distinciones no son meramente académicas. Pues, dejando completamente aparte el problema de la cultura —en el cual tienen importancia decisiva las disonancias que surgen en este punto—, tiene significación determinante para todas las decisiones prácticas de una clase la cuestión de si es capaz de aclararse y de resolver los problemas que le presenta el desarrollo histórico. Y en este punto se aprecia con toda claridad que en la cuestión de la consciencia de clase no se trata del pensamiento de individuos, por progresivos que éstos sean, ni tampoco del conocimiento científico. Por ejemplo: hoy está perfectamente claro que la sociedad antigua tenía por fuerza que sucumbir económicamente a causa de las limitaciones puestas por la esclavitud. Pero no menos claro está que en la Antigüedad esa comprensión no era accesible ni para la clase dominante ni para las clases que se levantaron revolucionaria o reformísticamente contra ella. O sea: que con la aparición práctica de dichos problemas quedó iniciado inevitablemente, sin salvación posible, el hundimiento de aquella sociedad. Pero esta situación se manifiesta aún más precisamente en la burguesía contemporánea, la clase que en otro tiempo empezó la lucha contra la sociedad feudal y absolutista precisamente basándose en el conocimiento de conexiones económicas. Esa clase, sin embargo, tenía que ser plenamente incapaz de consumir su ciencia de clase más propia y originaria: tenía que fracasar incluso teóricamente ante el problema de la teoría de las crisis. Pues aceptar la solución —aunque fuera sólo teóricamente— significaría *considerar los fenómenos sociales ya no desde el punto de vista de la burguesía*. Por eso no tiene utilidad alguna en este caso que la solución teórica se encuentre ya disponible. Pues ninguna clase puede ser capaz de un cambio así, para realizar el cual tendría que renunciar a su dominio. Así, pues, la limitación o barrera que hace de la consciencia de clase de la burguesía una consciencia «falsa» es objetiva: es la situación de clase misma. Es una consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad, nada arbitrario, subjetivo ni psicológico. Pues la consciencia de clase de la burguesía, aunque sea capaz de reflejar con toda claridad los problemas de la organización de ese dominio, de la transformación y la penetración capitalistas del conjunto de la producción, tiene necesariamente que

oscurecerse en el momento en que aparecen problemas cuya solución rebasa ya el ámbito de dominio de la burguesía, el capitalismo. Las «leyes naturales» de la economía descubiertas por la burguesía, que son una consciencia clara en comparación con la Edad Media feudal o incluso con el mercantilismo del período de transición, se convierte luego con inmanencia dialéctica en una «ley natural basada en la inconsciencia de los participantes».⁹⁰

No puede ser tarea de estas líneas el dar, partiendo de los indicados puntos de vista, una tipología histórica y sistemática de las gradaciones posibles de la consciencia de clase. Para ofrecer un resultado así habría que empezar por investigar qué momento del proceso conjunto de la producción afecta el modo más inmediato y más vital a los intereses de las diversas clases. En segundo lugar, habría que estudiar la medida en la cual corresponde a los intereses esenciales de la clase considerada el rebasar esa inmediatez, el concebir el momento para ella inmediatamente importante como mero momento del todo, y el superarlo de esta manera. Y, por último, habría que investigar la naturaleza de la totalidad hacia la cual se avanza entonces, y en qué medida es captación real de la real totalidad productiva. Pues está completamente claro que la consciencia de clase tiene que configurarse, desde el punto de vista cualitativo-estructural, de modos distintos según se detenga, por ejemplo, ante los intereses del consumo como separado de la producción (proletariado en harapos romano) o bien represente la formación categorial de los intereses de la circulación (capital mercantil), etc. Por tanto, sin poder dedicarnos aquí a la tipología sistemática de esas actitudes posibles, debemos limitarnos a inferir de lo ya indicado que los distintos casos de consciencia «falsa» se diferencian unos de otros cualitativamente, estructuralmente y en una forma que influye decisivamente en la acción social de las respectivas clases.

II

Por lo que hace a los tiempos pre-capitalistas y al comportamiento, en el capitalismo ya, de numerosas capas cuyos fundamentos exis-

90 Engels *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Boceto de una crítica de la economía política]. *Nachlass* [Póstumos], I, 449.

tenciales económicos son de naturaleza pre-capitalistas, resulta de lo visto que su consciencia de clase no es capaz, por su esencia, ni de conseguir na forma plenamente clara ni de influir conscientemente en los acaecimientos históricos.

Ante todo, porque es esencial a toda sociedad pre-capitalista el que en ella los intereses de clase no *puedan* nunca destacar con plena claridad (económica); la estructura de la sociedad en castas, estamentos, etc., acarrea una confusión *inextricable* de los elementos económicos con los políticos, religiosos, etc., en la estructura económica objetiva de la sociedad. El triunfo de la burguesía, cuya victoria comporta la destrucción de la estructura estamental, posibilita por fin un orden social en el cual la estratificación de la sociedad tiende a ser una estratificación en clases pura y exclusivamente. (En nada afecta a la verdad fundamental de esta afirmación el que en varios países el capitalismo presente restos de la estructura estamental feudal que se han salvado en él.)

Ese hecho tiene su fundamento en la organización económica de las sociedades pre-capitalistas, profundamente diferente del capitalismo. La diferencia más importante para nosotros, y muy llamativa en sí, consiste en que toda sociedad pre-capitalista presenta económicamente una unidad mucho menos *coherente* que la capitalista: en que en ella la independencia de las partes es mucho mayor, su interdependencia económica menor y más unilateral que en el capitalismo. Cuanto menor es la importancia del tráfico de mercancías para la vida de la sociedad entera, cuanto más casi-autárquicas son las diversas partes de las sociedad en lo económico (comunidades aldeanas) o cuanto menos importante es su función en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción (gran parte de los ciudadanos de las ciudades griegas y de Roma), tanto menor es la forma unitaria, la coherencia organizativa de la sociedad, del estado, y tanto menos realmente fundada en la vida real de la sociedad. Una parte de la sociedad vive en ese caso una existencia de naturaleza, completamente independiente del estado. «El organismo productor simple de esas comunidades autosuficientes, que se reproducen constantemente en la misma forma y, cuando casualmente quedan destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, da la clave del enigma de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas, tan llamativamente contraponible a la constante disolución y neoformación de

los estados asiáticos y al incesante cambio de dinastías. La estructura de los elementos económicos básicos de la sociedad queda sin afectar por las tormentas de la región de las nubes políticas.⁹¹ Otra parte de la sociedad vive, a su vez, de un modo económicamente parasitario. El estado, el aparato estatal de poder, no es para esa parte, como lo es para las clases dominantes de la sociedad capitalista, un medio de imponer por la violencia, caso necesario, su dominio económico, ni para crear violentamente las condiciones de su dominio económico (colonización moderna), o sea, no es una *mediación* del dominio económico de la sociedad: sino que es *de modo inmediato ese dominio mismo*. Y ello no sólo cuando se trata de mero robo de tierras, esclavos, etc., sino también en el seno de las relaciones «económicas» llamadas normales o pacíficas. Por eso dice Marx acerca de la renta del trabajo⁹²: «En estas condiciones el plustrabajo no se les puede arrancar en favor de los propietarios nominales de la tierra más que por medio de *una constricción extra-económica*». En Asia «*coinciden de este modo la renta y la exacción de impuestos* o, por mejor decir, no existe ninguna forma de impuesto distinta de esa forma de renta de la tierra». E incluso la forma del tráfico de mercancías en las sociedades pre-capitalistas es incapaz de ejercer influencia alguna decisiva en la estructura básica de la sociedad; se mantiene en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción mismo, especialmente sus relaciones con el trabajo. «El mercader podía comprar toda clase de mercancías, menos el trabajo como mercancía. Sólo era tolerado como distribuidor de los productos de la artesanía», escribe Marx.⁹³

Pese a todo, también una sociedad así constituye una unidad económica. Pero hay que preguntarse si esa unidad es tal que la relación de los diversos grupos de los que se compone la sociedad con el todo de la sociedad puede tomar en su consciencia –atribuible– una forma económica. Marx⁹⁴ subraya, por una parte, que la lucha de clases de la Antigüedad «se movió principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores». Pero con toda justeza añade: «Mas la

91 *Kapital* [Capital], I, 323.

92 *Kapital* [Capital], III, 2, 324 (cursiva mía).

93 *Kapital* [Capital], I, 324. A eso puede probablemente reconducirse la función política reaccionaria del capital mercantil, a diferencia de la del capital industrial, en los comienzos del capitalismo. Cfr. III, I, 311.

94 *Kapital* [Capital], I, 99.

forma dineraria refleja simplemente ahí el antagonismo de condiciones económicas de vida mucho más profundas: lo que ocurre es que la relación entre acreedor y deudor tiene la forma de una relación dineraria». Para el materialismo histórico ese reflejo podía revelarse como mero reflejo. Pero la cuestión es: las clases que constituían esa sociedad, ¿contaban con la posibilidad objetiva de llevar a conciencia la base económica de esas luchas, la problemática económica de la sociedad que era causa de sus sufrimientos? Esas luchas y esos problemas, ¿no tenían que asumir necesariamente para ellas —de acuerdo con las condiciones de vida en las que existían— formas religioso-naturales⁹⁵ o formas jurídico-estatales? La articulación de la sociedad en estamentos, castas, etc., significa precisamente que la fijación conceptual y organizativa de esas posiciones «naturales» es inconsciente en cuanto a su naturaleza económica, y que la tradicionalidad del mero darse siempre tiene que fundirse de modo inmediato en formas jurídicas.⁹⁶ Pues, en concordancia con la laxitud mayor de la coherencia económica de la sociedad, las formas jurídico-estatales que constituyen estratificaciones estamentales, privilegios, etc., tienen subjetiva y objetivamente una función completamente diferente de la que les es propia en el capitalismo. En éste estas formas representan meramente una fijación de las conexiones funcionales puramente económicas, de tal modo que las formas jurídicas —como acertadamente ha mostrado Karner⁹⁷— pueden a menudo dar razón del cambio de las estructuras económicas sin alterarse ellas mismas ni formalmente ni materialmente. En cambio, en las sociedades pre-capitalistas las formas jurídicas tienen que penetrar *constitutivamente* en las relaciones económicas. En estas sociedades no hay categorías económicas puras —categorías económicas son según Marx⁹⁸ «formas de existencia,

95 Marx y Engels subrayan repetidamente el carácter primitivo-natural de esas formas sociales, *Capital*, I, 304, 316, etc. Todo el proceso de desarrollo expuesto en *El Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, de Engels, se basa en esa idea. No puedo entrar aquí en las divergencias de opinión —incluso entre marxistas— acerca de esta cuestión; quiero sólo subrayar que yo adopto también ante ella el punto de vista de Marx y Engels, al que considero más profundo y más acertado históricamente que el de sus «correctores».

96 Cfr. *Kapital* [Capital], I, 304.

97 «Die soziale Funktion der Rechtsinstitute» [La función social de los institutos jurídicos], *Marx-Studien*, vol. I.

98 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía

determinaciones de la existencia»— presentadas posteriormente en formas jurídicas, fundidas en el molde de la forma jurídica. Sino que las categorías económicas y las categorías jurídicas están materialmente, *por su contenido, inseparablemente entrelazadas*. (Piénsese en los ejemplos, antes aducidos, de la renta de la tierra y el impuesto, la esclavitud, etc.) Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí, y por eso no es posible, en el seno de una tal sociedad, una posición a partir de la cual pueda hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

Eso, por supuesto, no suprime en modo alguno la fundamentación económica objetiva de todas las formas de sociedad. Al contrario. La historia de las estratificaciones estamentales muestra con toda claridad cómo este orden, que al principio fundió en el molde de formas rígidas una existencia económica «natural», luego; en el curso de la evolución económica que procede subterráneamente, «inconscientemente», se descompone poco a poco, es decir, deja de ser una unidad real. Su contenido económico acaba por desgarrar su unidad jurídica formal. (El análisis de las relaciones de clase durante la época de la Reforma por Engels y el dedicado por Cunow a la época de la Revolución francesa son documentaciones suficientes.) Pero pese a esa pugna entre la forma jurídica y el contenido económico, la forma jurídica (creadora de privilegios) conserva una importancia a menudo realmente decisiva para la consciencia de esos estamentos en descomposición. Pues la forma estamental disimula la conexión entre la existencia económica —real, pero «inconsciente»— del estamento y la totalidad económica de la sociedad. Ella fija la consciencia o bien en la inmediatez pura de los privilegios disfrutados por el estamento (los caballeros —de la época de la Reforma), o bien en la particularidad —no menos inmediata— de la parte de la sociedad a la que se refieren los privilegios (gremios). El estamento puede haberse ya descompuesto totalmente desde el punto de vista económico y sus componentes pueden ya en realidad *pertenecer económicamente a clases distintas* sin que el estamento mismo pierda a pesar de ello esa coherencia ideológica (objetivamente irreal). Pues la relación al todo consumada por la «consciencia estamental» se orienta a una totalidad

que no es la unidad económica real, viva, sino la caduca fijación de la sociedad que constituyó en su tiempo los privilegios estamentales. La consciencia estamental encubre la naturaleza de factor histórico real que tiene la consciencia de clase, impide que ésta llegue en general a manifestarse. Una cosa análoga puede comprobarse en la sociedad capitalista en todos los grupos «privilegiados» cuya situación de clase no está fundada de un modo inmediatamente económico. En la medida en que una capa así consigue «capitalizarse», transformar sus «privilegios» en relaciones económicas capitalistas de dominio, aumenta su capacidad de adaptación al desarrollo económico real (ejemplo: los terratenientes).

De acuerdo con todo eso, la relación de la consciencia de clase con la historia es completamente distinta en los tiempos pre-capitalistas de lo que es en el capitalismo. Pues en aquéllos las clases no pueden identificarse más que *por medio de la interpretación de la historia* por obra del materialismo histórico, partiendo de la *realidad* histórica inmediatamente dada, mientras que en el capitalismo las clases son la realidad histórica misma inmediatamente dada. Como ya indicó Engels, no es, pues, una casualidad que este conocimiento de la historia no fuera posible hasta la época del capitalismo. Y ello no sólo —como dice Engels— a causa de la mayor sencillez de esta estructura en comparación con las «complicadas y encubiertas conexiones» de tiempos anteriores, sino también y ante todo porque el interés económico de clase como motor de la historia no aparece en toda su desnuda pureza hasta el capitalismo. Las verdaderas «fuerzas motoras» que «se encuentran tras los motivos de los hombres históricamente activos» no podían, por ello, llegar nunca en forma pura a la consciencia en los tiempos pre-capitalistas (ni siquiera como contenido atribuible). Verdaderamente quedaron ocultas, como fuerzas ciegas del desarrollo histórico, por detrás de los motivos. Los momentos ideológicos no sólo «encubren» los intereses económicos, no son sólo banderas y consignas en la lucha, sino partes y elementos de la lucha real misma. Es cierto que cuando se busca, por medio del materialismo histórico, el *sentido sociológico* de esas luchas, *entonces* es posible descubrir esos intereses como los *momentos explicativos* decisivos en última instancia. Pero, respecto del capitalismo, se tiene la insalvable diferencia de que en éste los momentos económicos no están ya ocultos «tras» la consciencia, sino que están en la consciencia misma (aunque sea

reprimidos en lo inconsciente, etc.). Con el capitalismo, con la destrucción de la estructura estamental y la construcción de una sociedad articulada de un modo *puramente económico*, la consciencia de clase entra en el estadio de *consciencia refleja posible*. La lucha social se refleja ahora en una lucha ideológica por la consciencia, por encubrir o revelar el carácter clasista de la sociedad. Pero la posibilidad de esa lucha remite ya a las contradicciones dialécticas, a la autodisolución interna de la pura sociedad de clases. «Cuando la filosofía», dice Hegel, «pinta su monótono cuadro gris, una forma de la vida se ha hecho ya vieja, y con esos grises no es posible rejuvenecerla, sino sólo reconocerla; la lechuza de Minerva no echa a volar sino cuando empieza a caer el crepúsculo».

III

La burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa, esto es: ellas son las únicas cuya existencia y cuyo desarrollo se basan exclusivamente en el desarrollo del proceso de producción moderno, y sólo partiendo de sus condiciones de existencia es *imaginable* incluso un plan para la organización de la sociedad entera. El carácter vacilante, o estéril para el proceso, que se observa en la actitud de las demás clases (pequeños burgueses, campesinos) se debe a que su existencia no se funda exclusivamente en su posición en el proceso de producción capitalista, sino que está aún indisolublemente enlazada con restos de la sociedad estamental. Por eso dichas clases no intentan promover el desarrollo capitalista ni empujarle más allá de sí mismo, sino que aspiran en el fondo a anularlo y retrotraerse a estadios anteriores, o, por lo menos, a impedir que consiga un despliegue pleno. Su interés de clase se orienta pues sólo a *síntomas del desarrollo* no al desarrollo mismo: hacia fenómenos parciales de la sociedad, no a la estructura de la entera sociedad.

Esta cuestión de la consciencia de clase puede manifestarse como forma de la posición de fines y de la acción, según ocurre, por ejemplo, en la pequeña burguesía, la cual, al vivir, por lo menos en parte, en la gran ciudad capitalista, directamente sometida en todas sus manifestaciones vitales a las influencias del capitalismo, no puede ignorar totalmente el *hecho* de la lucha de clases entre la burguesía y

el proletariado. Pero «como clase de transición, en la cual se embotan simultáneamente los intereses de dos clases», se sentirá «por encima de la contraposición de clases».⁹⁹ Consiguientemente, buscará algún camino «no para superar los dos extremos, el capital y el trabajo asalariado, sino para debilitar esa contraposición y trasformarla en una armonía».¹⁰⁰ Por eso rehuirá todas las decisiones importantes de la sociedad y se verá obligada a luchar, siempre sin consciencia, por ambas tendencias de la lucha de clases alternativamente. Sus propias finalidades, que existen exclusivamente en su consciencia, se convertirán siempre e inevitablemente en formas puramente «ideológicas», cada vez más vacías, cada vez más aisladas de la acción social. La pequeña burguesía no puede tener una función socialmente activa más que mientras sus finalidades coinciden con los reales intereses de clase del capitalismo, como ocurrió en la época de supresión de las estratificaciones estamentales durante la Revolución francesa. Una vez cumplida esa función, sus manifestaciones –que formalmente permanecen en lo sustancial idénticas– van siendo de una naturaleza cada vez más ajena al desarrollo real, hasta llegar a lo caricaturesco (el jacobinismo *montagnard* en 48-51). Esta falta de vinculación con la sociedad como totalidad puede empero repercutir en la estructura interna, en las posibilidades de organización de la clase. Esto se aprecia del modo más claro en la evolución de los campesinos. «Los pequeños propietarios campesinos», dice Marx,¹⁰¹ «forman una masa imponente cuyos miembros viven en la misma situación, pero sin entrar en relaciones ricas entre ellos. Su modo de producción los aísla los unos de los otros, en vez de ponerlos en intercambio recíproco... Cada familia campesina se gana así el material de su vida más en intercambio con la naturaleza que en tráfico con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que distinguen su manera de vivir, sus intereses y su cultura de los de las demás clases y las contraponen hostilmente a éstas, en esa misma medida constituyen esas poblaciones una clase. Pero en la medida en que la única cohesión de los pequeños propietarios campesinos es local, en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a

99 *Brumaire* [El 18 Brumario de Luis Napoleón], 40.

100 *Ibid.*, 37.

101 *Ibid.*, 102.

formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase». Por eso hacen falta conmociones *externas*, como la guerra, la revolución en la ciudad, etc., para poner esas masas en movimiento unitario, y ni siquiera entonces son capaces de organizar ellas mismas ese movimiento con consignas propias, dándole una orientación positiva adecuada a sus propios intereses. Dependerá de la situación de las demás clases en lucha, de la altura de consciencia de los partidos que dirijan esas otras clases, el que el movimiento de los campesinos tenga una significación progresiva (Revolución francesa de 1789, Revolución rusa de 1917) o una significación reaccionaria (golpe de estado de Napoleón). Por eso la forma *ideológica* que cobra la «consciencia de clase» de los campesinos es mucho más cambiante en cuanto a contenidos que la de las demás clases; pues es siempre una consciencia tomada en préstamo. Por eso los partidos que se basan total o parcialmente en esa «consciencia de clase» no pueden nunca contar con un fundamento firme y seguro en las situaciones críticas (los social-revolucionarios de 1917 a 1918). Y por eso es posible que las luchas campesinas se realicen bajo banderas ideológicas contrapuestas. Es, por ejemplo, muy característico del anarquismo como teoría y de la «consciencia de clase» de los campesinos el que algunas rebeliones y algunas luchas campesinas contrarrevolucionarias realizadas por campesinos medios y ricos de Rusia hayan encontrado apoyo y enlace ideológicos en la concepción anarquista de la sociedad. Por lo tanto, no se puede propiamente hablar de consciencia de clase cuando se trata de estas clases, y eso en el supuesto de que puedan llamarse tales desde un punto de vista marxista riguroso: la plena consciencia de su situación les revelaría la falta desesperada de perspectivas de sus particulares esfuerzos ante la necesidad del proceso social. La consciencia y el interés se encuentran aquí en una relación de *contraposición contradictoria*. Y, de acuerdo con la aclaración de la consciencia de clase como un problema de atribución y coherencia con los intereses de clase, eso hace filosóficamente comprensible la imposibilidad del desarrollo de esa consciencia en la realidad histórica inmediatamente dada.

La consciencia de clase y el interés de clase se encuentran también en contraposición, en contradicción, en el caso de la burguesía: Pero *esta contradicción no es formal, sino dialéctica*.

La diferencia entre las dos contraposiciones puede formularse brevemente así: mientras que para las demás clases la posición que ocupan en el proceso de producción y los intereses de ella dimanantes tienen que impedir la formación de una consciencia de clase, esos momentos llevan a la burguesía hacia el desarrollo de su consciencia de clase, con la peculiaridad empero —y desde el primer momento, de modo especial— de que dicho desarrollo arrastra la maldición de que en el momento culminante de su despliegue entrará en irresoluble contradicción consigo mismo y acabará, por lo tanto, suprimiéndose y superándose. Esta trágica situación de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que todavía no ha aplastado completamente a su antecesor, el feudalismo, cuando ya aparece su nuevo enemigo, el proletariado; la trágica contradicción se ha manifestado políticamente en el hecho de que la lucha contra la organización estamental de la sociedad se realizó en nombre de una «libertad» que tuvo que transformarse de nuevo inmediatamente en opresión en el momento mismo de la victoria: y sociológicamente la contradicción se revela en la circunstancia de que, aunque la forma social de la burguesía es la que finalmente ha permitido presentarse en forma pura la lucha de clases, aunque ella ha empezado por fijarla históricamente como un hecho, sin embargo, luego tiene que aplicar todo su esfuerzo a la eliminación del hecho de la lucha de clases del campo de la consciencia social; por último, desde el punto de vista ideológico, se aprecia la misma situación ambigua en el hecho de que el despliegue de la burguesía presta, por una parte, a la individualidad una importancia que hasta entonces no había tenido nunca, mientras, por otra parte, suprime toda individualidad por las condiciones económicas mismas de su individualismo, por la cosificación producida por la producción universal de mercancías. Todas esas contradicciones, cuya serie no se agota en modo alguno con los ejemplos aducidos, sino que podría continuarse ilimitadamente, son mero reflejo de las contradicciones más profundas del capitalismo, tal como éstas se presentan en la consciencia de la clase burguesa, a tenor de su posición en el proceso conjunto de la producción. Por eso las contradicciones surgen en la consciencia de clase de la burguesía como contradicciones dialécticas, y no como crasa incapacidad de concebir las contradicciones del propio orden social. Pues el capitalismo es, por una parte, el primer orden de la producción que, tendencialmente, penetra económicamente la

sociedad entera, sin residuo,¹⁰² de tal modo que, según esa tendencia, la burguesía tendría que ser capaz de una consciencia (atribuible) de la totalidad del proceso de producción. Pero, por otra parte, la posición de la clase capitalista en la producción, los intereses que determinan su acción, le impiden a pesar de todo dominar su orden de producción incluso teóricamente. Las causas de esto son múltiples. En primer lugar, la producción no es para el capitalismo sino aparentemente el punto central de la consciencia de clase. Marx¹⁰³ indica ya a propósito de Ricardo que este autor «al que se suele reprochar que no considera más que la producción», «determina en realidad como objeto de la economía exclusivamente la distribución». Y el análisis detallado del concreto proceso de realización del capital muestra, a propósito de toda cuestión, que el interés del capitalista —puesto que produce mercancías, no bienes— tiene forzosamente que aferrarse a cuestiones que desde el punto de vista de la producción son secundarias; que el capitalista queda preso en el proceso —para él decisivo— de la introducción del valor, proceso que le suministra su perspectiva propia para la consideración de los fenómenos económicos, la cual esconde los fenómenos principales.¹⁰⁴ Esa inadecuación se exagera por el hecho de que en la relación capitalista el principio individual y el principio social, o sea, la función del capital como propiedad privada y su función económica objetiva, se encuentran en una contradicción dialéctica ineliminable. «El capitab», dice el *Manifiesto Comunista*, «no es una fuerza personal, es una fuerza social». Pero es una fuerza social cuyos movimientos están dirigidos por los intereses individuales de los propietarios del capital, los cuales no dominan la función social de su actividad ni pueden preocuparse de ella, de tal modo que el principio social, la función social del capital, no puede imponerse más que por encima de ellos,

102 Cierto que sólo tendencialmente. Rosa Luxemburg tiene el gran mérito de haber mostrado que esto no es un hecho accidental y transitorio, sino que el capitalismo no puede subsistir económicamente más que penetrando la sociedad en un sentido capitalista, pero sin consumir esa penetración. Esta autocontradicción económica que sería una sociedad capitalista pura es seguramente uno de los fundamentos de la contradictoriedad de la consciencia de clase de la burguesía.

103 *Zur Kritik* [Contribución a la crítica de la economía política], XXIX.

104 *Kapital* [Capital], III, I, 115, 297-298, 307, etc. Es obvio que los diversos grupos de capitalistas, como el capital industrial, el mercantil, etc., tienen que situarse en esto en distintas posiciones; pero estas diferencias no tienen una importancia decisiva para nuestro presente problema.

imponiéndose a su voluntad, sin consciencia de ellos. A causa de esa contradicción entre el principio social y el individual Marx¹⁰⁵ llamó ya con razón a las sociedades por acciones una «supresión del modo de producción capitalista dentro del modo de producción capitalista mismo»; aunque desde un punto de vista puramente económico el modo de administrar de las sociedades anónimas se diferencia muy poco del capitalista individual, y ni siquiera la sedicente superación de la anarquía de la producción mediante cárteles, *trusts*, etc., hace más que desplazar hacia otro lugar la contradicción, sin superarla. Esta situación es uno de los momentos decisivos de determinación de la consciencia de clase de la burguesía: sin duda la burguesía actúa como clase en el proceso económico objetivo de la sociedad, pero no puede tomar consciencia del desarrollo de ese proceso, ejecutado por ella misma, más que como de un proceso externo a ella, de leyes objetivas que se realizan en ella. El pensamiento burgués considera siempre y por necesidad esencial la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual y de la «ley natural» omnipotente e impersonal que mueve todo lo social y lo produce espontáneamente.¹⁰⁶ De ello se sigue no sólo la contradicción entre los intereses individuales y los de clase en los casos conflictivos (que, por otra parte, rara vez son tan violentos en las clases dominantes distintas de la burguesía), sino también la imposibilidad de principio de dominar teórica y prácticamente los problemas dimanantes del desarrollo de la producción capitalista. «Esta repentina mutación del sistema del crédito en el sistema monetario añade al práctico *panic* un espanto teórico, y los agentes mismos de la circulación sienten escalofríos ante el impenetrable misterio de su propia situación», escribe Marx.¹⁰⁷ El espanto no carece de fundamento, esto es, es mucho más que la mera perplejidad de los capitalistas individuales acerca de su destino personal. Los hechos y las situaciones que producen ese pánico imponen en efecto a la consciencia de la burguesía algo que, aunque no puede negar totalmente o reprimir totalmente como *factum brutum*, no puede tampoco hacerse plenamente consciente. Pues por detrás de esos hechos y de esas situaciones está, como fundamento identifica-

105 *Ibid.*, III, I, 425.

106 Cfr. sobre esto el artículo «Rosa Luxemburg como marxista».

107 *Zur Kritik* [Contribución a la crítica de la economía política], 148.

ble, el hecho de que «el *verdadero obstáculo* a la producción capitalista es el *capital mismo*». ¹⁰⁸ Y el reconocimiento consciente de este hecho significaría la autosupresión de la clase capitalista.

De este modo las limitaciones objetivas de la producción capitalista se convierten en limitaciones de la consciencia de clase de la burguesía. Pero como a diferencia de las viejas formas de dominio; naturalmente «conservadoras», que dejan sin afectar las formas de producción de amplias capas de la población por ellas dominada ¹⁰⁹ y, por lo tanto, obran de un modo principalmente tradicional y no revolucionario, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por excelencia, *esa inconsciencia necesaria respecto de la limitación económica objetiva del sistema se manifiesta como contradicción dialéctica interna en la consciencia de clase*. O sea: la consciencia de clase de la burguesía está formalmente orientada a ser consciencia económica. Aún más: el grado más alto de inconsciencia, la forma más crasa de «falsa consciencia», se manifiesta siempre en la intensificación de la apariencia de un dominio consciente de los fenómenos económicos. Desde el punto de vista de las relaciones de la consciencia con la totalidad de los fenómenos sociales, esa contradicción se manifiesta como *contraposición insuperable entre la ideología y el fundamento económico*. La dialéctica de esta consciencia de clase descansa en la insuperable contraposición entre el individuo (capitalista), el individuo cortado según el esquema del capitalista individual, y el proceso dominado por «leyes naturales» necesarias, esto es, indomitable por principio por la consciencia; con ello pone la teoría y la práctica en una contraposición insalvable. Pero de un modo que no permite ninguna dualidad estática, sino que constantemente aspira a la unificación de los separados principios, reproduciendo constantemente una confusa y violenta oscilación entre la unificación «falsa» y su catastrófico desgarramiento.

Esta autocontradicción dialéctica interna de la consciencia de clase de la burguesía se agrava todavía por el hecho de que la limitación objetiva del orden capitalista de producción no se detiene en el estadio de la mera negatividad, no se limita a provocar «por ley natural» las

108 *Kapital* [Capital], III, I, 231 y 242.

109 Esto vale, por ejemplo, para las formas primitivas de atesoramiento. Cfr. *Capital*, I, 94. Y también para ciertas formas de manifestación del capital comercial, que son relativamente «pre-capitalistas». Cfr. *Capital*, III, I, 319.

crisis que la consciencia no puede comprender, sino que cobra además una configuración histórica consciente y activa: ésta es el proletariado. Ya la mayoría de los desplazamientos «normales» de perspectiva al contemplar la estructura económica de la sociedad y resultantes del punto de vista de los capitalistas se movieron en una dirección que «oscurece y mistifica el real origen de la plusvalía». ¹¹⁰ Pero mientras que en el comportamiento «normal», meramente teórico, ese encubrimiento afecta sólo a la composición orgánica del capital, a la posición del empresario en el proceso de producción, a la función económica del interés, etc., o sea, se limita a mostrar la incapacidad de descubrir las verdaderas fuerzas motoras situadas detrás de la superficie de los fenómenos, al pasar a la práctica el oscurecimiento se refiere al hecho central básico de la sociedad capitalista: a la lucha de clases. Pues en la lucha de clases esas fuerzas ocultas por lo común tras la superficie de la vida económica, superficie en la que queda presa la mirada de los capitalistas y de sus portavoces teóricos, se revelan de tal modo que es completamente imposible no verlas. Tanto que ya en la época ascendente del capitalismo, cuando la lucha de clases del proletariado se manifestaba sólo en la forma de explosiones espontáneas y vehementes, los mismos representantes ideológicos de la clase ascendente reconocieron la lucha de clases como hecho básico de la vida histórica (Marat, e incluso historiadores posteriores, como Mignet, etc.). Pero en la medida en que la teoría y la práctica del proletariado levantan a la consciencia social ese principio inconscientemente revolucionario del desarrollo capitalista, la burguesía se va viendo ideológicamente reducida a una situación de consciente defensiva. La contradicción ideológica se radicaliza en la consciencia «falsa» de la burguesía: la consciencia «falsa» se convierte en una falsedad de la consciencia. La contradicción, al principio sólo objetiva, se hace también subjetiva: del problema teórico nace un comportamiento moral que influye decisivamente en todas las actitudes prácticas de la clase ante todas las situaciones y cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la consciencia de clase en su lucha por el dominio de la sociedad. Como el dominio de la burguesía se extiende realmente a toda la sociedad, como la burguesía tiende efectivamente a una organización de la sociedad

110 *Kapital* [Capital] III, I, 146, y 132, 366-369, 377, etc.

entera de acuerdo con sus intereses, y hasta la ha realizado en parte, esta clase tenía que construir una cerrada doctrina de la economía, el estado, la sociedad, etc. (lo cual presupone y significa sin más una «concepción del mundo»), y tenía también que desarrollar y hacerse consciente la fe en su propia *misión* por lo que hace a ese dominio y a esa organización. El elemento trágico-dialéctico de la situación de clase de la burguesía se manifiesta a este propósito del siguiente modo: no sólo es concorde con sus intereses, sino que le resulta inevitablemente necesario conseguir una consciencia de sus intereses de clase acerca de *toda cuestión particular*, y ello con la mayor claridad posible; pero, por otra parte, esa consciencia tiene que ser para ella catastrófica en cuanto que se refiere como consciencia clara a *la cuestión del todo*. Esto se debe ante todo a que el dominio de la burguesía no puede ser sino minoritario. Como su dominio no sólo es ejercido *por* una minoría, sino también *en interés* de una minoría, la ilusión de las demás clases, su permanencia en una consciencia de clase oscura, es un presupuesto necesario de la subsistencia del régimen burgués. (Piénsese en la doctrina del estado como situado por «encima» de las contraposiciones de clase, la doctrina de la justicia «independiente», etc.). Pero el encubrimiento de la esencia de la sociedad burguesa es una necesidad vital para la burguesía misma. Pues cuando aumenta la claridad al respecto se revelan las contradicciones internas insolubles de ese orden social, y acaban por poner a sus partidarios ante el siguiente dilema: o bien concluirse conscientemente contra la creciente comprensión, o bien reprimir en sí mismos todos los instintos morales con objeto de poder defender también moralmente el orden económico adecuado a sus intereses.

Sin sobrestimar la eficacia real de esos momentos ideológicos, hay que observar que la capacidad combativa de una clase es tanto mayor cuanto más fácil le es creer, con limpia conciencia, en su propia misión, cuanto más capaz es de imponerse con intacto instinto a todos los fenómenos de acuerdo con sus intereses. Ahora bien: a partir de unos estadios evolutivos muy tempranos, entre los que pueden contarse la crítica de la economía clásica por Sismondi, la crítica alemana del derecho natural, el joven Carlyle, etc., la historia ideológica de la burguesía *no es sino una lucha puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza de la sociedad por ella producida, contra la consciencia real de su posición de clase*. La afirmación del *Manifiesto*

de que la burguesía produce sus propios enterradores es verdadera no sólo económica, sino también ideológicamente. Toda la ciencia burguesa del siglo XIX ha realizado esfuerzos insuperables por esconder los fundamentos de la sociedad burguesa: nada se ha dejado sin intentar en este sentido, desde las más groseras falsificaciones de los hechos hasta las teorías «sublimas» de la «esencia» de la historia, del estado, etc. Todo en vano. El final de siglo acarreó ya la decisión en la ciencia desarrollada (y, consiguientemente, en la consciencia de las capas dirigentes capitalistas).

Eso se aprecia claramente al examinar la creciente aceptación de la idea organizativa en la consciencia de la burguesía. Esa idea se ha realizado primero en las sociedades anónimas, los cárteles, *trusts*, etc., en la forma de una concentración creciente. Así ha mostrado, ciertamente, de modo cada vez más claro y desde el punto de vista organizativo el carácter social del capital, pero sin afectar a la anarquía de la producción, sino sólo para dar posiciones de monopolio relativas a capitalistas individuales que consiguen una potencia gigantesca. Así pues, ha puesto muy de manifiesto objetivamente el carácter social del capital, pero sin pasarlo a consciencia de la clase capitalista, e incluso apartando más a ésta de una verdadera capacidad de conocer la situación, gracias a esa apariencia de superación de la anarquía de la producción. Las crisis de la guerra y de la postguerra han empujado aún ese desarrollo: la «economía planificada» ha penetrado por lo menos en la consciencia de los elementos más progresivos de la burguesía. Ciertamente que, por de pronto, eso se refiere a capas muy poco numerosas, e incluso en ellas se da más como experimento teórico que como camino práctico de salvación del callejón sin salida de la crisis. Pero si comparamos ese estado de consciencia que busca el equilibrio económico entre la «economía planificada» y los intereses de clase de la burguesía con el estado de consciencia del capitalismo ascendente, el cual consideraba toda clase de organización social como «una agresión a los intocables derechos de propiedad, libertad y “genialidad” autodeterminante del capitalismo individual»¹¹¹ se nos revela claramente la *capitulación de la consciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado*. Está claro que incluso la parte de la burguesía que acepta la economía planificada entiende por ella algo distinto

111 *Kapital* [Capital] I, 321.

de lo que entiende el proletariado: entiende por ella precisamente el último intento de salvar el capitalismo mediante una radicalización extrema de su contradicción interna. Pero, a pesar de todo, con ello abandona su última posición teórica. (Y es una curiosa contraprueba el que algunas partes aisladas del proletariado *capitulen precisamente en este momento ante la burguesía*, aceptando como propia esa problemática forma de organización burguesa.) Pero con eso la entera existencia de la clase burguesa y, como expresión de ella, la cultura burguesa, entran en la crisis más grave. Por una parte, la ilimitada esterilidad de una ideología completamente separada de la vida, de un intento más o menos consciente de falsificación; y, por otra, el vacío, no menos terrible, de un cinismo que está ya convencido de la última nulidad de su propia existencia desde el punto de vista histórico-universal, y defiende puramente su nuda existencia, sus nudos intereses egoístas. La crisis ideológica es un síntoma infalible de esa decadencia. La clase está ya constreñida a la defensiva, lucha ya por su mera conservación (pese a lo agresivos que pueden ser sus medios de lucha): *la clase burguesa ha perdido inapelablemente su capacidad de dirección.*

IV

El materialismo histórico tiene una función decisiva en esa lucha por la consciencia. El proletariado y la burguesía son clases coordinadas en lo ideológico igual que en lo económico. El mismo proceso que, desde el punto de vista de la burguesía, se presenta como un proceso de descomposición, como una crisis permanente, significa para el proletariado —aunque también, por supuesto, en forma de crisis— la acumulación de fuerzas, el trampolín para la victoria. Ideológicamente esto significa que la misma creciente comprensión de la esencia de la sociedad, en la que se refleja la lenta agonía burguesa, redundará para el proletariado en un constante aumento de fuerzas. La verdad es para el proletariado un arma victoriosa: y tanto más victoriosa cuanto más desconsiderada. La cólera de la desesperación con la cual la ciencia de la burguesía combate el materialismo dialéctico se hace de este modo comprensible: ella estará perdida en cuanto que se vea obligada a ponerse en ese terreno. Lo cual, a su vez, permite comprender por qué el proletariado y *sólo* el proletariado tiene en la recta comprensión

de la *esencia de la sociedad* un factor de fuerza de primerísima fila, e incluso redondamente el arma de la decisión.

Los marxistas vulgares han ignorado siempre esta peculiar función de la consciencia en la lucha de clases del proletariado, y han entronizado una mezquina «política realista» en el lugar de la gran lucha de principios que apela a las cuestiones últimas del proceso económico objetivo. Como es natural, el proletariado tiene que partir de los datos de la situación inmediata. Pero se distingue de las demás clases por el hecho de que no se detiene ante los acaecimientos singulares de la historia, ni tampoco se deja simplemente arrastrar por ellos, sino que constituye él mismo la esencia de las fuerzas motoras y actúa centralmente sobre el centro mismo del proceso del desarrollo social. Los marxistas vulgares al alejarse de ese punto de vista central, del punto metódico en que se engendra la consciencia de clase proletaria, *se sitúan en el plano de consciencia de la burguesía*. Y sólo a un marxista vulgar puede sorprenderle que, puestos en ese plano, en el terreno de lucha de la burguesía, ésta resulte económica e ideológicamente superior al proletariado. Y sólo el marxista vulgar es capaz de inferir de ese hecho, causado exclusivamente por su actitud, la superioridad de la burguesía *como tal y en general*. Pues es obvio que, prescindiendo incluso de sus medios de fuerza reales, la burguesía tiene, *en este terreno*, más conocimientos, rutinas, etc., a disposición; ni tampoco puede sorprender el que, cuando su enemigo acepta su propia concepción básica, la burguesía se encuentra, sin méritos propios, en una posición de superioridad. La superioridad del proletariado sobre la burguesía, que le es en todo lo demás superior –intelectualmente, organizativamente, etc.– estriba exclusivamente en que el proletariado es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente, y, por lo tanto, es también capaz de actuar de un modo central que transforme la realidad entera. Esa superioridad consiste en que para la consciencia de clase del proletariado la teoría y la práctica coinciden, y en que, por lo tanto, el proletariado es capaz de lanzar conscientemente su propia acción como momento decisivo en la balanza del desarrollo histórico. Cuando los marxistas vulgares desgarran esa unidad están cortando el nervio que enlaza la teoría proletaria con la acción proletaria en una sola unidad. Reducen regresivamente la teoría al tratamiento «científico» de los síntomas del desarrollo social y hacen de la práctica una agitación sin base ni

finalidad, a merced de los resultados singulares de un proceso cuyo dominio intelectual metódico han abandonado.

La consciencia de clase que se produce sobre ese fundamento tiene que mostrar la misma estructura interna que la de la burguesía. Pero cuando, entonces, salen empujados a la superficie de la consciencia, por la construcción del proceso, las mismas contradicciones que en el caso de la burguesía, la consecuencia es mucho más grave para el proletariado. Pues el autoengaño de la consciencia «falsa» que se produce en la burguesía está, por lo menos, en armonía con su situación de clase, pese a todas sus contradicciones y a toda su falsedad objetiva. Por supuesto que no puede salvarla de la ruina, de la constante agudización de esas contradicciones; pero puede por lo menos darle posibilidades internas de seguir luchando, presupuestos internos incluso de éxitos pasajeros. En cambio, en el proletariado esa consciencia no sólo presenta las indicadas contradicciones internas (burguesas), sino que niega además las necesidades de la acción impuesta por la situación económica del proletariado, por varias que sean las ideas que él se haga a su respecto. El proletariado tiene que obrar proletariamente, pero su propia teoría marxista vulgar le desdibuja la perspectiva del camino recto. Y esa contradicción dialéctica entre la acción proletaria objetiva y económicamente necesaria y la teoría marxista vulgar (burguesa) se encuentra en constante intensificación. O sea: la significación motora o inhibidora que tienen, respectivamente, la teoría verdadera y la falsa aumentan al aproximarse las luchas decisivas en la guerra de las clases. El «reino de la libertad», el final de la «prehistoria de la humanidad» significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, empieza a perder su poder *sobre el hombre* y a entregarlo a éste. Cuando más se aproxima ese proceso a su meta, tanto más importante es la consciencia que el proletariado tenga de su tarea, su consciencia de clase, y tanto más intensa e inmediatamente tiene que determinar esa consciencia sus acciones. Pues el ciego poder de las fuerzas motoras no procede «automáticamente» hacia su objetivo, su autodisolución, más que hasta llegar el momento en que ese punto se encuentra en proximidad alcanzable. Una vez dado objetivamente el momento de la transición al «reino de la libertad», la situación se manifiesta precisamente en el hecho de que las fuerzas ciegas lo son en sentido literal, y empujan hacia el abismo con energía creciente y aparentemente irresistible,

mientras que sólo la voluntad consciente del proletariado puede proteger a la humanidad de una catástrofe. Dicho de otra manera: una vez inaugurada la crisis económica definitiva del capitalismo, *el destino de la revolución (y, con él, el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su consciencia de clase.*

Con eso queda determinada la peculiar función que tiene la consciencia de clase para el proletariado, a diferencia de su función para otras clases. Precisamente porque el proletariado como clase no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clases como tal, su consciencia, la última consciencia de clase de la historia de la humanidad, tiene, por una parte, que coincidir con la revelación de la esencia de la sociedad y, por otra parte, tiene que consumir una unidad cada vez más profunda de la teoría y la práctica. Para el proletariado, la «ideología» no es una bandera bajo la cual luchar, ni una capa disimuladora de sus verdaderos objetivos, sino la finalidad y el arma mismas. Toda táctica del proletariado que no obedezca a principios o carezca de ellos rebaja el materialismo histórico a mera «ideología», impone al proletariado un método de lucha burgués (o pequeño burgués), y le arrebatara sus mejores fuerzas, al atribuir a su consciencia de clase la función meramente concomitante o inhibido (lo cual es siempre inhibición para el proletariado) de una consciencia burguesa, en vez de la función activa de la consciencia proletaria.

V

Por clara que sea, en cuanto a la esencia misma de la cosa, la relación entre la consciencia de clase y la situación de clase para el proletariado, hay, sin embargo, grandes obstáculos opuestos a la realización de esa consciencia en la realidad. En este punto hay que considerar ante todo la falta de unidad dentro de la consciencia misma. Pues aunque la sociedad es en sí misma algo rigurosamente unitario y aunque su proceso de desarrollo también lo es, una y otro no son una unidad para la consciencia del hombre, especialmente para la del que vive en la cosificación capitalista de las relaciones como en un mundo ambiente natural, sino que están dados como multiplicidad de cosas y fuerzas independientes unas de otras.

La escisión más llamativa, y más rica en consecuencias, de la consciencia proletaria se revela en la separación entre lucha económica y lucha política. Marx¹¹² ha insistido repetidas veces en la inadmisibilidad de esa separación, mostrando que es propio de toda lucha económica imputar en política (y a la inversa); pues bien, pese a ello ha sido imposible extirpar de la teoría del proletariado esa división entre lucha económica y lucha política. El motivo de esa deformación de la consciencia de clase, de ese apartamiento de sí misma, arraiga en la escisión dialéctica entre el objetivo singular y el objetivo final, o sea, en última instancia, en la escisión dialéctica de la revolución proletaria misma.

Pues las clases que en anteriores sociedades se vieron llamadas al dominio y, por lo tanto, fueron capaces de realizar revoluciones victoriosas, se encontraron *subjetivamente* ante una tarea mucho más fácil, a causa precisamente de la inadecuación de su consciencia de clase respecto de la estructura económica subjetiva, o sea, a causa de su inconsciencia respecto de su propia función en el proceso del desarrollo social. Les bastó con imponer sus intereses *inmediatos* mediante la fuerza de que disponían, y el sentido social de sus acciones les quedó siempre oculto, entregado a la «astucia de la razón» en el proceso social determinado. Pero como el proletariado se encuentra en la historia con la tarea de una *transformación consciente de la sociedad*, tiene que producirse en su consciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última, entre el momento singular y el todo. Pues el momento singular del proceso, la situación concreta con sus concretas exigencias, es por su naturaleza inmanente a la actual sociedad, a la sociedad capitalista, se encuentra sometida a sus leyes y a su estructura económica. Y no se hace revolucionaria más que si se inserta en la concepción total del proceso, cuando se introduce con referencia al objetivo último, remitiendo concreta y conscientemente más allá de la sociedad capitalista. Pero eso significa, subjetivamente considerado, para la consciencia de clase del proletariado, que la relación dialéctica entre el interés inmediato y la acción objetiva orientada al todo de la sociedad queda situada *en la consciencia del proletariado mismo*, en vez de

112 *Elend der Philosophie* [Misericia de la filosofía, ed. alemana], 164. - *Briefe und Auszüge aus Briefen an F. A. Sorge und andere* [Cartas y extractos de cartas a F. A. Sorge y otros], 42 ss.

desarrollarse, como ocurrió con todas las clases anteriores, más allá de la consciencia (atribuible), como proceso puramente objetivo. La victoria revolucionaria del proletariado no es pues, como para las demás clases anteriores, *la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase*, sino —como ya lo vio y formuló agudamente el joven Marx— *la autosuperación de la clase*. El *Manifiesto Comunista* formula esa diferencia del siguiente modo: «Todas las clases anteriores que conquistaron para sí el dominio intentaron *asegurar la posición que ya habían logrado en la vida* sometiendo la sociedad entera a las condiciones de su logro. Los proletarios no pueden conquistar para sí las fuerzas sociales de producción más que suprimiendo su *propio anterior modo de apropiación* y, con ello, todo modo de apropiación existido hasta ahora». (Cursiva mía.) Esta dialéctica interna de la situación de clase dificulta, por un lado, el desarrollo de la consciencia de clase proletaria a diferencia del caso de la burguesía, que en el despliegue de su consciencia de clase pudo quedarse en la superficie de los fenómenos, detenida en la empiria más abstracta y grosera, mientras que para el proletariado, y ya en estadios muy primitivos de su desarrollo, el rebasamiento de lo inmediatamente dado fue una imposición básica de su lucha de clases. (Marx¹¹³ lo subraya ya en sus observaciones acerca del levantamiento de los tejedores de Silesia.) Pues la situación de clase del proletariado presenta la contradicción directamente a su consciencia, mientras que las contradicciones que para la burguesía resultan de su situación de clase tenían que darse como limitaciones extremas de su consciencia. Pero, por otra parte, esa contradicción significa que la consciencia «falsa» tiene en el desarrollo del proletariado una función completamente distinta que en cualquier clase anterior. Pues mientras que incluso observaciones correctas de hechos o momentos sueltos del desarrollo mostraron en la consciencia de clase de la burguesía, por su relación al todo de la sociedad, las limitaciones de esa consciencia y se revelaron como «falsa» consciencia, en cambio, hasta en la consciencia «falsa» del proletariado, hasta en sus errores de hecho, hay una *tendencia objetiva a la verdad*. Bastará a este propósito con aludir a la crítica social de los autores utópicos, o a la ulterior y revolucionaria elaboración de la teoría de Ricardo. A propósito de

esta última escribe categóricamente Engels¹¹⁴: «Pero incluso lo que es falso económico-formalmente puede aún ser verdadero desde el punto de vista histórico-universal... Tras la incorrección económico-formal puede esconderse un contenido económico muy verdadero». Sólo con eso se hace resoluble la contradicción en la consciencia de clase del proletariado, y se hace al mismo tiempo factor consciente de la historia. Pues la tendencia objetiva a la verdad que alienta incluso en la consciencia «falsa» del proletariado no significa en modo alguno la posibilidad de que esa verdad aparezca por sí misma a la luz, sin un esfuerzo activo del proletariado. Al contrario, sólo aguzando la consciencia mediante una acción y una autocrítica conscientes se obtiene de la mera intencionalidad hacia la verdad, eliminando sus falsos recubrimientos, el conocimiento realmente verdadero, históricamente significativo y socialmente revolucionario. Ese conocimiento sería, ciertamente, imposible si no le subyaciera la intencionada tendencialidad objetiva, de modo que en este punto también se confirma la frase de Marx¹¹⁵ según la cual «la humanidad no se plantea nunca más que tareas que puede resolver». Pero lo único *dado* es, también en este caso, meramente la *posibilidad*. La *solución misma* no puede ser sino fruto del *acto consciente* del proletariado. La misma estructura de la consciencia en que se basa la tarea histórica del proletariado, la remisión más allá de la sociedad existente, acarrea la escisión dialéctica de esa consciencia. Lo que en las demás clases se manifestó como contraposición entre los intereses de clase y los intereses de la sociedad, como contraposición entre el acto individual y sus consecuencias sociales, etc., y, por lo tanto, como limitación última de la consciencia, se trasfiere en el caso del proletariado, como contraposición entre el interés momentáneo y el objetivo. final, a la interioridad de la consciencia, de clase proletaria misma. Por consiguiente, lo que posibilita la victoria material del proletariado en la lucha de clases es la superación interna de esa escisión dialéctica.

Ahora bien esa misma escisión abre camino a la comprensión de que —como se destacó en el lema de este artículo— la consciencia de clase no es la consciencia psicológica de proletarios individuales, ni la consciencia de su totalidad (en el sentido de la psicología de las

114 Prólogo a *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], IX-X.

115 *Zur Kritik* [Contribución a la crítica de la economía política], LVI.

masas), *sino el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase*. El interés particular y momentáneo en el cual se objetiva en cada caso ese sentido, interés que no puede nunca ignorarse si se quiere evitar que la lucha de clases del proletariado recaiga en el estadio más primitivo de la utopía, puede tener, en efecto, dos funciones: la de ser un paso en el sentido que lleva a la meta o la de encubrir ésta. La decisión acerca de cuál de las dos funciones desempeñará *depende exclusivamente de la consciencia de clase del proletariado, y no de la victoria o el fracaso en cada batalla aislada*. Marx ha llamado muy pronto la atención acerca de este peligro, particularmente presente en la lucha puramente «económica» de los sindicatos¹¹⁶: «Al mismo tiempo, los trabajadores... no tienen que exagerarse el resultado final de esas luchas. No deben olvidar que luchan contra consecuencias, y no contra las causas de esas consecuencias..., que están aplicando paliativos, sin sanar la enfermedad. Por eso no deberían limitarse exclusivamente a esas luchas de guerrillas, por otra parte inevitables..., sino esforzarse al mismo tiempo por la transformación y utilizar su fuerza organizada como una palanca para la enajenación definitiva del sistema asalariado».

La fuente de todo optimismo se encuentra precisamente en la tendencia a partir de los efectos y no de las causas, de las partes y no del todo, de los síntomas y no de la cosa misma: el optimismo ve en los intereses particulares y en la lucha por ellos no un expediente educativo para la lucha final, cuya decisión depende de la aproximación de la consciencia psicológica a la atribuible, sino algo valioso en sí mismo, o, por lo menos, algo que ya por sí mismo acerca a la meta; el optimismo se basa, en una palabra, en *la confusión del estado efectivo o psicológico de consciencia de los proletarios con la consciencia de clase del proletariado*.

Lo grave prácticamente de esa confusión se aprecia viendo que, por causa de ella, el proletariado muestra a menudo en su acción una unidad y una compacidad mucho menores que las que corresponderían a la unidad de las tendencias económicas objetivas. La fuerza y la superioridad de la consciencia de clase verdadera y práctica estriba precisamente en la capacidad de descubrir por detrás de los síntomas divisores del proceso económico su unidad como desarrollo total de la sociedad. Pero en la época del capitalismo ese movimiento total o

global no puede mostrar aún en sus formas externas de manifestación ninguna unidad inmediata. El fundamento económico de una crisis mundial, por ejemplo, es sin duda unitario y, como tal, comprensible unitariamente desde el punto de vista económico. Pero su forma espacio-temporal de manifestarse será aislada en sucesión y hasta en simultaneidad, no sólo según los diversos países, sino también según las diversas ramas de la producción de los diversos países. Así pues, cuando el pensamiento burgués «trasforma los diversos fragmentos de la sociedad en otras tantas sociedades sustantivas»¹¹⁷ comete sin duda un error teórico grave, pero las consecuencias prácticas inmediatas de esas falsas teorías responden perfectamente a los intereses de clase capitalistas. La clase burguesa es, por una parte, incapaz, desde el punto de vista teórico general, de levantarse por encima de la comprensión de particularidades y síntomas del proceso económico (por la cual incapacidad se encuentra también en última instancia condenada prácticamente al fracaso). Pero, por otra parte, en la acción práctica inmediata de la vida cotidiana, le interesa infinitamente imponer al proletariado ese tipo de conducta. Pues en este caso, y sólo en este caso, se impondrá claramente su superioridad organizativa, etc., mientras que la organización del proletariado (completamente diversa), *su organizabilidad como clase*, no conseguirá nunca vigencia. Cuando más avanza la crisis económica del capitalismo, tanto más claramente *se revela, incluso prácticamente*, esa unidad del proceso económico. También se da, ciertamente, en los tiempos llamados normales, y en ellos ha sido también perceptible desde el punto de vista de clase del proletariado; pero la distancia entre la forma apariencial y el fundamento último era demasiado dilatada para que en la acción del proletariado el hecho pudiera suscitar consecuencias prácticas. La situación cambia en los tiempos decisivos de crisis. La unidad del proceso total está entonces al alcance de la mano. Tanto que ni siquiera la teoría del capitalismo consigue sustraerse completamente a ella; aunque, de todos modos, sigue sin serle plenamente accesible. En esta situación la suerte del proletariado y, con la suya, la del entero desarrollo de la humanidad depende de que el proletariado dé o no dé ese único *paso que es ya objetivamente posible*. Pues aunque los diversos síntomas de la crisis se presenten sueltos (según los países y las ramas de la producción,

117

Elend der Philosophie [Misericia de la filosofía, ed. alemana], 92.

como crisis «económicas» o como crisis «políticas», etc.), y aunque, consiguientemente, su reflejo en la consciencia psicológica inmediata de los trabajadores tenga también un carácter inconexo, sin embargo, hoy es ya posible y necesario el rebasamiento de esa consciencia: y capas constantemente crecientes del proletariado sienten ya *instintivamente* su necesidad. La teoría del oportunismo, cuya función fue aparentemente, hasta llegar a la crisis aguda, meramente inhibitoria del desarrollo, muta ahora *en sentido completamente contrario* al proceso. El oportunismo tiende ahora a impedir el ulterior desarrollo de la consciencia de clase proletaria a partir de su inmediatez puramente psicológica hasta la adecuación al desarrollo general; tiende a *rebajar la consciencia de clase del proletariado al nivel de su inmediatez psicológica*, dando así al progreso, hasta ahora instintivo, de la consciencia de clase una dirección contraria a sus fines. Esta teoría que, mientras no estaba dada la posibilidad práctica de unificar la consciencia de clase proletaria, aún pudo considerarse, con alguna benevolencia, como un mero error, asume en esta situación el carácter del engaño premeditado (con independencia de que sus portavoces sean psicológicamente conscientes de ello o no lo sean). El oportunismo cumple ahora respecto de los acertados instintos del proletariado la misma función que ejerció siempre la teoría capitalista: denuncia la comprensión recta de la situación económica global; la recta consciencia de clase del proletariado —y su forma organizativa, el partido comunista— como algo irreal, como un principio ajeno a los intereses «verdaderos» de los trabajadores (o sea, a sus intereses inmediatos, aisladamente nacionales o profesionales) y a su consciencia de clase «verdadera» (o sea, a la consciencia de clase psicológicamente dada).

Pero la consciencia de clase, aunque no sea una realidad psicológica, no es tampoco una mera ficción. La marcha infinitamente torturada de la revolución proletaria, llena de retiradas, su constante vuelta al punto de partida, su permanente autocrítica, de la que Marx habla en su célebre paso del *Brumaire*, encuentra explicación en la realidad de esa consciencia.

Sólo la consciencia del proletariado puede mostrar el camino que lleva fuera de la crisis del capitalismo. La crisis es permanente mientras no existe esa consciencia, y vuelve a su punto de partida, repite la situación, hasta que al final, tras infinitos sufrimientos, tras terribles rodeos, el aprendizaje empírico de la historia consume el proceso de la cons-

ciencia del proletariado y le entrega la dirección de la historia. Pero el proletariado no tiene aquí elección. Como ha dicho Marx,¹¹⁸ tiene que llegar a ser una clase no sólo «frente al capital», sino también «para sí misma»; esto es: tiene que levantar la necesidad económica de su lucha de clase hasta una voluntad consciente, hasta una consciencia de clase eficaz. Los humanitaristas y pacifistas de clase que, queriéndolo o no, trabajan por decelerar ese proceso ya por sí mismo lento, doloroso y lleno de crisis, se aterrarían si comprendieran los sufrimientos que cargan al proletariado con la prolongación de ese aprendizaje. Pues el proletariado no puede sustraerse a su misión. El problema consiste sólo en saber cuánto tiene que sufrir aún hasta llegar a madurez ideológica, al conocimiento adecuado de su situación de clase, hasta su consciencia de clase.

Cierto que esa vacilación, esa oscuridad misma, es un síntoma de crisis de la sociedad burguesa. El proletariado, como producto del capitalismo, tiene que estar necesariamente sometido a las formas de existencia del que lo ha engendrado. Esa forma de existencia es la inhumanidad, la cosificación. Sin duda: el proletariado es, por su mera existencia, la crítica, la negación de esas formas de vida. Pero, antes de que se consume la crisis objetiva del capitalismo, antes de que el proletariado mismo consiga la plena comprensión de esas crisis, la verdadera consciencia de clase, el proletariado es mera crítica de la cosificación y no se levanta, como tal, por encima de lo negado más que negativamente. Aún más: si la crítica no consigue ir más allá de la mera negación de una parte, si no apunta, al menos, a la totalidad, entonces ni siquiera rebasa en ningún sentido lo negado, como se ve en la mezquindad pequeño-burguesa de la mayoría de los sindicalistas. Esta crítica mera, esta crítica desde el punto de vista del capitalismo, se revela del modo más llamativo en la separación de los diversos campos de lucha. Ya el mero hecho de la separación indica que la consciencia del proletariado está aún sometida a la cosificación. Aunque, naturalmente, le es más fácil darse cuenta de la inhumanidad de su situación de clase en el terreno económico que en el político, y en el político, a su vez, más fácil que en el cultural, sin embargo, todas esas separaciones muestran precisamente el poder no superado de las formas de vida capitalistas en el proletariado.

La consciencia cosificada se queda forzosamente presa en los dos extremos del empirismo grosero y de la utopía abstracta, análogamente y con la misma falta de perspectivas. Con ello la consciencia se convierte en mero espectador pasivo de un movimiento de las cosas según leyes externas, sin poder intervenir de ningún modo en él, o bien se considera a sí misma como un poder que consigue, a su objetiva voluntad, dominar el movimiento de las cosas, en sí sin sentido. Ya hemos considerado el empirismo en bruto de los oportunistas en su relación con la consciencia de clase del proletariado. Ahora interesa sólo comprender la función de la utopía como rasgo esencial de la degradación interna de la consciencia de clase. (La distinción, puramente metodológica, aquí establecida entre empirismo y utopía no significa en absoluto que no puedan unificarse en ciertas corrientes, y hasta en ciertos individuos. La verdad es que se presentan muchas veces juntos, y que tienen además una íntima copertenencia.)

Los trabajos filosóficos del joven Marx se orientaban en gran parte a conseguir una comprensión correcta de la función de la consciencia en la historia frente a las diversas doctrinas falsas de la consciencia (tanto la «idealista» de la escuela hegeliana cuando la «materialista» de Feuerbach). Ya el *Epistolario* de 1843 entiende la consciencia como inserta en el desarrollo. La consciencia no se encuentra fuera del desarrollo histórico. No tiene que esperar a que el filósofo la introduzca en el mundo; razón por la cual el filósofo no tiene derecho a contemplar orgullosamente de arriba abajo las pequeñas luchas del mundo y despreciarlas. «Sólo mostramos al mundo aquello por lo cual propiamente lucha, y la consciencia es cosa que no tiene más remedio que apropiarse aunque no quiera». Por eso se trata sólo de «explicarle sus propias acciones». ¹¹⁹ La gran polémica contra Hegel ¹²⁰ en *La Sagrada Familia* se concentra principalmente en torno de ese punto. La ambigüedad de Hegel consiste en que su espíritu absoluto no hace la historia sino aparentemente, y luego la resultante trascendencia de la consciencia respecto de los hechos históricos ideales se convierte en manos de sus discípulos en una contraposición orgullosa —y reaccionaria— entre el «Espíritu» y la «Masa», cuyas ambigüedades, cuyos absurdos y recaídas por detrás del plano ya alcanzado por Hegel ha criticado Marx sin

119 *Nachlass* [Póstumos], I, 382.

120 Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

reservas. Como complemento de eso se tiene la crítica aforismática a Feuerbach. En éste se entiende la cismundaneidad de la consciencia, alcanzada por el materialismo, como un mero estadio del desarrollo, como estadio de «la sociedad burguesa», al que se contraponen la «actividad práctico-crítica», la «transformación del mundo» como tarea de la consciencia. Con eso se tenía el fundamento filosófico para un balance de la utopía. Pues en el pensamiento utópico se manifiesta la misma dualidad de movimiento social y consciencia del mismo. La consciencia abandona su más-allá, entra en la sociedad y la pasa del camino falso por el que discurría al camino recto. El carácter no desarrollado del movimiento proletario no permite a esos pensadores todavía ver en la historia misma, en el modo como el proletariado se organiza en clase, o sea, en la consciencia de clase del proletariado, el portador del desarrollo. Todavía no son capaces de «darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y hacerse órgano de ello».¹²¹

Pero sería una ilusión creer que con esta crítica de la utopía, con el conocimiento histórico de que se ha hecho *objetivamente posible* un comportamiento ya no utópico respecto del desarrollo histórico, la utopía quede materialmente eliminada de la lucha liberadora del proletariado. No queda eliminada más que en la medida y para los estadios de la consciencia de clase en y para los cuales se han realizado efectivamente la unidad real de teoría y práctica descrita por Marx, la intervención práctica y real de la consciencia de clase en el curso de la historia y, con ello, la comprensión práctica de la cosificación. Pero eso no ocurre uniformemente ni de una vez. En este punto aparecen gradaciones no sólo nacionales o «sociales», sino también propias de la consciencia de clase de las mismas capas obreras. La separación entre economía y política es el caso más característico y también el más importante. Hay capas proletarias que tienen el instinto de clase acertado para su lucha económica, y hasta son capaces de levantarlo a consciencia de clase, pero, en cambio, permanecen en un punto de vista completamente utópico cuando se trata de la cuestión del estado, por ejemplo. Es obvio que eso significa una división mecánica. La visión utópica de la función de la política tiene por fuerza que repercutir en las concepciones acerca del desarrollo económico, particularmente en

121 *Elend der Philosophie* [Misericia de la filosofía, ed. alemana], 109. Cfr. *Manifesto*, III, 3.

las concepciones acerca del todo de la economía, en una interacción dialéctica (por ejemplo, teoría sindicalista de la revolución). Pues sin conocimiento real de la interacción entre la economía y la política es imposible una lucha contra el entero sistema económico, por no hablar ya de una reorganización de toda la economía. Lo poco que está superado el pensamiento utópico ya en este estadio, el más próximo a los intereses vitales inmediatos del proletariado y en el que más claramente permite descubrir la actual crisis en la marcha de la historia cuál es la conducta correcta, se aprecia por el efecto de teorías completamente utópicas como la de Ballod o la del socialismo gildista. Esta estructura tiene que revelarse aún más crasamente en todos los terrenos en los que el desarrollo social no ha madurado todavía tanto como para producir por sí mismo la posibilidad objetiva de una consideración de la totalidad. Esto se aprecia del modo más claro en el comportamiento teórico y práctico del proletariado respecto de cuestiones puramente ideológicas, respecto de las cuestiones de la cultura. Estas cuestiones ocupan hoy una posición prácticamente aislada en la consciencia del proletariado; todavía no se ha presentado en absoluto a la consciencia su conexión orgánica con los intereses vitales inmediatos de la clase y con la totalidad de la sociedad. Por eso lo conseguido en este terreno rebasa muy pocas veces la mera autocrítica del capitalismo, realizada por el proletariado. Y por eso lo positivo logrado en este campo, tanto en la teoría cuanto en la práctica, tiene un carácter casi puramente utópico.

Esas gradaciones son, pues, por una parte, necesidades históricas objetivas, diferencias en cuanto a posibilidad objetiva de consciencia (conexión entre la política y la economía, a diferencia de las cuestiones culturales); pero, por otra parte, cuando existe la posibilidad objetiva de la consciencia, significan gradaciones en la distancia entre la consciencia de clase psicológica y el conocimiento adecuado de la situación total. Estas gradaciones no pueden ya reducirse a causas económico-sociales. *La teoría objetiva de la consciencia de clase en la teoría de su posibilidad objetiva.* Desgraciadamente, no está prácticamente estudiado el alcance de la estratificación de problemas y la estratificación de los intereses económicos *dentro* del proletariado, problemática cuyo estudio llevaría sin duda a resultados muy importantes. Por profunda que fuera la sistemática típica de las estratificaciones en el proletariado y en los problemas de la lucha de clases, siempre se presentaría en ella

la cuestión de la realización efectiva de la posibilidad objetiva de la consciencia de clase. Mientras que en otras épocas esta cuestión no se planteaba más que para individuos extraordinarios (piénsese en la previsión, nada utópica, del problema de la dictadura en la obra de Marx), hoy día se ha convertido en un problema real y actual para toda la clase: el problema de la transformación interna del proletariado, de su desarrollo hasta el estadio correspondiente a su propia misión histórica objetiva. Una crisis ideológica cuya solución posibilitará finalmente la solución práctica de la crisis económica mundial.

Acerca de la longitud del camino que el proletariado tiene que recorrer ideológicamente, sería muy peligroso hacerse ilusiones. Pero no menos lo sería subestimar las fuerzas que en el seno mismo del proletariado actúan en el sentido de la superación ideológica del capitalismo. El mero hecho de que toda revolución proletaria produzca el órgano de lucha del proletariado entero, capaz de desarrollarse hasta ser órgano estatal, el consejo obrero, y de que lo produzca de un modo cada vez más radical y consciente, es, por ejemplo, una señal de que la consciencia de clase del proletariado se encuentra en este punto en situación de superar victoriosamente la naturaleza burguesa de su capa dirigente.

El consejo obrero revolucionario, que nunca debe confundirse con sus caricaturas oportunistas, es una de las formas por las cuales ha luchado incesantemente la consciencia de la clase proletaria desde su nacimiento. La existencia y el constante desarrollo de ese órgano muestran que el proletariado se encuentra ya en el umbral de su propia consciencia y, con ello, en el umbral de la victoria. Pues el consejo obrero es la superación político-económica de la cosificación capitalista. Del mismo modo que en la fase posterior a la dictadura ha de superar la división burguesa entre la legislación, la administración y la jurisprudencia, así también está llamado, ya en la lucha por el poder, a superar la dispersión espacio-temporal del proletariado y a poner la economía y la política en la unidad verdadera de la acción proletaria, contribuyendo de este modo a conciliar la escisión dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo último.

Por todo eso no hay que ignorar nunca la distancia que separa el estado de consciencia de los trabajadores, incluso de los más revolucionarios, de la verdadera consciencia de clase del proletariado. Pero este hecho se explica él mismo por la doctrina marxista de la lucha

de clases y la consciencia de clase. *El proletariado se realiza a sí mismo al suprimirse y superarse, al combatir hasta el final su lucha de clase y producir así la sociedad sin clases.* La lucha por esa sociedad, mera fase de la cual es incluso la dictadura del proletariado, no es sólo una lucha con el enemigo externo, con la burguesía, sino también y al mismo tiempo una lucha del proletariado *consigo mismo*, con los efectos destructores y humillantes del sistema capitalista en su consciencia de clase. El proletariado no conseguirá su victoria real más que cuando haya superado esos efectos en sí mismo. La separación de los diversos terrenos que deberían estar unidos, los diversos estadios de la consciencia alcanzados por el proletariado hasta ahora en los diversos terrenos de su lucha, son un termómetro exacto de lo que ya ha conseguido y de lo que aún tiene que conseguir. El proletariado no puede ahorrarse ninguna autocrítica, pues sólo la verdad puede aportarle la victoria: la autocrítica ha de ser, por lo tanto, su elemento vital.

Marzo de 1920.

LA COSIFICACIÓN Y LA CONSCIENCIA DEL PROLETARIADO

Ser radical es aferrar las cosas por la raíz. Mas,
para el hombre, la raíz es el hombre mismo.

Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*.

No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía. Es cierto que esa generalidad del problema no puede alcanzarse más que si el planteamiento logra la amplitud y la profundidad que posee en los análisis del propio Marx, más que si el problema de la mercancía aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa.

I

El fenómeno de la cosificación

1

La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una «objetividad fantasmal» que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y

racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. No estudiaremos aquí lo central que se ha hecho esta cuestión para la economía misma, ni las consecuencias que ha tenido el abandono de ese punto de partida metódico en las concepciones económicas del marxismo vulgar. Aquí, *presuponiendo* el análisis económico de Marx, nos limitaremos a señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente; la comprensión de ese problema es condición necesaria para una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo y de su muerte.

Pero antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*. Como es sabido, ya en estadios evolutivos muy primitivos de la sociedad ha habido tráfico mercantil y, con él, relaciones mercantiles objetivas y subjetivas. Pero lo que aquí importa es otra cosa: en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna. Importa, pues, el problema de la medida en la cual el tráfico mercantil es la forma dominante del intercambio o metabolismo de una sociedad, y esa cuestión no puede resolverse de un modo simplemente cuantitativo concorde con las modernas costumbres de pensamiento, ya cosificadas bajo la influencia de la forma dominante de la mercancía. La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente es más bien una diferencia cualitativa. Pues todos los fenómenos subjetivos y objetivos de las sociedades en cuestión cobran, de acuerdo con esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diversas. Marx ha subrayado el carácter episódico de la forma mercancía para la sociedad primitiva¹²²: «El tráfico por trueque inmediato, la forma natural del proceso de intercambio, representa mucho más la transformación incipiente del valor de uso en mercancía que la de las mercancías en dinero. El

122 *Zur Kritik der pol. Öke.* [Contribución a la crítica de la economía política], pág. 30.

valor de cambio no cobra todavía forma exenta, sino que está aún inmediatamente vinculado al valor de uso. Esto se aprecia de dos maneras. La producción misma, en su construcción global, se orienta al valor de uso, no al valor de cambio, razón por la cual los valores de uso sólo dejan de ser valores de uso y se transforman en medios de intercambio, en mercancías, por su exceso respecto de la medida en la cual se requieren para el consumo. Por otra parte, cuando se convierten en mercancías lo hacen sólo dentro de los límites del valor de uso inmediato, aunque en el esquema de una distribución polar, de modo que las mercancías que intercambian los poseedores de ellas han de ser valores de uso para ambos sujetos, precisamente, empero, valor de uso para el que no la posee antes del acto. En realidad, el proceso de intercambio de mercancías no aparece originariamente en el seno de la comunidad espontánea, sino en las zonas terminales de esas comunidades, en sus fronteras, en los pocos puntos en que entran en contacto con otras comunidades. Aquí empieza el tráfico, y desde esa zona repercute hacia el interior de la comunidad, en la que tiene un efecto disolutorio». La afirmación del carácter disolvente del tráfico mercantil en su repercusión hacia el interior de la comunidad alude claramente al cambio cualitativo originado en el dominio de la mercancía. Pero tampoco esa influencia en el interior de la estructura social basta para hacer de la forma mercancía la forma constitutiva de una sociedad. Hace falta además —como varias veces se ha subrayado— que esa forma penetre todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza, sin limitarse a enlazar procesos independientes de ella y orientados a la producción de valores de uso. La diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre muchas) del intercambio social entre los hombres y la mercancía como forma universal de configuración de la sociedad no se manifiesta sólo en el hecho de que la relación mercantil, cuando es sólo fenómeno aislado, influencia una influencia sumamente negativa en la estructura y en la articulación de la sociedad; sino que la diferencia repercute también en la naturaleza y la vigencia de la categoría mercancía misma. También como forma universal muestra la forma mercancía, considerada en sí misma, una imagen distinta de la que presenta en cuanto fenómeno particular, aislado, no dominante. El hecho de que las situaciones de transición sean numerosas y fluidas no debe esconder la diferencia decisiva. Así, por ejemplo, destaca

Marx como característicos de un tráfico mercantil no dominante los rasgos siguientes¹²³: «La proporción cuantitativa según la cual se intercambian los productos es por de pronto plenamente casual. Los productos asumen forma de mercancía en la medida en que son algo incambiable en general, o sea, expresiones de la misma tercera cosa. La persistencia del intercambio y la producción regular para el intercambio van eliminando progresivamente ese carácter casual. Al principio, sin embargo, no para los productores y los consumidores, sino para el mediador entre ambos, para el mercader, que compara los precios en dinero y se beneficia de la diferencia. Con este movimiento mismo el comerciante estatuye la equivalencia. El capital mercantil no es al principio más que el movimiento mediador entre extremos a los que no domina, y entre presupuestos que no crea él mismo». *Este* desarrollo de la forma mercancía hasta convertirse en verdadera forma dominante de la sociedad entera no se ha producido hasta el capitalismo moderno. Por eso no debe sorprender que el carácter personal de las relaciones económicas apareciera aún relativamente claro a comienzos del desarrollo capitalista, pero que, a medida que el proceso progresaba, a medida que se producían formas más complicadas y más mediadas, la penetración de la mirada a través de esa cáscara cósmica se fuera haciendo cada vez más difícil e infrecuente. Según Marx, la situación es como sigue¹²⁴: «En formas sociales anteriores, la mistificación económica no se presenta fundamentalmente más que respecto del dinero y del capital que aporta intereses. La mistificación económica queda excluida, por la naturaleza misma de la cosa, en primer lugar cuando predomina la producción para el valor de uso, para las propias necesidades inmediatas; en segundo lugar, cuando, como ocurrió en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre constituyen la amplia base de la producción social: el dominio de las condiciones de la producción sobre los productores se esconde en estos casos bajo las relaciones de señoría y servidumbre, bajo la relación señor-siervo, relaciones que se manifiestan y son visibles como motores inmediatos del proceso de producción.

Pues la mercancía no es conceptuable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo de todo el ser

123 *Kapital* [Capital], III, I, 314.

124 *Kapital* [Capital] II, II, 367.

social. Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de él, para la superación de su consciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa «segunda naturaleza» producida. Marx ha descrito así el fenómeno básico de la cosificación¹²⁵: «El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo y, por lo tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos. Por obra de este quid pro quo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales... Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas».

Al examinar ese hecho básico estructural hay que observar ante todo que por obra de él, el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación. El conocimiento de esas leyes puede sin duda ser aprovechado por el individuo en su beneficio, pero sin que tampoco en este caso le sea dado ejercer mediante su actividad una influencia transformadora en el decurso real. Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar

125 *Kapital* [Capital], I, 38-39. Acerca de esa contraposición cfr., desde un punto de vista puramente económico, la diferencia entre intercambio de mercancías según su valor y según sus precios de producción, *Kapital*, III, I, 156 ss.

sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa-mercancía. «Así, pues, lo que caracteriza la época capitalista», escribe Marx,¹²⁶ «es que la fuerza de trabajo... toma para el trabajador mismo la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, éste es el momento en el cual se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo».

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías. (Por otra parte, y recíprocamente, su posibilidad histórica está a su vez condicionada por la ejecución real de ese proceso de abstracción.) Objetivamente, por el hecho de que la forma mercancía como forma de la igualdad, de la intercambiabilidad de objetos cualitativamente diversos, no es posible más que considerando esos objetos como formalmente iguales en *ese* respecto que es, por supuesto, el que les da su objetividad de mercancías. El principio de su igualdad formal no puede basarse más que en la naturaleza de esos objetos como productos del trabajo humano abstracto (o sea, formalmente igual). Subjetivamente, porque esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no sólo es el común denominador al que se reducen los diversos objetos en la relación mercantil, sino que se convierte además en principio real del proceso de producción efectivo de las mercancías. Evidentemente no podemos proponernos aquí el describir ese proceso, la génesis del moderno proceso de trabajo, del trabajador «libre» aislado, de la división del trabajo, etc., ni siquiera esquemáticamente. Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo —el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario— surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta; y sólo en el curso de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres.¹²⁷ Si se: estudia el camino recorrido por

126 *Kapital* [Capital], I, 133.

127 *Kapital* [Capital], I, 133.

el desarrollo del proceso del trabajo: desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador. Por una parte, porque el proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa. Con la descomposición moderna, «psicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales, especializados y reducirlas al concepto calculístico.¹²⁸

Lo principal es para nosotros el *principio* que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*. Las transformaciones decisivas que con él se producen en el sujeto y el objeto del proceso económico son las siguientes: en primer lugar, la computabilidad del proceso del trabajo exige una ruptura con la unidad del producto mismo, que es orgánico-irracional y está siempre cualitativamente determinada. La racionalización, en el sentido de un cálculo previo y cada vez más exacto de todos los resultados que hay que alcanzar, no puede conseguirse más que mediante una descomposición muy detallada de cada complejo en sus elementos, mediante la investigación de las leyes parciales especiales de su producción. Por lo tanto, tiene que romper con la producción orgánica de productos enteros, basada en la *combinación tradicional de procedimientos empíricos de*

128 Todo este proceso se expone histórica y sistemáticamente en el primer volumen del *Capital*. Los hechos mismos —aunque, por supuesto, sin referencia al problema de la cosificación— se encuentran también en obras de economistas burgueses, como Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl, etc.

trabajo: la racionalización es inimaginable sin la especialización.¹²⁹ Así desaparece el producto unitario como objeto del proceso de trabajo. El proceso se convierte en una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados, cuya unidad está determinada de un modo puramente calculístico y los cuales, por lo tanto, tienen que presentarse como recíprocamente *casuales*. La descomposición racional-calculística del proceso del trabajo aniquila la necesidad orgánica de las operaciones parciales referidas las unas a las otras y vinculadas en unidad en el producto. La unidad del producto en cuanto mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso: la independización técnica de las manipulaciones parciales de su producción se expresa también económicamente, con la penetración del capitalismo en la sociedad, en la forma de independización de las operaciones parciales, de relativización creciente del carácter de mercancía del producto en los diversos estadios de la producción.¹³⁰ Y junto con esa posibilidad de descomposición espacio-temporal, etc., de la producción del valor de uso suele ir la composición espacio-temporal, etc., de manipulaciones parciales que, en cambio, se refieren a valores de uso heterogéneos.

En segundo lugar, esa descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo y necesariamente el desgarramiento de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso del trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como *meras fuentes de error* respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas. Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad.¹³¹ Esta carencia de voluntad se agudiza aún más por el hecho de que con la racionalización y la mecanización crecientes del proceso de trabajo la actividad del trabajador va perdiendo cada vez

129 *Kapital* [Capital], I, 451.

130 *Ibid.*, 320, nota.

131 Desde el punto de vista de la consciencia *individual* esa apariencia está muy justificada. Desde el punto de vista de la clase, hay que observar que esa sumisión es producto de una larga lucha que vuelve a reanudarse con la organización del proletariado como clase, pero a un nivel superior y con armas diferentes.

más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud *contemplativa*.¹³² La actitud contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la consciencia, sin influenciación posible por una actividad humana, proceso, pues, que se manifiesta como sistema cerrado y concluso, trasforma también las categorías básicas del comportamiento inmediato del hombre respecto del mundo: reduce espacio y tiempo a un común denominador; nivela también el tiempo según el plano del espacio. «Por la subordinación del hombre a la máquina», escribe Marx,¹³³ se produce la situación «de que los hombres se disipan ante el trabajo y el péndulo del reloj se convierte en metro exacto de la proporción entre los rendimientos de dos trabajadores, igual que lo es de la velocidad de dos locomotoras. Y así habrá que decir no ya que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino que un hombre durante una hora vale tanto como otro hombre durante una hora. El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día...». Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de «cosas» exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los «rendimientos» del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio.¹³⁴ En ese tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo. Por una parte, porque su trabajo parcial mecanizado, la objetivación de su fuerza de trabajo, se convierte en realidad cotidiana permanente e insuperable, frente a su personalidad total, consumando el proceso iniciado con la venta de esa fuerza de trabajo como mercancía, de tal modo que

132 *Kapital* [Capital], I, 338-339, 387-388, 425, etc. Es obvio que «a «contemplación» puede ser más cansada y enervante que la «actividad» artesanal. Pero este punto cae fuera de nuestras consideraciones.

133 *Elend d. Philosophie* [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 27.

134 *Kapital* [Capital], I, 309.

también en este punto la personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia de partícula suelta, inserta en un sistema ajeno. Por otra parte, la descomposición mecánica del proceso de producción desgarrar también los vínculos que en la producción «orgánica» unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también desde este punto de vista, átomos aislados abstractos, los cuales no son ya copartícipes de un modo orgánico inmediato, por sus rendimientos y actos de trabajo, sino que su cohesión depende cada vez más exclusivamente de las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos y que media sus relaciones.

Pero ese efecto de la forma de organización interna de la empresa industrial sería imposible —incluso dentro de la empresa— si no se manifestara concentradamente en él la estructura de toda la sociedad capitalista. Pues también las sociedades pre-capitalistas han ejercido una opresión extrema y una explotación aplastante de toda dignidad humana; y hasta han tenido trabajos de masas, con trabajo mecánicamente uniforme, como, por ejemplo, la construcción de canales en Egipto y el Próximo Oriente, las minas de Roma, etc.¹³⁵ Pero el trabajo masivo, sin embargo, no pudo en esos casos convertirse en trabajo *racionalmente mecanizado* y, además, esas empresas multitudinarias fueron fenómenos aislados dentro de una comunidad que producía en lo esencial de otro modo (espontáneo) y vivía de acuerdo con él. Por eso los esclavos explotados en masa estaban en realidad fuera de la sociedad «humana» de cada caso, y su destino no podía presentarse a sus contemporáneos, ni siquiera a los pensadores más grandes y más nobles, como un destino humano, ni menos como el destino del hombre. La situación cambia radical y cualitativamente al universalizarse la categoría mercancía. El destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera; pues la universalidad de ese destino es el presupuesto de que el proceso del trabajo se organice en las empresas según esa orientación. La mecanización racional del proceso del trabajo no es, en efecto, posible más que cuando nace el trabajador «libre» capaz de vender libremente en el mercado su fuerza de trabajo como mercancía «suya», como cosa

135 Cfr. Gotti, *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomik* [Economía y Técnica. Compendio de economía social], II, 234 ss.

por el «poseída». Mientras este proceso se encuentre sólo incoado, los procedimientos de apropiación del plustrabajo serán sin duda más abiertos y brutales que en los estadios posteriores y más evolucionados, pero el proceso de cosificación del trabajo, y también la cosificación de la conciencia del trabajador, habrán progresado mucho menos. Condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma del tráfico de mercancías. La separación entre los productores y sus medios de producción, la disolución y la fragmentación de todas las unidades productivas espontáneas, etc, todos los presupuestos económico-sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en ese sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas que muestran sin rebozo las verdaderas relaciones humanas. «Las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos», escribe Marx¹³⁶ acerca de las sociedades pre-capitalistas, «aparecen en todo caso como tales relaciones personales, y no disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo». Pero eso significa que el principio de la mecanización racional y la calculabilidad tiene que abarcar todas las formas de manifestación de la vida. Los objetos destinados a la satisfacción de las necesidades no aparecen ya como productos del orgánico proceso vital de una comunidad (como ocurre, por ejemplo, en una comunidad aldeana), sino, por una parte, como abstractos ejemplares de una especie, nada diversos en principio de otros ejemplares de la misma; y, por otra parte, como objetos aislados, cuya posesión o carencia depende de cálculos racionales. Sólo cuando la entera vida de la sociedad se pulveriza de ese modo en una serie de aislados actos de intercambio de mercancías puede nacer el trabajador «libre»; y, al mismo tiempo, su destino tiene que convertirse en destino típico de la sociedad entera.

Es cierto que la atomización y el aislamiento así producidos son mera apariencia. El movimiento de las mercancías en el mercado, el origen de su valor, o, en una palabra, el ámbito de juego real de cada cálculo racional, no sólo está sometido a leyes rígidas, sino que presupone además como fundamento del cálculo una rigurosa legalidad de todo el acaecer. Esta atomización del individuo no es, pues, más que

136 *Kapital* [Capital], I, 44.

el reflejo consciente de que las «leyes naturales» de la producción capitalista han abarcado todas las manifestaciones vitales de la sociedad, de que, por vez primera en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias. (Mientras que las unidades orgánicas de las sociedades pre-capitalistas realizaban su intercambio con amplia independencia recíproca.) Pero esa apariencia es una apariencia necesaria; esto es: la comprensión inmediata, práctica y mental, que el individuo consiga de la sociedad, la producción y la reproducción inmediatas de la vida —en las cuales el individuo encuentra como ineliminablemente dadas la estructura mercantil de todas las «cosas» y las «leyes naturales»— no podrá realizarse sino en esa forma de actos de intercambio racionales y aislados entre poseedores, también aislados, de mercancías. Como ya se ha dicho, el trabajador tiene que representarse a sí mismo como «poseedor» de su fuerza de trabajo como mercancía. Su posición específica estriba en que esa fuerza de trabajo es lo único que posee. Y lo típico de su destino para la estructura de toda la sociedad es que esa auto-objetivación, esa conversión de una función humana en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil.

2

La objetivación racional encubre ante todo el carácter cósico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Como los valores de uso aparecen sin excepción como mercancías, cobran una nueva objetividad, una nueva coseidad que no tuvieron en la época del trueque meramente ocasional, y en esa nueva coseidad se aniquila y desaparece su coseidad originaria y propia. «La propiedad privada», dice Marx,¹³⁷ «no *extraña*¹³⁸ sólo la individualidad de los hombres, sino también

137 Se trata ante todo de la propiedad privada capitalista. *San Max. Documente des Sozialismus*, III, 363. A continuación de esa observación se encuentran hermosas indicaciones acerca de la penetración de la estructura de la cosificación en el lenguaje. Una investigación filológica histórico-materialista podría obtener en este punto interesantes resultados.

138 «Extrañación», «extrañar», traducen *Entfremdung*, *entfremden*. «Alienación», «alienar» traducen *Entäusserung*, *entäussern*; análogamente para las (frecuentes) formas reflexivas. — *N. del T.*

la de las cosas. La tierra no tiene ya nada que ver con la renta, ni la máquina con el beneficio. Pata el terrateniente, la tierra no significa ya más que renta: arrienda sus parcelas y cobra la renta, propiedad que el suelo puede perder sin perder por ello ninguna de sus propiedades inherentes, sin perder, por ejemplo, parte de su fertilidad, propiedad, pues, cuya medida y hasta cuya existencia dependen de las relaciones sociales, las cuales se instituyen y se suprimen sin intervención del terrateniente particular». Si ya incluso el objeto aislado que inmediatamente aparece al hombre como productor o como consumidor queda desfigurado en su objetividad por su carácter de mercancía, el proceso, como es natural, se intensificará aún más cuanto más mediadas sean las relaciones que el hombre establece en su actividad con las cosas como objetos del proceso vital. Aquí, ciertamente, es imposible analizar toda la estructura económica del capitalismo. Habrá que contentarse con la indicación de que el desarrollo del capitalismo moderno no sólo trasforma a tenor de sus necesidades las relaciones de producción, sino que, además, incluye en su sistema las formas de capitalismo primitivo que tenían en las sociedades pre-capitalistas una existencia aislada, separada de la producción, y hace de ellas miembros del proceso de penetración capitalista unitaria de toda la sociedad. (Capital mercantil, función del dinero en el atesoramiento o como capital dinerario, etc.) Estas formas del capital están, sin duda, objetivante subordinadas al proceso vital propiamente dicho del capital, a la apropiación de plusvalía en la producción misma, y, por lo tanto, sólo pueden entenderse adecuadamente partiendo de la esencia del capitalismo industrial; pero, de todos modos, aparecen en la consciencia de los hombres de la sociedad burguesa como las formas puras, propias, sin falsear, del capital. Precisamente porque en ellas se desdibujan hasta hacerse plenamente imperceptibles e irreconocibles las relaciones entre los hombres y de ellos con los objetos reales de la satisfacción de las necesidades, relaciones ocultas en la relación mercantil inmediata, precisamente por eso se convierten necesariamente esas formas, para la consciencia cosificada, en verdaderas representantes de su vida social. El carácter mercantil de la mercancía, la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, aparece en ellas del modo más puro; y por eso se convierte necesariamente, para la consciencia cosificada, en la forma de manifestación de su inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es

una consciencia cosificada, no intenta siquiera remontarse, sino que tiende más bien a eternizarla mediante una «profundización científica» de las leyes perceptibles en este campo. Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y se reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la consciencia de los hombres. Marx describe a menudo muy gráficamente esa potenciación de la cosificación. Nos limitaremos a aducir un ejemplo¹³⁹: «En el capital aportador de intereses se configura por lo tanto con toda pureza ese fetiche automático, el valor que se autovaloriza, el dinero que incuba dinero; y en esta forma no presenta ya cicatriz alguna de su nacimiento».

La relación social se ha consumado de ese modo como relación de una cosa, el dinero, consigo misma. En vez de la real transformación del dinero en capital se muestra aquí su mera forma sin contenido... Así aparece totalmente como propiedad del dinero el producir valor, el arrojar intereses, como es propiedad de un peral el dar peras. Y el prestamista vende su dinero como tal cosa capaz de arrojar beneficios. Pero eso no es todo. El capital que realmente funge, como se ha visto, acaba por presentarse de tal modo que arroja interés no ya como capital en funciones, sino como capital en sí, como capital-dinero. Y también se produce la siguiente deformación; mientras que el interés no es en realidad más que una forma del beneficio, o sea, de la plusvalía arrancada al trabajador por el capital funcionando, ahora el interés aparece, a la inversa, como el fruto auténtico del capital, como lo originario, y el beneficio, transformado ya en ganancia del empresario aparece como mero accesorio y añadido que se agrega en el proceso de reproducción. En este momento se ha consumado la fetichización del capital y de la representación del fetiche capital.

En la ecuación D-D' tenemos la forma aconceptual del capital, la inversión y la cosificación de las relaciones de producción, elevadas a la última potencia; la configuración portadora de interés, la configuración simple del capital, en la cual queda presupuesto en su propio proceso de reproducción; capacidad del dinero o de la mercancía de dar valor a su propio valor, independientemente de la reproducción; la

139 *Kapital* [Capital], III, I, 378-379.

mistificación del capital en su forma más llamativa. Para la economía vulgar, que pretende representar el capital como fuente autónoma del valor, de la creación de valor, esta forma es naturalmente un regalo del cielo, una forma en la cual la fuente del beneficio es ya irreconocible y el resultado del proceso de producción capitalista –separado del proceso mismo– cobra existencia independiente».

Y del mismo modo que la economía del capitalismo se detiene en esa inmediatez por ella misma producida, así también les ocurre a los intentos burgueses de tomar consciencia del fenómeno ideológico de la cosificación. Incluso pensadores que no pretenden en absoluto negar el fenómeno ni desdibujado, sino que tienen más o menos claros los efectos humanamente destructivos del fenómeno, se detienen en el análisis de la inmediatez de la cosificación y no intentan siquiera avanzar desde las formas objetivamente más derivativas y más lejanas del propio proceso vital del capitalismo, desde las formas, pues, más externas y vaciadas, hacia el fenómeno originario de la cosificación. Aún más: esos pensadores separan las formas vacías aparienciales de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general. (Esta tendencia se manifiesta del modo más perceptible en el libro de Simmel, tan interesante y agudo en sus detalles, *Die Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero].) Así dan una mera descripción de ese «mundo hechizado, invertido, puesto cabeza abajo, en el que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* se libran a sus fantasmagóricos juegos como personajes sociales y, al mismo tiempo, como cosas meras». ¹⁴⁰ Pero con ello esos pensadores no van más allá de la mera descripción, y su «profundización» del problema gira en torno de sí misma y de las formas aparienciales externas de la cosificación.

Esta actitud que separa los fenómenos de la cosificación del fundamento económico de su existencia, del fundamento de su verdadera conceptualidad, se facilita aún por el hecho de que el proceso de transformación tiene que abarcar todas las manifestaciones de la vida social, si es que se han de cumplir los presupuestos del despliegue total de la producción capitalista. De este modo el desarrollo capitalista ha producido un derecho concorde con sus necesidades y estructuralmente adherido a su propia estructura, el estado correspondiente,

140 *Ibid.*, III, II, 366.

etc. La analogía estructural es efectivamente tan amplia que todos los historiadores del capitalismo moderno dotados de una visión realmente clara han tenido que registrarla. Así describe, por ejemplo, Max Weber¹⁴¹ el principio básico de ese desarrollo del modo siguiente: «Uno y otro son de la misma especie en cuanto a su esencia básica. Una “empresa” es exactamente igual al estado moderno, considerado desde el punto de vista de la ciencia de la sociedad, que una fábrica; y esa analogía es precisamente su especificidad histórica. Y también es específicamente idéntica la relación de dominio dentro del sistema empresarial, ya sea en la fábrica, ya en el estado. Así como la relativa independencia del artesano o el industrial doméstico, del campesino dueño de su tierra, del comanditario, del caballero y del vasallo se basaba en el hecho de que todos ellos eran propietarios de los instrumentos, las reservas, el dinero, las armas, etc., con cuya ayuda cumplían su función económica, política o militar, respectivamente, y de cuyo ejercicio vivían, así también la dependencia jerárquica del obrero, el dependiente, el empresario técnico, el ayudante universitario y también el funcionario estatal y el militar, se debe uniformemente a que los instrumentos, las reservas y el dinero imprescindibles para la empresa y para la existencia económica se encuentran en poder del empresario en un caso y de los dueños políticos en el otro». Y añade, muy correctamente, a esa descripción el fundamento y el sentido social del fenómeno: «La moderna empresa capitalista se basa internamente ante todo en el *cálculo*. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda en principio *calcularse racionalmente* según normas generales fijas, igual que se calcula el rendimiento previsible de *una máquina*. La empresa no puede... compadecerse con el juicio basado en el sentimiento de equidad del juez ante el *caso singular*, o regido por medios y principios irracionales de invención del derecho..., igual que tampoco tolera la administración patriarcal, basada en el arbitrio y la gracia, sin duda sacrosantamente rígida en lo demás, pero que procede según una tradición irracional... Lo específico del capitalismo *moderno* frente a las formas arcaicas de

141 *Gesammelte politische Schriften* [Escritos políticos], München 1921, 140-142. La alusión de Weber al desarrollo del derecho inglés no se refiere a nuestro problema. Acerca de la lenta penetración e imposición del principio económico-calculístico, cfr. también A. Weber, *Standort der Industrien* [La posición de las industrias], especialmente pág. 216.

negocio capitalista es la *organización* rígidamente racional *del trabajo* sobre la base de la *técnica racional*; esa especificidad no ha nacido nunca en el terreno de aquellas entidades estatales irracionalmente construidas, ni podía tampoco brotar en él. Pues estas modernas formas de la empresa, con su capital fijo y su cálculo exacto, son para ello demasiado sensibles a la irracionalidad del derecho y de la administración. Por eso no han podido brotar más que donde... el juez es, como en el estado burocrático con sus leyes racionales, en mayor o menor medida, un autómata de aplicación de artículos; autómata en el que se introducen los expedientes con las costas y las tasas para que entregue la sentencia junto con unos fundamentos más o menos sólidos y concluyentes; un autómata, pues, cuyo funcionamiento es en todo caso *calculable* en líneas generales».

El proceso en marcha está, pues, íntimamente emparentado con el desarrollo económico antes indicado, tanto en sus motivos cuanto en sus efectos. También en este caso se produce una ruptura con los métodos de jurisprudencia, administración, etc., empíricos, irracionales, basados en tradiciones, cortados subjetivamente por el patrón de los hombres que actúan y objetivamente por el patrón de la materia concreta. Se produce una sistematización racional de todas las regulaciones jurídicas de la vida, la cual, por una parte y tendencialmente al menos, representa un sistema cerrado y aplicable a todos los casos imaginables y posibles. El que este sistema se componga internamente por vías puramente lógicas, por el camino de la dogmática puramente jurídica, por la interpretación del derecho, o que la práctica judicial esté llamada a colmar las «lagunas» de la ley, no constituye diferencia relevante alguna por lo que hace a nuestro objetivo, que es identificar *esa estructura* de la moderna objetividad jurídica. Pues en ambos casos es esencial al sistema jurídico el ser aplicable con una generalidad formal a todos los acaecimientos posibles de la vida y, en esa aplicabilidad, previsible y calculable. Incluso la cristalización jurídica más parecida a ese desarrollo, pero pre-capitalista aún en sentido moderno —a saber, el derecho romano— es, desde este punto de vista, empirista, concreto, tradicional. Las categorías puramente sistemáticas con las que se constituye finalmente la generalidad de la regulación jurídica que se extiende uniformemente a todo han

nacido en el curso del desarrollo moderno.¹⁴² Y estará claro sin más que esa necesidad de sistematización, de abandono de la empiria, de la tradición, de la vinculación por la materia, ha sido una necesidad de cálculo exacto.¹⁴³ Por otra parte, esa misma necesidad hace que el sistema jurídico se enfrente como algo siempre terminado, exactamente fijado, como sistema rígido, pues, a los acaecimientos singulares de la vida social. Ciertamente que ello produce constantemente conflictos entre la economía capitalista, en ininterrumpido desarrollo revolucionario, y el rígido sistema jurídico. Pero esto tiene como única consecuencia nuevas codificaciones, etc.: el nuevo sistema tiene de todos modos que recoger en su estructura la conclusión y la rigidez del sistema viejo. Así se produce la situación, aparentemente paradójica, de que el «derecho», apenas cambiado en siglos, y a veces hasta en milenios, de formas primitivas de sociedad tiene un carácter fluido, irracional, siempre nuevo en las decisiones jurídicas, mientras que el derecho moderno, materialmente transformado repetida y tormentosamente, muestra un carácter rígido, estático y concluso. Pero la paradoja es sólo aparente si se tiene en cuenta que se debe exclusivamente a que una misma situación se contempla primero desde el punto de vista del historiador (el cual se encuentra metodológicamente «fuera» del desarrollo mismo) y la otra vez desde el punto de vista del sujeto que vive el proceso, desde el punto de vista de la acción del orden social de que se trate en su consciencia. Al comprender eso se verá al mismo tiempo con claridad que aquí se repite en otro terreno la contraposición entre el artesanado tradicional empírico y la fábrica científico-racional: la moderna técnica de la producción, ella misma en transformación constante, se presenta, en cada estadio aislado de su funcionamiento, como sistema rígido y concluso contrapuesto a los productores individuales, mientras que la producción artesana, objetivamente y relativamente estable, tradicional, preserva en la consciencia de los que la ejercen un carácter fluido, en renovación constante, carácter que en realidad está producido por los productores. Con eso aparece luminosamente en este punto también el carácter *contemplativo* del comportamiento del sujeto en el capitalismo. Pues la esencia del cálculo racional descansa precisamente en la posibi-

142 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economía y sociedad], 491.

143 *Ibid.*, 129.

lidad de descubrir y calcular el decurso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la «arbitrariedad» individual. Su esencia consiste pues en que el comportamiento del hombre se agote en el cálculo acertado de las posibilidades de aquel decurso (cuyas «leyes» encuentra ya «listas»), en la evitación hábil de las «casualidades» perturbadoras mediante la utilización de dispositivos de previsión, medidas defensivas, etc. (las cuales también se basan en el conocimiento y la aplicación de «leyes» análogas), y muy a menudo incluso en un cálculo de las probabilidades de los posibles efectos de esas «leyes», sin pasar siquiera de ahí, sin emprender siquiera el intento de intervenir en su acción mediante la aplicación de otras «leyes». (Seguros, etc.) Cuanto más detalladamente se estudia esa situación, sin dejarse desorientar por las leyendas capitalistas acerca de la «creatividad» de los exponentes de la época burguesa, tanto más claramente se manifiesta en todos esos comportamientos la analogía estructural con el comportamiento del obrero respecto de la máquina por él servida y observada, cuyas funciones él controla mientras la observa. Lo «creador» no puede identificarse más que en la medida en que la aplicación de las «leyes» es algo relativamente independiente o meramente ancilar. O sea, en la medida en la cual el comportamiento puramente contemplativo pasa a segundo término. Pero la diferencia consistente en que el obrero tiene que adoptar esa actitud ante la máquina, el empresario ante todo el tipo de desarrollo maquinista, el técnico ante la situación de la ciencia y la rentabilidad de su aplicación técnica, es una gradación meramente cuantitativa y *no, inmediatamente, una diferencia cualitativa en la estructura de la consciencia.*

El problema de la burocracia moderna no se comprende plenamente sino en este contexto. La burocracia significa una adaptación del modo de vida y de trabajo, y, por lo tanto, también de la consciencia, a los presupuestos económicos-sociales de la economía capitalista análoga a la que hemos comprobado para el trabajador en la empresa. La racionalización formal del derecho, el estado, la administración, etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales tajantemente separados unos de otros y, por lo tanto, unas consecuencias conscientes subjetivas de la separación del trabajo respecto de las capacidades y las necesidades individuales de los que lo realizan, una división del

trabajo racional-inhumana análoga a la que hemos visto en el terreno técnico-maquinista de la empresa.¹⁴⁴ Y no se trata sólo del modo de trabajar completamente mecanizado, «sin espíritu», de la burocracia inferior, sumamente parecido al mero servido a las máquinas y hasta a menudo más vacío y monótono. Sino también, por una parte, de un tratamiento cada vez más *formal*-racionalista de todas las cuestiones desde el punto de vista objetivo, de una separación, cada vez más radical, de la esencia material cualitativa de las «cosas» de la operación burocrática. Y, por otra parte, de una intensificación monstruosa de la especialización unilateral en la división del trabajo, la cual hace violencia a la esencia humana del hombre. La afirmación de Marx acerca del trabajo fabril, según la cual «el individuo mismo queda partido, transformado en motor automático de un trabajo parcial» y así «convertido en un inválido anormal», se manifiesta aquí tanto más crasamente cuanto más altos, más desarrollados y más «intelectuales» son los rendimientos exigidos por esa división del trabajo. La separación de la fuerza del trabajo respecto de la personalidad del trabajador, su transformación en una cosa, en un objeto que él mismo vende en el mercado, vuelve a repetirse aquí. Con la diferencia, ciertamente, de que no todas las capacidades intelectuales quedan aplastadas por la mecanización mecánica, sino que sólo una capacidad (o un complejo de capacidades) se separa de la personalidad total y se objetiva frente a ella en la forma de cosa, de mercancía. Aunque los medios de educación social de esas capacidades y su valor de cambio material y «moral» sean radicalmente distintos de los de la fuerza de trabajo (a propósito de lo cual no hay que olvidar, por supuesto, la dilatada serie de eslabones de transición, de transiciones fluidas), de todos modos, el fenómeno básico es el mismo. El modo específico de la «mentalidad concienzuda» burocrática, de su objetividad, la necesaria y plena subordinación al sistema de las relaciones cósicas en que se encuentra cada burócrata, la idea de que su «honor», su consentimiento de la responsabilidad» le exige precisamente esa subordinación completa,¹⁴⁵ todo muestra que la división del trabajo

144 El que en *este* contexto no se acentúe el carácter de clase del estado, etc., se debe a la intención de entender lo. cosificación como fenómeno básico *general*, estructural, de la *entera* sociedad burguesa. De no ser así, el punto de vista de clase debería introducirse ya al hablar de la máquina. Cfr. tercera sección.

145 Cfr. Max Weber, *Politische Schriften* [Escritos políticos], 154.

ha sido aquí arraigada en lo «ético», al modo como el taylorismo la ha arraigado ya en lo «psíquico». Pero esto no es una debilitación, sino una intensificación de la estructura cosificada de la consciencia como categoría básica para toda la sociedad. Pues mientras el destino del trabajador se presenta aún como un destino aislado (al modo del esclavo antiguo), la vida de las clases dominantes puede desarrollarse en otras formas. Pero el capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la consciencia para toda esa sociedad. Y esa estructura unitaria se manifiesta en el hecho de que los problemas de consciencia del trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, refinados, sin duda, espiritualizados, pero precisamente por eso también agudizados. El «virtuoso» especialista, el vendedor de sus capacidades objetivadas y cosificadas, no sólo es espectador del acontecer social (aquí no podemos siquiera indicar lo mucho que la moderna administración, la jurisprudencia, etc., toman la forma esencial antes indicada como propia de la fábrica en contraposición al artesanado), sino que se sume en una actitud contemplativa respecto del funcionamiento de sus propias capacidades objetivadas y cosificadas. Esta estructura se revela del modo más grotesco en el periodismo, en el cual la subjetividad misma, el saber, el temperamento, la capacidad expresiva se convierten en un mecanismo abstracto, independiente de la personalidad del «propietario» igual que de la esencia concreta material de los objetos tratados: en un mecanismo que funciona según sus propias leyes. La «falta de conciencia y de ideas» de los periodistas, la prostitución de sus vivencias y de sus convicciones, sólo puede entenderse como culminación de la cosificación capitalista.¹⁴⁶

La transformación de la relación mercantil en una cosa de «fantasmal objetividad» no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la consciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las «propiedades» psíquicas y físicas, que

no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad. Baste pensar en el matrimonio, a propósito de lo cual no hará falta aludir al desarrollo del pensamiento en el siglo XIX, cuando Kant, por ejemplo, con la sinceridad ingenua y cínica de los grandes pensadores, expresa claramente la situación. «La comunidad de los sexos», escribe,¹⁴⁷ «es el uso recíproco que un ser humano hace del órgano y la capacidad sexuales del otro... el matrimonio... la unión de dos personas de sexo diverso para la posesión recíproca de por vida de sus propiedades sexuales».

Esta racionalización del mundo, aparentemente ilimitada, que penetra hasta el ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Esto es: la racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales, se articulan ni mediatamente, para la mirada superficial, en un sistema «leyes» generales, pero el desprecio de la concreción de la materia las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras. Esa incoherencia se revela del modo más craso en tiempo de crisis, cuya esencia —vista desde la perspectiva de estas consideraciones— en que se rompe la continuidad inmediata de la transición de un sistema parcial a otro, con lo que la independencia recíproca de todos, el carácter casual de su referencialidad recíproca, se impone repentinamente en la consciencia de todos los hombres. Por eso puede Engels¹⁴⁸ describir las «leyes naturales» de la economía capitalista como leyes del azar.

Mas la estructura de la crisis resulta ser, si se la considera más detenidamente, una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. El que la cohesión aparentemente firme —firme sólo en la inmediatez de la cotidianidad irreflexiva— de las «leyes cotidianas» de esa vida pueda desquiciarse repentinamente no es posible sino porque la referencialidad de sus elementos, de sus sistemas parciales, los unos a los otros es casual ya en el curso de su funcionamiento normal. De modo que la apariencia

147 *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres], I. Teil I Parte, 24.

148 *Ursprung der Familie* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 183-184.

de que la entera vida social está sometida a una legalidad «eterna, de bronce», diferenciada, ciertamente, en diversas leyes especiales para las diversas regiones, tiene al final que desenmascararse como tal apariencia. La verdadera estructura de la sociedad se manifiesta más bien en las leyes independientes, racionalizadas, formales, de las partes, las cuales sólo se coordinan formalmente (o sea, que sus conexiones formales no pueden sistematizarse como necesarias más que formalmente), mientras que material y concretamente no arrojan más que conexiones casuales. Ya los fenómenos puramente económicos muestran, si se analizan atentamente, esa conexión meramente formal o casual. Así, por ejemplo, subraya Marx —y los casos aducidos son simples ilustraciones metódicas de la situación, sin pretender representar ni siquiera un intento superficial de tratar materialmente la cuestión— que «las condiciones de la explotación inmediata y las de su realización no son idénticas. No sólo difieren en cuanto a tiempo y lugar, sino también conceptualmente».¹⁴⁹ No hay así «ninguna conexión necesaria, sino sólo casual, entre el *quantum* total de trabajo social aplicado a un artículo social» y «la dimensión en la cual la sociedad exige satisfacción de la necesidad satisfecha por ese artículo determinado».¹⁵⁰ Se trata sólo de ejemplos. Pues está claro que toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa irracionalidad del proceso conjunto. «La división manufacturera del trabajo supone la autoridad incondicionada del capitalista sobre hombres que constituyen meros miembros del mecanismo total que le pertenece; la división social del trabajo contrapone entre ellos a productores de mercancías que no reconocen más autoridad que la concurrencia, la constricción que ejerce sobre ellos la presión de sus recíprocos intereses».¹⁵¹ Pues la racionalización capitalista, basada en el cálculo económico privado, impone en toda manifestación de la vida esa correlación de detalle regulado y todo casual: presupone la correspondiente estructura de la sociedad; produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad. Todo eso es esencial al cálculo especulativo, y se funda en el tipo de economía

149 *Kapital* [Capital], III, I, 225.

150 *Ibid.*, 166.

151 *Ibid.*, I, 321.

de los propietarios de mercancías en cuanto que esa economía se encuentra ya en el plano de la generalización del tráfico mercantil. La concurrencia de los varios propietarios de mercancías sería imposible si a la racionalidad de los fenómenos singulares respondiera una configuración también exacta, de funcionamiento racional según leyes, de la sociedad entera. Para que el cálculo racional sea posible en esa economía, las leyes de todas las singularidades de la producción tienen que estar plenamente dominadas por el propietario de las mercancías. Las posibilidades de beneficio, las leyes del «mercado», tienen sin duda que ser también racionales en el sentido de la calculabilidad, del sometimiento al cálculo de probabilidades. Pero no tienen que someterse a una «ley» igual que los fenómenos singulares, ni pueden estar en modo alguno organizadas de un modo racional completo. Eso sólo no excluye, por supuesto, el dominio de alguna «ley» sobre el todo. Pero esa «ley» tendría que ser, por una parte, producto «inconsciente» de la actividad autónoma de los varios propietarios de mercancías en su independencia recíproca, o sea, una ley de «casualidades» en interacción, y no una ley de organización realmente racional. Por otra parte, empero, esa legalidad no tienen que imponerse por encima de las acciones de los individuos, sino que ha de mantenerse e imponerse de tal forma que *no sea nunca plena y adecuadamente cognoscible*. Pues el pleno conocimiento del todo proporcionaría al sujeto de ese conocimiento una posición de monopolio tal que equivaldría a la supresión de la economía capitalista.

Esa irracionalidad, esa «legalidad», tan problemática, del todo, legalidad que es *en principio y cualitativamente* distinta de la de las partes, no es sólo, precisamente en esa problematicidad, un postulado, un presupuesto del funcionamiento de la economía capitalista, sino también y al mismo tiempo un producto de la división capitalista del trabajo. Ya se ha dicho que esa división del trabajo destruye todo proceso orgánico y unitario del trabajo y de la vida, lo descompone en sus elementos con objeto de permitir que las funciones parciales, racional y artificialmente separadas, sean ejecutadas por «especialistas» psíquica y físicamente adecuados a ellas y capaces de realizarlas del modo más racional. Esa racionalización y ese aislamiento de las funciones parciales tiene, empero, como consecuencia necesaria el que cada una de ellas se independice y tienda a desarrollarse por sí misma, según la lógica de su propia especialidad, independientemente de las

demás funciones parciales de la sociedad (o de la parte de la sociedad a la que pertenece). Y esa tendencia crece comprensiblemente con la intensificación de la división del trabajo y de su racionalización. Pues cuanto más desarrollada está la división del trabajo, tanto más intensos son los intereses profesionales y estamentales, etc., de los especialistas constituidos en portadores de esas tendencias. Y ese movimiento centrífugo no se limita a las partes de algún campo determinado. Aún es más claramente perceptible, incluso, cuando se consideran los grandes campos producidos por la división social del trabajo. Engels¹⁵² describe del modo siguiente ese proceso por lo que hace a la relación entre el derecho y la economía: «Cosa análoga ocurre con el derecho: en cuanto se hace necesaria la división nueva del trabajo que produce *juristas profesionales*, se abre un nuevo terreno autónomo que, pese a toda su dependencia general respecto de la producción y del tráfico, tiene, de todos modos, una cierta capacidad de reacción sobre esos campos. En un estado moderno el derecho no sólo tiene que corresponder a la situación económica general, no sólo tiene que ser su expresión, sino, además, una *expresión coherente en sí misma* que no se destruya por sus contradicciones internas. Para conseguir eso se abandona crecientemente la fidelidad del reflejo de la situación económica...». Seguramente no será necesario aducir aquí más ejemplos de mezclas y luchas entre diversas «instancias» de la administración (baste con pensar en la autonomía del aparato militar respecto de la administración civil), entre las facultades, etc.

3

Por la especialización del rendimiento del trabajo se pierde todo cuadro del conjunto. Y como a pesar de ello es imposible que se extinga la necesidad de una captación, gnoseológica al menos, del todo, se producen la impresión y el reproche de que sea la ciencia misma, que trabaja del modo descrito para la producción, o sea, quedándose también presa en la inmediatez, la que destruye y fragmenta la totalidad de la realidad, perdiendo con su especialización la visión del todo. Frente a esos reproches por no captar «los momentos en

152 Carta a Konrad Schmidt, 27-X-1890. *Dokumente des Sozialismus*, II, 68.

la unidad» Marx¹⁵³ subraya acertadamente que el reproche sólo sería justo «si la descomposición no pasara de la realidad a los tratados, sino de los tratados a la realidad». Pero por mucho que la crítica, en esa forma ingenua, merezca recusación, no deja de ser, sin embargo, comprensible cuando se contempla el trabajo de la ciencia —tanto sociológica cuanto inmanente o metodológicamente necesario, y, por lo tanto, «comprensible»— desde un punto de vista externo, esto es, no desde el punto de vista de la consciencia cosificada. Esa consideración revelará (sin ser por ello un reproche) que cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más plenamente ha conseguido claridad metódica acerca de sí misma, tanto más resueltamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más resueltamente tiene que eliminar esos problemas del campo de la conceptualidad por ella elaborada. Y cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él, también, y hasta en primer término, la materia propuesta para el conocimiento, *su propio y concreto sustrato de realidad*. Marx¹⁵⁴ ha formulado muy agudamente esta cuestión por lo que hace a la economía, diciendo que «el valor de uso como valor de uso cae fuera del círculo de consideración de la economía política». Y sería un error creer, por ejemplo, que planteamientos como el de la teoría de «la utilidad marginal» se sustraen a esa limitación y rebasan la correspondiente barrera: el intento de arrancar de comportamientos «subjetivos» en el mercado, y no de las leyes objetivas de producción y movimiento de las mercancías, las cuales determinan el mercado mismo y los tipos de comportamiento «subjetivo» en él, se limita a desplazar los problemas a zonas cada vez más derivativas y cosificadas, sin superar por ello el carácter formal del método, su eliminación de principio del material concreto. El acto de intercambio en su generalidad formal, dato básico para la teoría de la utilidad marginal, suprime exactamente igual el valor de uso en cuanto valor de uso y establece exactamente igual las relaciones de igualdad abstracta entre materias

153 *Zur Kritik der pol. Öek* [Contribución a la crítica de la economía política], XXI-XXII.

154 *Ibid.*, 2.

concretamente desiguales y hasta no-comparables que es el origen de aquella limitación, es decir, de la inaprehensibilidad del valor de uso por la ciencia económica. De este modo el sujeto del intercambio es tan abstracto, tan formal y tan cosificado como su mismo objeto. Y la limitación de este método formal abstracto se revela precisamente en la abstracta «legalidad» puesta como objetivo del conocimiento, objetivo tan central para la teoría de la utilidad marginal como para la economía clásica. Pero por obra de la abstracción formal de esas legalidades la economía se convierte siempre en un sistema parcial cerrado que ni puede penetrar en su propio sustrato material ni es capaz de descubrir en él el camino que lleva al conocimiento de la totalidad de la sociedad, razón por la cual, y por otra parte, concibe esa materia como un «dato» eterno e inmutable. Con eso la ciencia queda incapacitada para entender la génesis y la caducidad, el carácter social de la materia que ella misma estudia, así como el carácter de las actitudes posibles respecto de ella y del de su propio sistema formal.

En este punto se aprecia la íntima interacción entre el método científico nacido del ser social de una clase, de sus necesidades y constricciones en cuanto al dominio conceptual de ese ser, y el ser de la clase misma. Ya en estas páginas se ha indicado varias veces que el problema que levanta una barrera insalvable para el pensamiento económico de la burguesía es el problema de las crisis. Si, con plena consciencia de nuestra unilateralidad, planteamos por una vez esa cuestión desde el punto de vista puramente metódico, apreciaremos que precisamente el logro de la racionalización total de la economía, su transformación en un sistema formal abstracto y máximamente matematizado de «leyes», constituye la limitación metódica de la conceptuabilidad de la crisis. El ser cualitativo de las «cosas», la cosa en sí, no concebida, sino eliminada, que en esa condición vive como valor de uso su existencia extraeconómica y que se cree posible descuidar e ignorar tranquilamente mientras las leyes económicas funcionan de modo normal, se convierte repentinamente en las crisis en factor decisivo de la situación (repentinamente, se entiende, para el pensamiento cosificado, racional). O mejor dicho: sus efectos se manifiestan como suspensión del funcionamiento de aquellas leyes, sin que el entendimiento cosificado sea capaz de descubrir un sentido en ese «caos». Y ese fracaso no se refiere sólo a la economía clásica, que no supo ver en las crisis más que perturbaciones «casuales transitorias», sino también a la

totalidad de la economía burguesa. La incomprensibilidad, la irracionalidad de la crisis se sigue, por supuesto, también materialmente de la situación de clase y de los intereses de clase de la burguesía, pero no por eso deja de ser formalmente consecuencia necesaria de su método económico. (No habrá que argumentar aquí detalladamente que los dos momentos son para nosotros precisamente momentos de una unidad dialéctica.) Esa necesidad metódica es tan constringente que, por ejemplo, la teoría de Tugan-Baranowsky, resumen de un siglo de experiencias de crisis, intenta eliminar totalmente el consumo de la ciencia económica y fundamentar una economía «pura» limitada al tema de la producción. Frente a esos intentos que pretenden descubrir la causa de esas crisis que, en cuanto hechos, no pueden negarse, en la desproporción de los elementos de la producción, en momento, pues, puramente cuantitativos, Hilferding¹⁵⁵ declara con toda razón: «Se opera entonces exclusivamente con los conceptos económicos de capital, beneficio, acumulación, etc., y se cree poseer la solución del problema en cuanto que se muestra las relaciones cuantitativas en base a las cuales es posible la reproducción simple y la ampliada o tienen por fuerza que presentarse perturbaciones. Pero al razonar así se pasa por alto que a esas relaciones cuantitativas corresponden igualmente relaciones cualitativas, que no son sólo sumas de valores las que están en presencia y resultan sin más conmensurables, sino que también hay valores de uso de géneros determinados y que tienen que cumplir con determinadas características en la producción y en el consumo; y se ignora que en el análisis de los procesos de reproducción no sé tiene sólo capitales en general, de modo que un exceso o un defecto de capital industrial quedara «equilibrado» por una parte correspondiente de capital-dinero, ni tampoco se tienen sólo las diferencias entre capital fijo y capital circulante, sino que en realidad se trata también de máquinas, materias primas y fuerza de trabajo de características plenamente determinadas (técnicamente determinadas), las cuales tienen que estar dadas como valores de uso de esa específica naturaleza para evitar de verdad las perturbaciones». Marx¹⁵⁶ ha descrito varias veces y convincentemente lo poco que los movimientos de los fenómenos económicos expresados por los conceptos «legaliformes»

155 *Finanzkapital* [El capital financiero], 2.^a ed., 378-379.

156 *Kapital* [Capital], II, 49.

de la economía burguesa son capaces de explicar el movimiento real de la totalidad de la vida económica, y lo mucho que esa limitación arraiga en la incapacidad —metódicamente necesaria desde este punto de vista— de comprender el valor de uso, el consumo verdadero. «Dentro de ciertos límites, el proceso de reproducción puede proceder a la misma escala o a escala ampliada aunque las mercancías por él anojadas no entren realmente en el consumo individual o productivo. Así, por ejemplo, en cuanto que estén vendidos los hilados producidos, puede volver a empezar la circulación del valor-capital representado en hilado, cualquiera que sea el inmediato destino del hilo vendido. Mientras el producto se venda, todo procede según su curso regular desde el punto de vista del productor capitalista. No se interrumpe la circulación del valor-capital que él representa. Y si el proceso es ampliado —lo que implica un consumo productivo ampliado de los medios de producción—, esa reproducción del capital puede ir además acompañada por un ampliado consumo individual (y demanda, por lo tanto) de los trabajadores, puesto que ese consumo se introduce y media por el consumo productivo. Así puede aumentar la producción de plusvalía y, con ella, también el consumo individual del capitalista, y todo el proceso de reproducción puede encontrarse en una situación floreciente, pese a lo cual una gran parte de las mercancías puede no haber entrado sino aparentemente en el consumo, y encontrarse sin vender en las manos de revendedores, o sea, todavía realmente en el mercado. A propósito de esto hay que insistir especialmente en que esa incapacidad de penetrar hasta el real sustrato material de la ciencia no es error de los individuos, sino que precisamente se manifiesta tanto más crasamente cuanto más desarrollada está la ciencia, cuanto más consecuentemente trabaja partiendo de los presupuestos de su propio tipo de concepción. Por lo tanto, no es en modo alguno casual, como lo ha mostrado convincentemente Rosa Luxemburg,¹⁵⁷ el que la visión de conjunto grande, aunque a menudo primitiva, errónea e inexacta: de la totalidad de la vida económica que aún se daba en el «Tableau économique» de Quesnay desaparezca progresivamente con la creciente exactitud de la concepción formal en el desarrollo

157 *Akkumulation des Kapitals* [La acumulación del capital], 1.^a ed., 78-79. Sería un ejercicio muy atractivo el precisar las relaciones metódicas entre ese desarrollo y los grandes sistemas filosóficos racionalistas.

que pasa por Smith y culmina en Ricardo. Para Ricardo, el proceso de la reproducción global del capital, proceso en el cual es imposible ignorar esa problemática, ha dejado de ser una cuestión central.

La situación se manifiesta de modo aún más claro y sencillo en la ciencia jurídica, a causa de la cosificación más consciente de su actitud. Basta ya para explicarlo el hecho de que en este caso la cuestión de la incognoscibilidad del contenido cualitativo a partir de las formas racionalistas y calculísticas no toma la forma de una concurrencia entre dos principios de organización de un mismo terreno (como lo son el valor de uso y el valor de cambio en la economía), sino que aparece desde el primer momento como problema de la relación entre la forma y el contenido. La pugna por el derecho natural, el período revolucionario de la clase burguesa, parte metódicamente de la idea de que la igualdad y la universalidad formales del derecho, o sea, su racionalidad, es al mismo tiempo capaz de determinar su contenido. Con ello se combate a la vez contra el derecho de privilegios, confuso, abigarrado, procedente de la Edad Media, y contra la trascendencia metajurídica del monarca. La clase burguesa revolucionaria se niega a ver en la *factualidad* de una situación jurídica, en la facticidad, el fundamento de su *validez*. «¡Quemad vuestras leyes y haced otras nuevas!», aconsejaba Voltaire. «¿Que de dónde tomar las nuevas? ¡De la razón!»¹⁵⁸ La lucha contra la burguesía revolucionaria, en tiempos, por ejemplo, de la revolución francesa, estaba ella misma y en su mayor parte tan influida por ese mismo pensamiento que lo único que pudo hacer fue contraponer a ese derecho natural otro derecho natural (Burke, e incluso Stahl). Sólo cuando la burguesía hubo triunfado ya, parcialmente al menos, penetró en ambos campos una concepción «crítica», «histórica», cuya esencia puede resumirse diciendo que el contenido jurídico es algo puramente fáctico, incomprensible, pues, para las categorías formales del derecho mismo. Lo único que quedó en pie de las reivindicaciones del derecho natural fue la idea de la coherencia sin lagunas del sistema jurídico formal; es muy característico que Bergbohm¹⁵⁹ designe las zonas sin regulación jurídica con terminología tomada de la física: «espacio jurídicamente vacío». Pero

158 Apud Bergohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie* [Jurisprudencia y filosofía del derecho], 170.

159 *Ibid.*, 375.

la coherencia de esas leyes es puramente formal: *lo que* ellas dicen, «el contenido de los institutos jurídicos, no es nunca de naturaleza jurídica, sino siempre de naturaleza política, económica». ¹⁶⁰ Con ello la lucha contra el derecho natural, primitivamente cínica y escéptica, tal como la había empezado el «kantiano» Hugo a fines del siglo XVIII, toma una forma «científica». Hugo ¹⁶¹ fundamentaba, entre otras cosas, el carácter jurídico de la esclavitud con el hecho de que «durante milenios fue realmente una institución de derecho para tantos millones de hombres cultivados». En esa ingenua y cínica sinceridad se expresa del modo más claro la estructura que va tomando crecientemente el derecho en la sociedad burguesa. Cuando Jellinek llama «metajurídico» al contenido del derecho, cuando juristas «críticos» remiten el contenido del derecho a la historia, a la sociología, a la política, etc., no hacen en última instancia más que lo que ya Hugo propuso: renunciar a la fundamentación según razón, a la racionalidad del contenido del derecho, haciendo de esa renuncia una cuestión de método; no habría que ver según eso en el derecho más que un sistema formal de cálculo con cuya ayuda puedan calcularse exactamente todas las consecuencias jurídicas necesarias de determinados actos (*rebus sic stantibus*).

Pero esa concepción del derecho convierte la génesis y la caducidad del derecho en algo jurídicamente tan incomprensible como lo es la crisis para la ciencia económica. El agudo jurista «crítico» Kelsen ¹⁶² dice consecuentemente acerca de la génesis del derecho: «Es el más grande *misterio* del derecho y del estado, misterio que se consume en los actos legislativos, y por eso será tal vez justificado el ilustrar intuitivamente su esencia con unas imágenes insuficientes». O, dicho de otro modo: «Es un hecho característico de la esencia del derecho el que incluso una norma nacida contra derecho pueda ser norma jurídica, o sea, el que la condición de su origen según derecho

160 Preuss, «Zur Methode der juristischen Begriffsbildung» [Acerca del método jurídico de formación de conceptos], *Sch tollers Jahrbuch*, 190, 370.

161 *Lehrbuch des Naturrechts* [Tratado de derecho natural], Berlín 1799, § 141. La polémica de Marx contra Hugo (*Nachlass* [Póstumos], I, 268 ss.) parte aún de un punto de vista hegeliano.

162 *Hauptprobleme der Statsrechtslehre* [Problemas capitales de la teoría del derecho público], 411 (cursiva mía).

no pueda asumirse en el concepto del derecho». ¹⁶³ Esta clarificación crítico-gnoseológica podría ser de verdad una clarificación efectiva y, por lo tanto, un progreso del conocimiento si el problema de la génesis del derecho, así remitido a otras disciplinas, encontrara realmente en éstas una solución y si, al mismo tiempo, se viera con real claridad la esencia del derecho así producida, totalmente al servicio del cálculo de consecuencias y al de la imposición racional, según intereses de clase, de ciertos tipos de actos. Pues en este caso el sustrato material, real, del derecho se haría de repente visible y comprensible. Pero ninguna de esas dos cosas es posible. El derecho sigue estando en estrecha relación con los «valores eternos», con lo que se produce una refundición, aguada en sentido formalista, del derecho natural bajo la forma de una filosofía del derecho (Stammler) el fundamento real de la génesis del derecho, las alteraciones de las correlaciones de fuerzas de las clases, se desdibuja y disipa en las ciencias que lo estudian, en las cuales, de acuerdo con las formas de pensamiento de la sociedad burguesa, se producen los mismos problemas de trascendencia del sustrato material que ocurren en la jurisprudencia y en la economía.

El modo de concebir esa trascendencia muestra lo vana que sería la esperanza de que la conexión del todo, a cuyo conocimiento han renunciado conscientemente las ciencias especiales al excluir de sus conceptos el sustrato material, pudiera ser fruto de una ciencia de conjunto, la filosofía. Pues eso sólo sería posible si la filosofía rompiera los límites de ese formalismo y de su resultante fragmentación mediante un planteamiento completamente distinto, orientado a la totalidad concreta, material, de lo cognoscible, de lo que hay que conocer. Pero para eso haría falta, a su vez, la penetración de los motivos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; y eso exigiría que las ciencias especializadas no se unieran mecánicamente en una unidad, sino que se transformaran, además, internamente por obra del método filosófico íntimamente unificador. Está claro que la filosofía de la sociedad burguesa es incapaz de eso. No porque no se encuentre con una indudable nostalgia de unidad: no porque los mejores hayan aceptado con satisfacción el mecanismo antivital de la existencia y el formalismo antivital de la ciencia. Sino porque *en el terreno de la sociedad burguesa es imposible una alteración radical del punto de*

163

F. Somlo, *Juristische Grundlehre* [Doctrina jurídica fundamental], 117.

vista. Sin duda puede producirse el intento de una suma enciclopédica de todo el saber como tarea de la filosofía (al modo de Wundt). Y también es posible que se ponga en duda el valor del conocimiento formal ante la «vida viva» (como en la filosofía de la irracionalidad, desde Hamann hasta Bergson). Pero junto a esas corrientes episódicas se mantiene la tendencia básica del desarrollo filosófico: aceptar como necesarios, como dados, los resultados y los métodos de las ciencias especiales y atribuir a la filosofía la tarea de descubrir y justificar el fundamento de la validez de esas conceptualizaciones. Con lo cual la filosofía se sitúa respecto de las ciencias especiales como éstas respecto de la realidad empírica. Al aceptar de este modo la filosofía la conceptualización formalista de las ciencias especiales como sustrato dado inmutable, queda consumada la imposibilidad de penetrar la cosificación que subyace a ese formalismo. El mundo cosificado se presenta ya —y filosóficamente, elevado al cuadrado, bajo una iluminación «crítica»— definitivamente como único mundo posible, único abarcable por conceptos, único mundo comprensible dado a los hombres. Para la esencia de esta situación es indiferente que eso se acepte de un modo satisfecho, resignado o desesperado, y hasta que se busque algún camino hacia la «vida» pasando por la vivencia mística irracional. El pensamiento moderno burgués, al buscar las «condiciones de la posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser básico, se obstruye a sí mismo el camino que lleva a los planteamientos claros, a las cuestiones de la génesis y la caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas. Su agudeza recae cada vez más en la situación de aquella legendaria «crítica» hindú que objetaba a la visión tradicional según la cual el mundo descansa en un elefante: ¿en qué descansa el elefante? Y una vez que se dio con la respuesta —el elefante descansaba en una tortuga— la «crítica» se dio por satisfecha. Pero está claro que tampoco ulteriores preguntas «críticas» podrían encontrar más que, a lo sumo, otro animal maravilloso, sin ser capaces de revelar la solución del verdadero problema.

II

Las antinomias del pensamiento burgués

La filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la consciencia. De ella proceden sus problemas específicos, en cuanto diversos de los planteamientos filosóficos anteriores. La filosofía griega es la única y parcial excepción. Cosa tampoco casual. Pues el fenómeno de la cosificación ha tenido también su función en la sociedad griega desarrollada. Pero, de acuerdo con la estructura muy diversa del ser social correspondiente, los planteamientos y las soluciones de la filosofía antigua son cualitativamente diversos de los de la moderna. Así, pues, desde el punto de vista de una interpretación adecuada, es tan arbitrario ver en Platón un precursor de Kant, como hace Natorp, como el intento de Santo Tomás de Aquino de construir su filosofía sobre la de Aristóteles. El que ambas cosas hayan sido posibles —aunque de un modo análogamente arbitrario e inadecuado— se debe, por una parte, al uso, adecuado a las propias finalidades, que los tiempos posteriores suelen hacer de la herencia histórica que les llega. Y, por otra parte, la ambigua interpretabilidad se explica precisamente porque la filosofía griega ha conocido el fenómeno de la cosificación, aunque no como forma de todo el ser: ha tenido un pie en esta sociedad, y el otro aún en una sociedad construida al modo natural espontáneo; por eso sus problemas han sido siempre aplicables a las dos direcciones de la evolución histórica, aunque siempre con la ayuda de enérgicas reinterpretaciones.

1

¿En qué consiste esa diferencia básica? Kant¹⁶⁴ la ha formulado claramente en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, al usar la célebre expresión de «revolución copernicana» para indicar el cambio que había que imprimir al problema del conocimiento: «Se supuso hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que regirse por los objetos... Inténtese ahora ver si no saldremos mejor

adelante con las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento...» Dicho de otro modo, la filosofía moderna se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto conocedor (por ejemplo, como algo creado por Dios), sino entenderlo *como producto propio*. Pues este cambio que consiste en entender el conocimiento racional como producto del espíritu no se debe a Kant, el cual se ha limitado a explicitar sus consecuencias de un modo más radical que sus predecesores. Marx¹⁶⁵ ha aludido en otro contexto a la sentencia de Vico según la cual «la historia de los hombres se diferencia de la historia natural porque hemos hecho la una y no la otra». Pero la filosofía moderna se ha planteado este problema principalmente por caminos distintos del de Vico, que no fue conocido ni entendido hasta más tarde. Partiendo de la duda metódica, del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, hay aquí un camino de desarrollo rectilíneo cuyo motivo decisivo, presente en múltiples variaciones, es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros mismos.¹⁶⁶ Y los métodos de la matemática y de la geometría, el método constructivo, de producción del objeto a partir de los presupuestos formales de una objetividad en general, y luego los métodos de la física matemática, se convierten así en indicadores y en criterios de la filosofía del conocimiento del mundo como totalidad.

La cuestión de por qué y con qué derecho el entendimiento humano concibe esos sistemas de formas como naturaleza suya propia (a diferencia del carácter «dado», ajeno, incognoscible, de los contenidos de esas formas) no se plantea siquiera. La cosa se toma como obvia. Y a este propósito es de importancia secundaria la visible diferencia

165 *Kapital* [Capital], I, 336.

166 Cfr. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre* [Vida y doctrina de Hobbes], y sobre todo Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna]. Las afirmaciones de este libro, de las que volveremos a hablar, tienen mucho valor para nosotros por haber sido conseguidas desde un punto de vista completamente distinto del nuestro y describir, sin embargo, la misma evolución, la influencia del racionalismo matemático, científico-«exacto», en el origen del pensamiento moderno.

entre el caso (Berkeley o Hume) en que esa aceptación es duda, *skepsis* acerca de la capacidad de «nuestro» conocimiento de llegar a resultados válidos generales y el caso (Spinoza, Leibniz) en el cual se manifiesta como confianza ilimitada en la capacidad que tienen esas formas de captar la «verdadera» esencia de todas las cosas. Pues lo que nos interesa ahora no es esbozar una historia de la filosofía moderna —ni siquiera del modo más groseramente esquemático—, sino sólo indicar la conexión de los problemas básicos de esta filosofía con el *fundamento óntico* sobre el cual se yerguen sus preguntas y al que se esfuerzan por volver con sus conceptos. Mas el carácter de ese ser se revela tan claramente, por lo menos, en aquello que *no* se hace problema para él como en aquello que sí le es problema y en el modo como lo es; resulta, en todo caso, aconsejable el considerar ambos momentos en su interrelación. Al plantear así la cuestión, la equiparación ingenua y dogmática (incluso por parte de los filósofos más «críticos») de conocimiento racional, matemático-formal, por un lado, conocimiento en general o como tal, por otro, y «nuestro» conocimiento, aparece como rasgo característico de toda la época. La más fugaz mirada a la historia del pensamiento humano enseña que ninguna de las dos equiparaciones es obvia en cualesquiera circunstancias: no lo fue, sobre todo, en el origen del pensamiento moderno mismo, fase en la cual hubo que librar durísimas batallas intelectuales con el pensamiento medieval, de naturaleza completamente distinta, antes de que se impusieran realmente el nuevo método y la nueva concepción de la esencia del pensamiento. Tampoco podemos describir esa lucha. De todos modos, puede aquí presuponerse como generalmente sabido que sus motivos fueron la unificación de todos los fenómenos (en contraposición, por ejemplo, con la división medieval entre mundo «sublunar» y mundo «celeste»), la postulación de la conexión causal inmanente de todos los fenómenos, en contraposición con las concepciones que buscaban el fundamento y la concatenación de los fenómenos fuera de su conexión inmanente (astronomía contra astrología, etc.), la exigencia de aplicación de las categorías matemático-rationales para la explicación de todos los fenómenos (en contraposición con la filosofía cualitativa de la naturaleza, que aún floreció de nuevo en el Renacimiento —Bohme, Fludd, etc.— y todavía suministró el fundamento del método de Bacon). También puede darse por sabido que todo ese desarrollo filosófico procedió

en constante interacción con el desarrollo de las ciencias exactas, cuya evolución, a su vez, se encontraba en interacción fecunda con una técnica en creciente racionalización, y con la experiencia del trabajo en la producción.¹⁶⁷

Esas relaciones son de importancia decisiva para nuestra cuestión. Pues «racionalismo», es decir, un sistema formal cuya cohesión se orienta a los aspectos de los fenómenos que son intelectualmente captables, producibles por el entendimiento y, por lo tanto, dominables, previsibles y calculables por el entendimiento, lo ha habido en las más diversas épocas y según las formas más variadas. Pero en seguida se tienen diferencias básicas según *el material* al que se aplique ese racionalismo y según *la función* que se le atribuya en el sistema global de los conocimientos y las finalidades humanas. Lo nuevo del racionalismo moderno consiste en que se presenta —y cada vez más a lo largo de su evolución— con la pretensión de haber descubierto el *principio* de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y, en la sociedad. En cambio, todo racionalismo anterior fue un *sistema parcial*. Los problemas «últimos» de la existencia humana se mantenían en una irracionalidad inaccesible al entendimiento humano. Cuanto más cerca de estas cuestiones «últimas» de la existencia se encuentra uno de esos sistemas racionales parciales, tanto más abruptamente revela su carácter meramente parcial, meramente ancilar, incapaz de captar la «esencia». Así ocurre, por ejemplo, en el método muy racionalizado del ascetismo hindú, que calcula y prevé cuidadosamente todos los efectos,¹⁶⁸ pero cuya «racionalidad» se encuentra en conexión directa e inmediata —en la

167 *Kapital* [Capital] I, 451, Cfr. también Gottl, especialmente por lo que hace a la contraposición con la Antigüedad, *op. cit.*, 238-245. Por eso el concepto de racionalismo no debe ampliarse abstracta y antihistóricamente, sino que hay que determinar siempre con precisión el objeto (el vital) al que se refiere y, ante todo, los objetos a los que no se le refiere en caso.

168 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Escritos de sociología de la religión], II, 165-170. Una estructura análoga presenta también el desarrollo de todas las «ciencias especiales» en la India: técnica muy desarrollada en el detalle, pero sin referencia a una totalidad racional, sin que se emprenda el intento de racionalizar el todo, de hacer de las categorías racionales categorías universales. *Ibid.*, 146-147, 166-167. Cosa parecida ocurre con el «racionalismo» del confucionismo, *ibid.*, I, 527.

conexión del medio con el fin— con la vivencia última de la esencia del mundo, completamente ajena al entendimiento.

También aquí, pues, se aprecia que no conviene tomar el «racionalismo» de un modo abstracto formal para hacer de él de este modo un principio suprahistórico presente en la esencia del pensamiento humano. Queda, por el contrario, claro que la diferencia entre que una forma figure como categoría universal o se utilice sólo para organizar sistemas parciales precisamente delimitados es una diferencia *cualitativa*. Pero ya la delimitación formal de ese tipo de pensamiento ilumina la correlación necesaria entre racionalidad e irracionalidad, la necesidad incondicionada de que todo sistema formal racional tropiece con una limitación o una barrera de irracionalidad. Pero cuando —como en el ejemplo recién aducido del ascetismo hindú— el sistema racional se piensa desde el principio y esencialmente como sistema parcial, cuando el mundo de la irracionalidad que lo rodea y lo delimita (o sea, en este caso, el mundo de la existencia humana empírica y terrenal, indigno de racionalización y el más allá inalcanzable para los conceptos humanos racionales, el mundo de la salvación) se entiende como independiente de él, como absolutamente subordinado o supraordinado al sistema racional, no se produce por ello problema metódico alguno para el sistema racional mismo. El sistema es simplemente un medio para alcanzar un fin no racional. La cuestión se plantea de modo completamente diverso cuando el racionalismo se presenta con la pretensión de ser el método universal para el conocimiento de todo el ser. En este caso la cuestión de la correlación necesaria del principio irracional cobra una importancia decisiva, que descompone y disuelve el entero sistema. Este es el caso del racionalismo moderno (burgués).

La problemática se manifiesta del modo más claro en la curiosa, ambigua y equívoca significación que tiene en la obra de Kant un concepto por otra parte imprescindible para el sistema: el concepto de cosa en sí. Se ha intentado muchas veces mostrar que la cosa en sí cumple en el sistema de Kant funciones muy variadas. Lo común a esas diversas funciones consiste en que cada una de ellas representa una limitación o una barrera de la capacidad de conocer «humana», racionalista y formal. Pero esas variadas limitaciones y barreras parecen ser tan distintas las unas de las otras que su unificación bajo el concepto —sin duda abstracto y negativo— de la cosa en sí no llega a

ser realmente comprensible más que cuando queda claro que el fundamento en última instancia decisivo de esas limitaciones y barreras de la «humana» capacidad de conocer es él mismo unitario a pesar de la multiplicidad de sus manifestaciones. Estos problemas pueden reducirse brevemente a dos grandes complejos; en apariencia del todo independientes y hasta contrapuestos el uno al otro: el problema de la materia (en el sentido lógico-metodológico); la cuestión del contenido de las formas con las que «nosotros» conocemos el mundo y podemos conocerlo porque lo hemos producido; y el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento, cuya captación redondea los diversos sistemas parciales en una totalidad, en el sistema del mundo plenamente conceptualizado. Sabemos que la *Crítica de la Razón pura* niega la solubilidad del segundo grupo de cuestiones de un modo categórico, y se dedica a eliminarlas de la ciencia, como problemas mal planteados, en la «dialéctica trascendental».¹⁶⁹ Pero seguramente no hará falta explicar largamente que en la dialéctica trascendental se está siempre hablando de la cuestión de la totalidad. Dios, el alma, etc., no son más que expresiones mitológicas del sujeto unitario o del objeto unitario de la totalidad de todos los objetos del conocimiento, pensada como consumada (y como plenamente conocida). La dialéctica trascendental, con su tajante separación entre los fenómenos y los noumenos, rechaza toda pretensión de «nuestra» razón de conocer el segundo grupo de objetos. Estos se entienden como cosas en sí, en contraposición con los fenómenos cognoscibles.

Parece, pues, como si el primer complejo de problemas, la problemática de los contenidos de las formas, no tuviera nada que ver con los problemas del segundo complejo. Sobre todo en la versión en que Kant lo presenta a veces, según la cual «la capacidad de la intuición sensible (que suministra los contenidos para las formas del entendimiento) es propiamente sólo una receptividad capaz de ser afectada de cierto modo por representaciones... La causa no sensible de esas representaciones nos es plenamente desconocida, y, por tanto, no la podemos contemplar como objeto...». Pero podemos

169 Kant consume así la filosofía del siglo XVIII. Tanto la evolución Locke-Berkeley-Hume como la del materialismo francés se mueven en esa dirección. Las varias etapas y las desviaciones más decisivas entre las diversas tendencias no son objetos cuya descripción caiga dentro del campo del presente trabajo.

llamar a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general objeto trascendental, simplemente «para tener algo que corresponda a la sensibilidad como receptividad». Y de este objeto se dice «que está dado en sí mismo antes de toda experiencia».¹⁷⁰ El problema del contenido del concepto es, empero, mucho más abarcante que el de la sensibilidad, aunque tampoco pueda negarse (como suelen hacerlo algunos kantianos especialmente «críticos» y distinguidos) que haya entre ambos una estrecha relación. Pues la irracionalidad, la irresolubilidad racional del contenido conceptual para el racionalismo —lo que identificaremos pronto como problema más general de la lógica moderna— se revela en la cuestión de la relación del contenido sensible a la forma racional-calculística del entendimiento, manifestándose entonces del modo más craso. Mientras que la irracionalidad de otros contenidos es posicional, relativa, la existencia, en cambio, el ser-así de los contenidos sensibles, es para el racionalismo de la edad moderna un dato absolutamente irreducible.¹⁷¹ Pero si el problema de la irracionalidad desemboca en el de la impenetrabilidad de los datos por los conceptos del entendimiento, en el problema de la inderivabilidad de esos datos a partir de conceptos del entendimiento, entonces este aspecto de la cuestión de la cosa-en-sí, que al principio parecía acercarse mucho al problema metafísico de la relación entre «espíritu» y «materia», cobra un aspecto completamente distinto, un aspecto lógico-metodológico que es determinante para las cuestiones teóricas y sistemáticas.¹⁷² En este caso la cuestión que hay que resolver

170 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la Razón pura], 403-404. Cfr. también 330 ss.

171 Feuerbach ha enlazado el problema de la trascendencia absoluta de la sensibilidad al entendimiento con la contradicción de la existencia de Dios: «La demostración de la existencia de Dios rebasa los límites de la razón; muy bien: pero en el mismo sentido en el cual la vista, el oído, el olfato rebasa los límites de la razón». *Das Wesen des Christentum* [La esencia de cristianismo], ed. Reclam, 303. Acerca de reflexiones análogas de Hume y Kant cfr. Cassirer, *op. cit.*, II, 608.

172 Lask ha formulado este problema del modo más claro: «Para la subjetividad» (o sea, para la subjetividad lógica del juicio) «no es una cosa evidente, sino, por el contrario, verdadero objetivo de su investigación, la cuestión de cuál es la categoría en la que se diferencia la forma lógica cuando se trata de captar con exactitud categorial un determinado material singular, o, dicho de otra manera, la cuestión de qué material singular constituye la extensión material de las diversas categorías». *Die Lehre vom Urteil* [La doctrina del juicio], 162.

es si los hechos empíricos (ya sean «puramente sensibles», ya sea su carácter sensible el mero sustrato material último de su esencia en cuanto «hechos») han de aceptarse como «dados» en su facticidad, o bien si su ser-dado se resuelve en formas racionales, o sea, si puede pensarse como producido por «nuestro» entendimiento. Pero entonces esta cuestión se convierte en cuestión decisiva de la posibilidad del sistema como tal.

Ya Kant ha impreso con toda claridad al problema el giro que acabamos de describir. Cuando subraya repetidamente que la razón pura no es capaz de enunciar ninguna proposición sintética constitutiva de objetos, de modo que sus principios no pueden conseguirse «en modo alguno directamente a partir de conceptos, sino siempre y sólo indirectamente, mediante la referencia de esos conceptos a algo plenamente casual, a saber, la experiencia *posible*»;¹⁷³ y cuando esa idea de la «casualidad inteligible» no sólo de los elementos de la experiencia posible, sino también de todas las leyes referentes a ellos y de ellos ordenadas se convierte en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* en problema central de la sistematización, notamos, por una parte, que las dos funciones de la cosa en sí, en apariencia plenamente distintas y delimitadoras (la inaprehensibilidad de la totalidad partiendo de las formaciones conceptuales de los sistemas parciales racionales y la irracionalidad de los singulares contenidos de los conceptos) no son más que dos aspectos de un mismo problema, y, por otra parte, que ese problema es efectivamente la cuestión central de un pensamiento que se resuelve a dar a las categorías racionales una significación universal. Así nace necesariamente del racionalismo como método universal la exigencia del sistema; pero, al mismo tiempo, la reflexión acerca de las condiciones de la posibilidad de un sistema universal, el planteamiento concreto de la cuestión del sistema, muestra la imposibilidad, la irrealizabilidad de la exigencia formulada.¹⁷⁴ Pues en el sentido del racionalismo —y en cualquier otro sentido la idea es

173 *Op. cit.*, 564.

174 No es éste el lugar adecuado para probar que ni la filosofía griega (acaso con la excepción de pensadores muy tardíos, como Proclo) ni la filosofía medieval han conocido sistemas en nuestro sentido; es la interpretación moderna la que se los atribuye. El problema del sistema nace con la Edad Moderna, con Descartes, por ejemplo, y con Spinoza, y luego se convierte progresivamente en exigencia consciente metodológica con Leibniz y Kant.

autocontradictoria— sistema no puede significar sino una tal coordinación, o subordinación y supraordinación, de los diversos sistemas parciales de las formas (y de las fórmulas singulares, dentro de esos sistemas parciales), de tal modo que esas conexiones puedan siempre pensarse como «necesarias», esto es, evidentes por las formas mismas o, al menos, por el principio de la formación de las formas, como «producidas» por ellas; de tal modo, esto es, que la posición correcta del principio signifique tendencialmente la posición de todo el sistema por él determinado, y que las consecuencias estén contenidas en el principio, puedan suscitarse, preverse y calcularse con él. El desarrollo real de todas esas exigencias puede presentarse como un «proceso infinito», pero esta limitación significa sólo que no somos capaces de dominar con la mirada el sistema en su desplegada totalidad; la limitación no altera en nada el *principio* de la sistematización.¹⁷⁵ Esta idea de sistema permite comprender por qué la matemática pura y aplicada ha sido siempre para la filosofía moderna modelo metódico y guía. Pues la relación metódica entre los axiomas de la matemática y los sistemas parciales y los resultados desarrollados a partir de aquéllos corresponde exactamente a esa exigencia que el sistema del racionalismo se pone a sí mismo: la exigencia de que cada momento del sistema sea producible a partir de su principio básico, y exactamente previsible y calculable.

Está claro que ese principio de sistematización es necesariamente incompatible con el reconocimiento de cualquier «factualidad» de un «contenido» inderivable en principio del principio de la dación de forma y que, por tanto, haya de ser simplemente admitido como facticidad. La grandeza, la paradoja y la tragedia de la filosofía clásica alemana estriban en que esa filosofía no oculta ya, como Spinoza, todo dato, como inexistente, tras la monumental arquitectura de las formas racionales producidas por el entendimiento, sino que, por el contrario, comprende el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retiene, pero se esfuerza al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema. Mas ya por lo dicho estará claro lo que significa el problema de lo dado para el

175 La idea del «entendimiento infinito», de la intuición intelectual, etc., sirve *parcialmente* para la resolución epistemológica de esa dificultad. Pero ya Kant ha visto claramente que este problema remite al que se trata de resolver.

sistema del racionalismo: significa que lo dado no puede en modo alguno dejarse en su existencia y en su ser tal como es, pues entonces es «casual» de un modo insuperable, sino que tiene que insertarse sin resto en el sistema racional de los conceptos del entendimiento. A primera vista parece presentarse aquí un dilema insoluble. Pues o bien el contenido «irracional» se inserta sin resto en el sistema conceptual, o sea, que éste es cerrado y tiene que construirse como aplicable a todo y como si no hubiera irracionalidad alguna del contenido, de lo dado (salvo, a lo sumo, como tarea en el sentido antes indicado) y entonces el pensamiento recae en las posiciones del racionalismo ingenuo dogmático, porque considera de algún modo inexistente la mera facticidad del contenido irracional del concepto (aunque esa metafísica se disfrace con la fórmula de que dicho contenido es «irrelevante» para el conocimiento). O bien el sistema se ve obligado a reconocer que lo dado, el contenido, la materia, *penetra*¹⁷⁶ en la dación de forma, en la estructura de las formas, en la relación entre las formas, o sea, *en la estructura del sistema mismo, de una manera determinante*: y entonces el sistema tiene que abandonarse como tal sistema; el sistema pasa entonces a ser un mero registro, lo más cómodo posible, una descripción, lo más ordenada posible, de hechos cuya conexión, empero, no es ya racional, o sea, no es ya sistematizable, aunque las formas de sus elementos sean racionales en el sentido de adecuadas al entendimiento.¹⁷⁷

Pero sería superficial detenerse ante este dilema abstracto, y la filosofía clásica no ha pensado siquiera en detenerse ante él. En la medida en que exacerbó la contraposición lógica entre la forma y el contenido, contraposición en la que se encuentran y cruzan todas las demás contraposiciones básicas de la filosofía, en la medida en que se aferró a esa contraposición y, sin embargo, intentó al mismo tiempo dominarla sistemáticamente, la filosofía clásica pudo ir más

176 El punto se encuentra también del modo más crudo y claro en la obra de Lask. Cfr: *Logik der Philosophie* [Lógica de la filosofía], 60-62. Pero ni siquiera él explicita todas las consecuencias de sus afirmaciones, especialmente la consecuencia de la imposibilidad de principio del sistema racional.

177 Piénsese, por ejemplo, en el método fenomenológico de Husserl, que en última instancia trasforma todo el campo de la lógica en una «facticidad» de orden superior. El propio Husserl llama puramente descriptivo a su método. Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, en el vol. 1 de su *Jahrbuch*, pág. 113 [Ideas].

allá de sus precursores y sentar los fundamentos metodológicos del método dialéctico. Su insistencia en levantar un sistema racional a pesar de la irracionalidad del contenido del concepto (de lo dado), por ella reconocida y preservada, tuvo que influir metódicamente en el sentido de la relativización dinámica de los elementos contrapuestos. También en esto le precedió como modelo la matemática moderna. Los sistemas influidos por ella (especialmente el de Leibniz) conciben la irracionalidad de lo dado como *problema* en sentido matemático. Y, efectivamente, para el método de la matemática toda irracionalidad del contenido hallado en cada caso es exclusivamente estímulo para reordenar el sistema de formas con el cual se consiguió la anterior conexión, de tal modo que con la nueva interpretación el contenido que en el primer encuentro con él pareció «dado» ahora aparezca como «producido», o sea, de tal modo que la facticidad se resuelva en necesidad. Por grande que sea el progreso representado por esa concepción de la realidad frente a la del período dogmático (el de la «matemática sagrada»), no debe, de todos modos, ignorarse que el método matemático trabaja con un concepto de irracionalidad ya adecuado a sus exigencias metódicas, ya homogeneizado con éstas (y, por él mediado, con un concepto análogo de la facticidad, del ser). Sin duda también aquí se tiene la irracionalidad posicional del contenido del concepto: pero, ya por el método, por el tipo de positividad, esa irracionalidad está predispuesta desde el principio a ser posicionalidad máximamente pura, o sea, a relatividad.¹⁷⁸

Pero con eso se ha indicado el modelo metódico, no el método mismo. Pues está claro que la irracionalidad del ser (como totalidad y como sustrato material «último» de las formas), la irracionalidad de la materia, es cualitativamente distinta de la irracionalidad de esta materia que, con Maimón, se podría llamar inteligible. La diferencia no podía, por supuesto, impedir a la filosofía el intento de dominar también esta materia con sus formas, siguiendo el ejemplo del método matemático (la construcción, la producción). Pero no hay que olvidar

178 Esta tendencia básica de la filosofía leibniziana tiene su forma máxima en la de Maimón, en la forma de disolución del problema de la cosa-en-sí y de la «casualidad inteligible»; de aquí arrancan influencias decisivas sobre Fichte y, a través de él, sobre el desarrollo posterior. El problema de la irracionalidad de la matemática se encuentra tratado del modo más agudo en el ensayo de Rickert *Das Eine, die Einheit und das Eins* [Lo puro, la unidad y el número uno], *Logos* II, I.

que la «producción» ininterrumpida del contenido significa para la materia del ser algo completamente distinto que para el mundo de la matemática, totalmente basado en que la «producción» no puede significar en la filosofía sino *conceptuabilidad* intelectual de los hechos, mientras que en la matemática coinciden plenamente producción y conceptuabilidad. En su período intermedio Fichte ha visto este problema y lo ha formulado del modo más claro entre todos los representantes de la filosofía clásica. Se trata, escribe Fichte,¹⁷⁹ de «la proyección absoluta de un objeto, *acerca de cuya, génesis no puede darse razón alguna, por lo cual hay oscuridad y vacío en el centro, entre la proyección y el projectum*, o sea, por decirlo un poco escolásticamente, pero en mi opinión muy característicamente, es una *projectio per hiatum irrationalem*».

Este planteamiento permite finalmente comprender la divisoria de caminos que se da en la filosofía moderna y, con ella, las principales épocas de su evolución. Antes de esa doctrina de la irracionalidad se tiene la época del «dogmatismo» filosófico, o bien, dicho desde el punto de vista histórico-social, la época en que el pensamiento de la clase burguesa ha identificado ingenuamente con la realidad, con el ser, sus formas de pensamiento, las formas en las cuales la clase tenía que pensar el mundo de acuerdo con su ser social. El reconocimiento incondicionado de este problema, la renuncia a su superación, conduce directamente a las diversas formas de doctrinas de la ficción: a la recusación de toda «metafísica» (en el sentido de ciencia del ser), a la finalidad de concebir los fenómenos de las diversas regiones parciales exactamente especializadas por medio de los sistemas calculísticos abstractos adecuados a ellos, sin emprender siquiera el intento –sino recusándolo por «acientífico»– de dominar partiendo de ahí el todo de lo cognoscible. Esta renuncia se expresa claramente por algunas tendencias (Mach, Avenarius, Poincaré, Vaihinger, etc.), y en otras parece escondida. Pero no hay que olvidar que –como se mostró al

179 *Die Wissenschaftslehre von 1804* [La doctrina de la ciencia de 1804], XV. Vortrag Discurso 15, *Wk.* Obras (*Neue Ausgabe* [Nueva edición]), IV, 288. Curiosa mía. Este planteamiento sigue siendo, con mayor o menor claridad, el de la posterior filosofía «crítica». Del modo más claro en la obra de Windelbahd, cuando determina el ser como «independencia del contenido respecto de la forma». Sus críticos se han limitado en mi opinión a aguar su paradoja, pero no han resuelto el problema contenido en ella.

final de la primera sección— el nacimiento de las ciencias individuales especializadas, claramente separadas unas de otras, independientes las unas de las otras tanto por el objeto cuanto por el método, significa ya el reconocimiento de la irresolubilidad de ese problema: que toda ciencia especial obtiene su «exactitud» precisamente de esa fuente. La ciencia especializada deja en sí el sustrato material que le subyace en última instancia, lo deja en intacta irracionalidad («improducido», «dado»), con objeto de poder operar sin obstáculos en el mundo así producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendimiento que son aproblemáticas en su aplicación, porque se aplican a una materia «inteligible», y no al sustrato material real (ni siquiera el de la ciencia especial). Y la filosofía deja conscientemente intacto ese trabajo de las ciencias. Aún más: considera esa renuncia como un progreso crítico. Su función se limita así a la investigación de las condiciones formales de validez de las ciencias especiales, sin tocarlas ni corregidas. Y el problema que éstas ignoran no puede encontrar solución en la filosofía, ni siquiera plantearse en ella. Cuando la filosofía apela a los presupuestos estructurales de la relación entre la forma y el contenido, trasfigura y sublima el método «matematizante» de las ciencias especiales en método de la filosofía (Escuela de Marburgo¹⁸⁰), o bien explícita como hecho «último» la irracionalidad de la materia en sentido lógico (Windelband, Rickert, Lask). En ambos casos, empero, y en cuanto que se pasa a un intento de sistematización, el irresuelto problema de la irracionalidad se manifiesta en el problema de la totalidad. El horizonte que cierra el todo creado y producible es, en el mejor de los casos, la cultura (esto es, la cultura de la sociedad burguesa) tomada como algo inderivable, como algo simplemente dado, como «facticidad» en el sentido de la filosofía clásica.¹⁸¹

Nos llevaría muy lejos del marco temático de este trabajo el estudiar detalladamente las diversas formas de esta renuncia a entender la

180 No es propia de este lugar la crítica de las diversas corrientes filosóficas. Me limito, pues, a aducir como ejemplo de ese esquema la recaída en el derecho natural (metodológicamente precrítico) que puede observarse en Stammler, esencialmente aunque no por el léxico, a Cohen y la Escuela de Marburgo.

181 Precisamente el carácter puramente formal que Rickert —uno de los representantes más consecuentes de esta tendencia— atribuye a los valores culturales que fundan metódicamente la ciencia histórica ilumina esta situación. Cfc. la tercera sección.

realidad como un todo y como ser. Lo único que importaba aquí era indicar el punto en el cual el pensamiento de la sociedad burguesa ve imponerse filosóficamente aquella tendencia dúplice de su desarrollo: la tendencia consistente en que la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente. La filosofía clásica alemana caracteriza un peculiar punto de transición en este desarrollo: se produce en un estadio evolutivo de la clase en el cual el proceso ha progresado ya tanto que todos esos problemas pueden hacerse conscientes como tales problemas; pero, al mismo tiempo, nace en un ambiente en el cual dichos problemas llegan a consciencia como problemas puramente intelectuales, como problemas puramente filosóficos. Esto, por supuesto, impide, por un lado, la visión de los problemas concretos de la situación histórica y la de la salida concreta de ellos; pero, por otra parte, posibilita a la filosofía clásica pensar hasta el final, aunque como problemas filosóficos, los problemas más profundos y últimos del desarrollo de la sociedad burguesa, y llevar hasta el final —sólo intelectualmente— la evolución de la clase. La filosofía clásica puede así llevar —mentalmente— las paradojas de la situación de la clase hasta su extremo más agudo, viendo así como problema al menos, el punto en el cual resulta metódicamente necesario el rebasamiento de ese estadio evolutivo histórico de la humanidad.

2

Ese estrechamiento del problema a lo puramente intelectual —reducción a la cual la filosofía clásica debe su riqueza, su profundidad, su audacia y su fecundidad para el futuro del pensamiento— significa, por supuesto, al mismo tiempo una limitación, una barrera infranqueable incluso en el terreno puramente intelectual. La filosofía clásica, que desgarró sin piedad todas las ilusiones metafísicas de la época anterior, procedió necesariamente ante determinados presupuestos suyos del mismo modo acrítico, dogmático y metafísico que sus predecesoras. Hemos aludido ya fugazmente a esta cuestión: se trata

del supuesto dogmático de que el modo de conocer racional-formalista es el único posible (o, expresado del modo más crítico: el único posible «para nosotros»), el único modo posible de captar la realidad, frente al ser-dado de los hechos, que «nos» es ajeno. La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó, como se mostró, en el intento de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en-sí. Si no quería renunciar a la captación del todo, tenía entonces que emprender el camino de la interioridad. Tenía que intentar descubrir el sujeto del pensamiento como producto del cual –sin *biatus irrationalis*, sin trascendente cosa-en-sí– pudiera pensarse la existencia misma. El dogmatismo antes aludido es a la vez, en esta empresa, guía y fuego fatuo. Guía, en la medida en que el pensamiento se vio orientado a rebasar la mera aceptación de la realidad dada; la mera reflexión, las condiciones de su trabajo mental, y a moverse en el sentido de un rebasamiento de *la mera contemplación*. Fuego fatuo en la medida en que ese mismo dogmatismo no permitió encontrar el principio verdaderamente contrapuesto a la contemplación y superador de ella, el principio de lo *práctico*. (Pronto se mostrará en lo que sigue que *precisamente por eso* dicha problemática tropieza siempre con lo dado como con algo insuperablemente irracional).

Fichte¹⁸² ha formulado, en su última gran obra lógica, del modo siguiente esa situación de la que filosóficamente hay que partir: «Hemos visto como necesario todo el saber fáctico, excepto el *es* en su forma, con la condición de que ello es un fenómeno que puede ser, ciertamente, para el pensamiento el presupuesto absoluto, y la duda sobre el cual no puede resolverse si no es por la intuición fáctica misma. Con la sola diferencia de que para la primera parte del *factum*, la yoidad, comprendemos la ley determinada y cualitativa en su contenido, mientras que para el contenido *fáctico* de esa autointuición lo único que comprendemos es que tiene que ser algún contenido, mientras que no tenemos ley alguna que explique por qué es precisamente ese

182 *Transcendentale Logik* [Lógica trascendental], XXIII. *Vortrag* [Discurso 23], *Wk.* Obras VI, 335. Los lectores que no estén familiarizados con la terminología de la filosofía clásica deben tener muy en cuenta que el concepto fichteano de *yo* no tiene nada que ver con el de yo empírico.

contenido; mas al mismo tiempo vemos también claramente que no puede haber una ley así, y que, por lo tanto, la ley cualitativa de esta determinación es precisamente la falta de ley. Si lo necesario se llama apriórico, tenemos entonces comprendida aprióricamente en este sentido toda la facticidad, incluso la empiria, al deducirla como indeducible». Lo importante para nuestro problema es que el sujeto del conocimiento, la yoidad, tiene que concebirse como conocido también desde el punto de vista del contenido y, por lo tanto, como punto de partida y como guía o indicador metódico. Dicho del modo más general, así se produce en filosofía la tendencia a penetrar hasta una concepción del sujeto como productor de la totalidad de los contenidos. Y, también del modo más general y puramente programático, eso produce la siguiente exigencia: descubrir y mostrar un nivel de objetividad, de posición de los objetos, en el cual esté superada la duplicidad de sujeto y objeto (y la duplicidad de pensamiento y ser no es sino un caso especial de esa estructura, un nivel en el cual coincidan, sean idéntico, sujeto y objeto). Los grandes representantes de la filosofía clásica fueron, naturalmente, demasiado agudos y críticos para ignorar la dualidad del sujeto y el objeto en la empiria; aún más: ellos vieron precisamente en esa estructura escindida la estructura básica de la objetividad empírica. La exigencia, el programa, apuntaba más bien al descubrimiento del punto unitario, para hacer comprensible desde él, deducir y «producir» la dualidad de sujeto y objeto en la empiria, la forma de objetividad empírica. A diferencia de lo que ocurre en la aceptación dogmática de una realidad meramente dada, ajena al sujeto, se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto-objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto-objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia.

Pero esa unidad es *actividad*. Luego que Kant intentara mostrar en la *Crítica de la razón práctica*—tan mal entendida desde el punto de vista metódico y tantas veces puesta en una inexistente contraposición con la *Crítica de la Razón pura*—que las barreras teóricamente (contemplativamente) insuperables son superables prácticamente, Fichte sitúa lo práctico, la acción, la actividad, en el centro metódico de una filosofía total unitaria. «Por eso», escribe,¹⁸³ «no es tan poco importan-

183 Segunda Introducción a la *Wissenschaftslehre* [Doctrina de la ciencia], *Wk.*, III, 52. La terminología, que es cambiante en las varias obras de Fichte, no debe

te como parece a algunos el que la filosofía parte de un hecho o de una acción (esto es, de una actividad pura, que no presupone ningún objeto, sino que lo produce el mismo, con lo que el *obrar* es de modo inmediato *hecho*). Si, en cambio, parte del hecho, se sitúa en el mundo del ser y de la finitud, y le será difícil encontrar un camino que lleve de éste a lo infinito y lo suprasensible; partiendo de la acción, se sitúa precisamente en el punto que enlaza ambos mundos, y a partir del cual es posible dominar ambos con la mirada».

Se trata, pues, de mostrar el sujeto de la «acción» y, partiendo de la identidad con su objeto, de concebir todas las formas duales sujeto-objeto como formas derivadas de ella, como producto de ella. Pero aquí vuelve a repetirse a un nivel filosóficamente superior la irresolubilidad del planteamiento de la filosofía clásica alemana. Pues en el momento en que aparece la cuestión de la *esencia concreta* de este sujeto-objeto idéntico, el pensamiento se encuentra puesto ante el dilema siguiente: por una parte, esa estructura de la consciencia no puede encontrarse real y concretamente más que en el acto ético, en la relación del sujeto (individual) éticamente activo respecto de sí mismo; por otra parte, la dualidad infranqueable entre la forma autoproducida, pero estrictamente interna (la máxima ética de Kant), y la realidad ajena al entendimiento y al sentido, lo dado, la empiria, está presente para la consciencia ética del individuo activo de un modo aún más violento que para el sujeto contemplativo del conocimiento.

Como es sabido, Kant se ha mantenido críticamente en el plano de la interpretación filosófica de los datos éticos de la consciencia individual. Por ello mismo esos datos se le han transformado en una mera facticidad encontrada, no pensable como «producida».¹⁸⁴ Además, con eso se ha subrayado aún la «casualidad inteligible» del «mundo externo» sometido a las leyes naturales. El dilema entre la libertad y la necesidad, entre el voluntarismo y el fatalismo, en vez de resolverse concreta y realmente, se ha desplazado a una vía muerta o secundaria desde el punto de vista del método: se mantiene la necesidad despiadada de las leyes para el «mundo externo», para la naturaleza,¹⁸⁵

esconder que *temáticamente* se trata en todo caso del mismo problema.

184 Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], ed. de la Philosophische Bibliothek, 72.

185 «Ahora bien, la naturaleza, tal como generalmente se entiende, es la existencia de cosas bajo leyes», *ibid.*, 57.

mientras que la libertad, la autonomía que había que fundamentar en el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a un *punto de vista para la estimación* de hechos internos, hechos sometidos sin resto al mecanismo fatal de la necesidad objetiva en todos sus motivos y en todas sus consecuencias, incluso por lo que hace a los elementos psicológicos que los constituyen.¹⁸⁶ Pero con eso se tiene —en tercer lugar— que la escisión entre la apariencia y la esencia (que en el pensamiento de Kant coincide siempre con la escisión entre necesidad y libertad), en vez de resolverse, en vez de contribuir a fundar con su producida unidad la unidad del mundo, se trasplanta al sujeto mismo: hasta el sujeto se escinde en nómeno y fenómeno, y la escisión irresuelta, irresoluble y como irresoluble eternizada, entre libertad y necesidad penetra hasta la más íntima estructura del sujeto. Pero —en cuarto lugar— la ética así fundada se presenta, consecuentemente, como una ética *puramente formal, sin contenidos*. Como todos los contenidos que encontramos dados pertenecen al mundo de la naturaleza y, por lo tanto, están incondicionadamente sometidos a las leyes objetivas del mundo apariencial, la vigencia de las normas prácticas no puede referirse más que a las formas de la acción interior. En el momento en que esta ética intenta concretarse, esto es, examina su vigencia a propósito de problemas particulares, se ve obligada a *tomar de prestado* las determinaciones internas de esas acciones particulares del mundo de los fenómenos, del sistema conceptual que trabaja con los fenómenos y está afectado por su naturaleza «casual». El principio de la producción falla en el momento en que habría que construir con él, el primer contenido. Y la ética de Kant no puede en modo alguno eludir ese intento. Es verdad que intenta hallar en el principio de no contradicción un principio a la vez formal y deteriorador de contenidos, productor de contenidos, negativamente al menos. Según eso toda acción contraria a las normas éticas lleva una autocontradicción en sí misma, y así, por ejemplo, es de la esencia del depósito el no ser malversado, etc. Pero ya Hegel¹⁸⁷ ha preguntado con gran razón:

186 *Ibid.*, 125-126.

187 Acerca del tratamiento científico del derecho natural en *Werke* [Obras] I, 352-353. Cfr. *ibid.*, 351. «Pues es la abstracción absoluta de toda la materia de la voluntad; mediante un contenido se pone una heteronomía de la arbitrariedad». O, aún más claramente, en la *Fenomenología*: «Pues el puro deber... es puramente indiferente respecto de todo contenido y se complace con cualquiera». *Werke* [Obras],

«¿Pero qué contradicción sería el que no hubiera depósitos?» El que no haya depósitos estará en contradicción con otras determinaciones necesarias, de modo que la posibilidad de un depósito estará en conexión con otras determinaciones necesarias, y así será necesaria ella misma. Pero la corrección de la primera o de la segunda hipótesis tiene que decidirse por la forma inmediata del concepto, sin apelar a otros fines ni fundamentos materiales. Pero para la forma una cualquiera de las determinaciones contrapuestas es tan indiferente como la otra; cada una de ellas puede entenderse como cualidad, y esa comprensión puede expresarse como ley».

Con esto el planteamiento ético de Kant retrocede al problema *metódico* de la cosa-en-sí, también irresuelto en este campo. Hemos caracterizado ya antes el aspecto filosóficamente importante de este problema, el aspecto metódico, como problema de la irresolubilidad de lo fáctico, como problema de la relación entre la forma y el contenido, de la irracionalidad de la materia. La ética formal de Kant cortada por el patrón de la consciencia individual, consigue, ciertamente abrir una perspectiva metafísica sobre la solución del problema de la cosa-en-sí, porque presenta en el horizonte, en la forma de postulados de la razón práctica, todos los conceptos, destrozados por la dialéctica trascendental, de un mundo entendido como totalidad; pero metódicamente el intento de solución por vía práctico-subjetiva queda preso en las mismas barreras que había apresado el planteamiento objetivo-contemplativo de la crítica de la razón.

Con esto se nos aclara otra importante conexión estructural de este complejo problemático; para resolver la irracionalidad de la cuestión de la cosa-en-sí no basta con emprender el intento de rebasar el comportamiento contemplativo, sino que, como planteamiento concreto, resulta que la esencia de lo práctico consiste en superar y eliminar *la indiferencia de la forma respecto del contenido*, indiferencia en la cual se refleja metodológicamente el problema de la cosa-en-sí. Así, pues, lo práctico no se descubre, como principio de la filosofía, más que cuando se muestra un concepto de forma que no presente como fundamento y presupuesto metódico de su vigencia esa pureza honra de toda determinación de contenido, esa pura racionalidad. Por eso el principio de lo práctico como principio de transformación

de la realidad tiene que cortarse según el patrón del sustrato material concreto de la acción, para poder actuar de ese modo a consecuencia de su entrada en vigor.

Sólo este planteamiento permite, por una parte, practicar una distinción clara entre el comportamiento teórico-contemplativo, el comportamiento intuitivo, y la práctica, mientras que por otra parte permite comprender por qué esos dos tipos de comportamiento remiten el uno al otro, y cómo puede intentarse resolver con la ayuda del principio práctico las antinomias de la contemplación. La teoría y la práctica se refieren de hecho a los mismos objetos, en la medida en que todo objeto está dado como un complejo inmediatamente inextricable de forma y contenido. Pero la diversidad del comportamiento subjetivo condiciona en la práctica una orientación a lo cualitativamente único y peculiar, al elemento de contenido, al sustrato material del objeto de cada caso. La contemplación teórica aparta precisamente de ese momento, como hemos intentado mostrarlo hasta aquí. Ello se debe a que la depuración teórica, el dominio teórico del objeto, culmina precisamente en la explicitación cada vez más intensa de los elementos formales desprendidos de todo contenido (de toda «facticidad casual»). Mientras al proceder así el pensamiento lo haga «ingenuamente», esto es, mientras no reflexione acerca de esa función suya, mientras crea poder conseguir los contenidos a partir de las formas, atribuyendo a éstas funciones metafísicas activas, o mientras considere inexistente, también por modo metafísico, el material ajeno a las formas, el problema no se presentará. La práctica aparece entonces plenamente subordinada a la teoría de la contemplación.¹⁸⁸ Pero en el momento en que se haga consciente esa situación, la vinculación indisoluble del comportamiento contemplativo del sujeto con el carácter, puramente formal del objeto del conocimiento, habrá que renunciar a la solución del problema de la irracionalidad (la cuestión del contenido, de lo dado, etc.) o buscar la solución por la vía de la práctica.

También esta tendencia se encuentra formulada con la mayor claridad en la obra de Kant. Cuando éste escribe¹⁸⁹ que «manifiesta-

188 Esto está muy claro entre los griegos. Pero también los grandes sistemas de comienzos de la Edad Moderna, ante todo el de Spinoza, muestran esta estructura.

189 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 472-473.

mente no es el ser ningún predicado real, esto es, concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa», está expresando esa tendencia del modo más radical y con todas sus consecuencias, tanto que se ve obligado a poner como única alternativa a su estructura conceptual la dialéctica de los conceptos mutables. «Pues entonces no existiría lo mismo, sino más de lo pensado en el concepto, y no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto». Kant describe aquí —sin duda que de un modo negativo, deformador, que resulta del punto de vista de la pura contemplación— la estructura de la verdadera práctica como superación de las antinomias del concepto de ser, aunque esto ha sido pasado por alto, igual por él que por los críticos de su crítica del argumento ontológico. Acabamos de mostrar cómo su ética, a pesar de los esfuerzos en sentido contrario, reconduce a las limitaciones de la contemplación abstractiva. En su crítica de este paso ha revelado Hegel el fundamento metódico de la teoría¹⁹⁰: «Para este contenido considerado aislado, es, en verdad, indiferente el ser o no ser; no hay en él ninguna diferencia del Ser ni del No-ser; esta diferencia no le afecta siquiera... Dicho más en general: las abstracciones Ser y No-ser dejan ambas de ser abstracciones al cobrar un determinado contenido; el Ser es entonces Realidad...», esto es: la determinación que Kant fija aquí para el conocimiento se manifiesta como descripción de la estructura del conocimiento que aísla metódicamente «legalidades puras» y las trata en un medio metódicamente aislado y homogeneizado. (Por ejemplo, en la hipótesis de las vibraciones del éter el «ser» del éter no aportaría, efectivamente, nada nuevo a su concepto.) Pero en el momento en que el objeto se concibe como parte de una totalidad concreta, en el momento en que queda claro que junto al concepto formal del ser, concepto-límite, que es el propio de esa contemplación pura, es posible y hasta necesario pensar otros estadios de la realidad (ser-dado, existencia, realidad, etc., en Hegel), la argumentación de Kant se hunde enteramente; es ya sólo la determinación de los límites del pensamiento puramente formal. En su tesis doctoral¹⁹¹ Marx, procediendo más concreta y consecuentemente que Hegel, ha remitido la cuestión del ser y de las gradaciones de su significación al terreno de la realidad histórica, de

190 *Wk.* [Obras] III, 78 ss.

191 *Nachlass* [Póstumos] I, 117.

la práctica concreta. «¿No imperó realmente el viejo Moloch? ¿No fue Apolo délfico una fuerza real en la vida de los griegos? Tampoco en esto significa nada la crítica de Kant». Desgraciadamente esta idea de Marx no se desarrolló con sus consecuencias lógicas, aunque el *método* de las obras maduras trabaja siempre con estos conceptos de ser graduados prácticamente.

Cuanto más consciente se hace la mencionada tendencia kantiana, tanto más insalvable es el dilema. Pues el concepto formal puro del objeto del conocimiento, la conexión matemática, la necesidad de ley natural puesta como ideal del conocimiento transforman progresivamente el conocimiento en una contemplación metódicamente consciente de las conexiones formales puras, de las «leyes» que se realizan en la realidad objetiva *sin intervención del sujeto*. Pero con ello el intento de eliminar todo lo irracional y de contenido se dirige ahora ya no sólo al objeto, sino también, y en creciente medida, al sujeto. La aclaración crítica de la contemplación se esfuerza cada vez más enérgicamente en el sentido de extirpar de su propio comportamiento todos los momentos subjetivo-irracionales, todo lo antropomórfico, por separar cada vez más enérgicamente el sujeto del conocimiento del «hombre», y transformarlo en un sujeto puro, en un sujeto puramente formal.

Puede parecer que esta determinación de la contemplación contradice nuestra anterior exposición del problema del conocimiento como conocimiento de lo producido por «nosotros». Y efectivamente la contradice. Pero esa contradicción precisamente es adecuada para Huminat más de cerca la dificultad propia de la cuestión, así como los posibles caminos para resolverla. Pues la contradicción no radica en la incapacidad de los filósofos en cuanto a la interpretación inequívoca de los hechos contemplados, sino que es meramente la expresión intelectual de la situación objetiva misma que tienen que conceptuar. O sea: la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacentes en sus conceptos del sujeto y del objeto, la pugna entre su esencia de sistemas «producidos» por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones «naturales» irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos

mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza (o, más exactamente, que las antiguas relaciones sociales, aparentes como necesidad natural). «Su propio movimiento social», dice Marx, «tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas, bajo cuyo control se encuentran en vez de controlarlas ellos».

De ello se sigue, en primer lugar, que la inflexibilidad de dichas fuerzas no dominadas recibe un acento completamente nuevo. Era antes la fuerza ciega de un lado irracional en el fondo, era el punto en el cual termina la posibilidad de la capacidad cognoscitiva humana como tal, el punto donde empieza la trascendencia absoluta, el reino de la fe, etc.¹⁹² Ahora, por el contrario, se manifiesta como consecuencia necesaria de sistemas de leyes conocidos, cognoscibles, racionales, como una necesidad que —como reconoce la actual filosofía crítica, a diferencia de lo que hacían sus dogmáticos precursores— no puede concebirse en su fundamento último y en su más amplia totalidad, pero cuyas partes —el ámbito vital en el que viven los hombres— puede contemplarse, calcularse y preverse cada vez más. No es en modo alguno casual que al principio del moderno desarrollo filosófico aparezca como ideal del conocimiento la matemática universal, como intento de establecer un sistema racional de relaciones que abarque todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de la existencia racionalizada, con cuya ayuda todo lo que aparece —independientemente de su diferenciación material— pueda convertirse en objeto de un cálculo exacto.¹⁹³

192 Gracias a esa base ontológica puede entenderse el punto de partida —tan extraño al pensamiento moderno— del pensamiento en situación «natural», por ejemplo, el «credo ut intelligam» de Anselmo de Canterbury, o el del pensamiento hindú («sólo le entiende aquel al cual él escoge», se dice del Arman). La duda metódica de Descartes como punto de partida del pensamiento exacto no es sino la formulación más tajante de esta contraposición, muy consciente desde comienzos de la Edad Moderna. Se presenta en todos los pensadores decisivos, desde Galileo hasta Bacon.

193 Acerca de la historia de esta matemática universal cfr. Cassirer, *loc. cit.*, I, 446, 563; II, 138, 156 ss. Sobre la conexión entre esa matematización de la realidad y la «práctica» burguesa del cálculo previsible resultados de las «leyes». Cfr. Lange, *Geschichte des Materialismus* [Historia del materialismo], ed. Reclam, I, 321-323, sobre Hobbes, Descartes, Bacon, etc.

La contradicción aludida se manifiesta claramente en esa versión, la más radical y, por lo tanto, la más característica, del moderno ideal del conocimiento. Pues, por una parte, el fundamento de ese cálculo universal no puede ser sino la convicción de que sólo una realidad captada por la red de tales conceptos es realmente dominable por nosotros. Por otra parte, resulta que —incluso presuponiendo una ejecución completa y sin lagunas de esa matemática universal— dicho «dominio» de la realidad no puede ser sino la contemplación temáticamente correcta de lo que se da —necesariamente y sin añadido nuestro— como resultado de la combinatoria abstracta de esas relaciones y proporciones. Esta contemplación parece, ciertamente, en este punto tocarse íntimamente con el ideal filosófico universal del conocimiento (Grecia, India). El carácter peculiar de la filosofía moderna no se sorprende con toda claridad más que cuando se considera críticamente el presupuesto de la realizabilidad de esa combinatoria universal. Pues sólo gracias al descubrimiento de la «casualidad inteligible» de esas leyes se tiene la posibilidad de un movimiento «libre» dentro del marco de las leyes que se cruzan o que no son plenamente conocidas. Lo que hay que comprender es que incluso en el indicado sentido de la acción, en el sentido de transformación de la realidad, en su orientación a lo cualitativamente esencial, al sustrato material del hacer, ese comportamiento es aún mucho más contemplativo que el ideal de conocimiento de la filosofía griega, por ejemplo.¹⁹⁴ Pues dicha «acción» consiste en captar calculadamente, en pre-calcular lo más precisamente posible el efecto probable de las leyes, y en atribuir al sujeto de la «acción» una posición en la cual esos efectos ofrezcan las perspectivas óptimas para sus fines. Está claro, por lo tanto, que la posibilidad de una previsión así es tanto mayor cuanto más per-racionalizada está la realidad, cuanto más viable es el concebir cada una de sus manifestaciones como inserta en el sistema de las leyes. Pero, por otra parte, no está menos claro que cuanto más se acercuen a ese

194 Pues la doctrina platónica de las ideas estaba íntimamente enlazada — sin que aquí podamos discutir la justificación real de ese enlace— con la totalidad y también con la existencia cualitativa de lo dado. Esta contemplación platónica significa por lo menos una rotura de las ataduras que tienen presa al «alma» en la prisión empírica. El ideal estoico de la ataraxia muestra más aproximadamente esa moderna contemplación completamente pura, aunque, desde luego, sin la paradójica conexión con una «actividad» febril e ininterrumpida.

tipo la realidad y el comportamiento del sujeto «activo», tanto más se transformará el sujeto en un mero órgano de captación de perspectivas conocidas según leyes, y tanto más se limitará su «actividad» a situarse en el punto de vista desde el cual se desarrollan (por sí mismos, sin intervención suya) aquellos efectos de acuerdo con sus intereses. El comportamiento del sujeto se hace puramente contemplativo en sentido filosófico.

Mas, en segundo lugar, aquí se aprecia que con ello todas las relaciones humanas se rebajan al nivel de las leyes naturales así entendidas. Varias veces se ha subrayado en estas páginas que la naturaleza es una categoría social. El hombre moderno, por supuesto, que parte directamente de las formas ideológicas ya cristalizadas, de sus efectos regulares, los cuales influyen profundamente en todo su desarrollo espiritual, puede creer que una concepción como la aquí aludida ha de consistir simplemente en la aplicación a la sociedad de las concepciones conseguidas en las ciencias de la naturaleza. Pues el mismo Hegel¹⁹⁵ ha escrito en su temprana polémica con Fichte que el estado de éste es «una máquina» y su sustrato «una... multiplicidad atomística, cuyos elementos... son... un conjunto de puntos... Esta sustancialidad absoluta de los puntos funda un sistema de atomística en la filosofía práctica, y en ella, como en la atomística de la naturaleza, se hace ley un entendimiento ajeno a los átomos». Este modo de describir la sociedad moderna y los intentos de dominarla intelectualmente recurre constantemente en el curso del desarrollo posterior: eso es tan sabido que es inútil aducir ejemplos. Más importante es el hecho de que también se ha dado la comprensión de una conexión inversa. Luego que ya Hegel¹⁹⁶ reconociera el carácter de lucha burguesa que tienen las «leyes de la naturaleza», Marx¹⁹⁷ indica que «Descartes, con su definición de los animales como meras máquinas, está viendo las

195 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* [Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling] *Werke* [Obras] I, 242. Ya Marx ha probado convincentemente, en polémica con Bruno Bauer, que toda teoría «atómica» de la sociedad es simplemente reflejo ideológico de la sociedad desde el punto de vista puramente burgués. *Nachlass* [Póstumos] II, 227. Pero esa comprobación no suprime la «objetividad» de esas concepciones: pues ellas son precisamente las formas conscientes necesarias del hombre cosificado respecto de su comportamiento con la sociedad.

196 *Wk.* [Obras], IX, 528.

197 *Kapital* [Capital], I, 354.

cosas con los ojos del período manufacturero, a diferencia de la Edad Media, que entendió al animal como ayuda del hombre»; y en relación con esto ofrece algunas indicaciones acerca de la historia ideológica de este tema. La misma conexión aparece aún más burda y básicamente en la obra de Tönnies¹⁹⁸: «La razón abstracta en una consideración especial es la razón *científica*, y su sujeto es el hombre objetivo que reconoce relaciones, esto es, el hombre que piensa por conceptos. Por lo tanto, los conceptos científicos —que por su origen corriente y por su naturaleza material son juicios por los cuales complejos de la percepción reciben *nombres*— se comportan dentro de la ciencia como las mercancías en la sociedad. Se reúnen en el sistema como las mercancías en el mercado. El concepto científico supremo, que no contiene ya el nombre de nada real, es como el dinero. Por ejemplo, el concepto de átomo o el concepto de energía». No podemos estudiar aquí la prioridad conceptual ni la sucesión histórico-causal de las ideas de legalidad natural con el capitalismo. (Aunque el autor no quiere callar que, en su opinión, la prioridad es del desarrollo de la economía capitalista.) Lo único que importa es entender bien, por una parte, que todas las relaciones humanas (como objetos de la acción social) van tomando cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de la concepción científico-natural, de los sustentos abstractos de las leyes naturales, y que, por otra parte, el sujeto de esa «acción», asume también crecientemente la actitud del observador puro de esos procesos artificialmente abstraídos, la actitud del experimentador, etc.

Séanos aquí permitido considerar brevemente, como en un excursus, las observaciones de Friedrich Engels acerca del problema de la cosa-en-sí, porque esas observaciones, aunque no se refieran directamente a nuestro problema, han influido en la concepción de ese concepto por parte de muchos marxistas y, por lo tanto, el no corregirlas podría fácilmente provocar equívocos. Engels dice¹⁹⁹: «La refutación más concluyente de este capricho filosófico, como de todos los demás, es la práctica, a saber, el experimento y la industria. Cuando nos proponemos probar la verdad de nuestra concepción de un proceso natural produciéndolo nosotros mismos, dándole nacimiento

198 *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidad y sociedad], tercera ed., 38.

199 *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 16,

a partir de sus condiciones, poniéndolo, además, al servicio de nuestros fines, se termina la cuestión de la inasible “cosa-en-sí” kantiana. Las sustancias químicas producidas en cuerpos vegetales o animales fueron tales “cosas-en-sí” hasta que la química orgánica empezó a representarlas una tras otra; con ello la “cosa-en-sí” se convirtió en cosa para nosotros, como, por ejemplo, el pigmento de la granza o rubia, la alizarina, que ya no obtenemos de las raíces de esa planta, sino que fabricamos, mucho más barata y simplemente, a partir de los alquitranes del carbón». Por de pronto, hay que corregir aquí una imprecisión terminológica casi increíble en un conocedor de Hegel como era Engels. Para Hegel, «en sí» y «para nosotros» no son en absoluto contrapuestos, sino, por el contrario, *correlatos necesarios*. El que algo está dado meramente «en sí» significa para Hegel que está dado meramente «para nosotros». La contraposición del «para nosotros o en sí»²⁰⁰ es más bien el «para sí», aquel tipo de positividad en la cual el ser-pensado de un objeto significa al mismo tiempo la consciencia del objeto acerca de sí mismo.²⁰¹ Pero entonces es un completo mal entendido acerca de la epistemología kantiana el suponer que el problema de la cosa-en-sí sea una limitación de la posibilidad de la ampliación concreta de nuestro conocimiento. Al contrario. Kant, que metódicamente ha partido de la ciencia natural más desarrollada en su época, la astronomía newtoniana, y que modela su teoría del conocimiento tomando como base esa ciencia y sus posibilidades de desarrollo, acepta con ello necesariamente la *ampliabilidad sin límites* de ese método. Su «crítica» se refiere sólo al hecho de que incluso un conocimiento completo de todos los fenómenos seguiría siendo simplemente un conocimiento de fenómenos (no de cosas-en-sí); y que incluso el conocimiento perfecto de los fenómenos sería incapaz de superar las *limitaciones estructurales* de ese conocimiento, o sea, según nuestra formulación, las antinomias de la totalidad y de los contenidos. La cuestión del agnosticismo, la relación con Hume (y con Berkeley,

200 Por ejemplo, en la *Fenomenología*, Discurso preliminar, *Wk.* [Obras], II, 20; *ibid.*, 67-68, 451, etc.

201 Marx utiliza esta terminología en el importante paso sobre el proletariado tan citado, también en estas páginas. *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 162. Cfr. sobre toda esta cuestión los pasos relevantes de la *Logik*, particularmente III, 127 ss., 166 ss. y, IV, 120 ss., así como la crítica a Kant en diversos lugares.

al que particularmente se refiere sin nombrarle) ha sido resuelta con suficiente claridad por el propio Kant en la sección dedicada a la «refutación del idealismo».²⁰² La incomprensión más profunda de Engels estriba empero en que considera práctica en sentido filosófico-dialéctico el comportamiento de la industria y del experimento. Precisamente el experimento es el modo de comportamiento más puramente contemplativo. El experimentador produce un medio abstracto artificial con objeto de poder *observar* la manifestación imperturbada de las leyes en estudio, sin que le estorben elementos irracionales inhibidores, eliminando éstos tanto por el fado del sujeto cuanto por el del objeto. El experimentador se esfuerza por reducir en la medida de lo posible el sustrato material de su observación a lo «producido» de forma puramente racional, a la «materia inteligible» de la matemática. Y cuando, a propósito de la industria, Engels dice que lo así «producido» se pone al servicio de «nuestros fines», parece olvidar por un momento la estructura básica de la sociedad capitalista, lo que él mismo formuló con insuperable claridad en su genial ensayo juvenil. A saber, que en la sociedad capitalista se trata de una «ley natural» «basada en la inconsciencia de los participantes».²⁰³ La industria —en la medida en que se pone «fines»— no es, en el sentido decisivo, en el sentido histórico-dialéctico, sino objeto, nunca sujeto de las leyes naturales sociales. Marx ha caracterizado repetida e insistentemente a los capitalistas (y sólo de los capitalistas puede tratarse cuando se habla de industria por lo que hace al pasado o al presente) como meras máscaras o personajes típicos teatrales. Y cuando, por ejemplo, compara su ansia de enriquecerse con el instinto del tesorizador, escribe categóricamente²⁰⁴: «Pero lo que en éste se presenta como manía personal, es en el capitalista efecto del mecanismo social del que él mismo no es sino un engranaje. Además, el desarrollo de la producción capitalista hace del constante aumento del capital invertido en una empresa industrial una necesidad, y la concurrencia impone a cada capitalista individual las leyes inmanentes del modo capitalista de producción como leyes constrictivas externas». Así,

202 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 208 ss.

203 *Nachlass* [Póstumos], I, 449.

204 *Kapital* [Capital], I, 555 ss. Cfr. además, sobre la «falsa consciencia» de la burguesía, el artículo «Consciencia de clase».

pues, en el sentido del marxismo –interpretado, por lo demás, en este sentido por el mismo Engels– es una evidencia que la «industria», el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es actuado, que su «actividad» se agota en la observación y el cálculo correctos de los efectos objetivos de las leyes naturales de la sociedad.

De todo ello se desprende, en tercer lugar y para volver a nuestro verdadero problema, que el intento de solución emprendido con el paso de la filosofía crítica al terreno de lo práctico no resuelve las antinomías teóricamente descritas, sino que, por el contrario, las eterniza.²⁰⁵ Pues del mismo modo que la necesidad objetiva, por seguir siendo trascendente su sustrato material, permanece en una casualidad insuperable a pesar de toda la racionalidad y la sujeción a leyes de su modo apariencial, así tampoco consigue la libertad del sujeto que de este modo quería salvarse, como vacía libertad, sustraerse al abismo del fatalismo. «Pensamientos sin contenido son vacíos».²⁰⁶ dice programáticamente Kant al comienzo de la lógica trascendental, «intuiciones sin conceptos son ciegas». Pero la interpenetración así postulada de la forma y del contenido no puede ser más que programa metodológico de la crítica, esto es: postulación de la tarea que consiste en indicar el punto en el cual *debería* empezar la real penetración recíproca de forma y contenido, en el cual *empezaría* si su racionalidad formal le *podiera* permitir algo más que una previsión calculística-formal de las posibilidades formales. La libertad no consigue ni penetrar en la necesidad del sistema de conocimiento, en la falta de alma de las leyes naturales fatalistas, ni dar a éstas sentido; y los contenidos suministrados por la razón que conoce, el mundo por ella conocido, son igualmente incapaces de llenar de vida viva las determinaciones meramente formales de la libertad. La imposibilidad de entender, de «producir» la vinculación de la forma y del contenido

205 A eso se refiere la repetida y aguda crítica de Hegel. Pero también la recusación de la ética kantiana por Goethe apunta a ese problema, aunque con otros motivos, por supuesto, y, consiguientemente, con otra terminología. El hecho de que la ética de Kant se propone resolver el problema de la cosa-en-sí queda claro por los más varios pasos, como, por ejemplo, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], ed. Phil. Bibl., 87, y *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], 123.

206 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 77.

como conexión concreta, y no sólo como material de un cálculo puramente formal, conduce al irresoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo. Las leyes «eternas, de bronce» del acaecer natural y la libertad puramente interna de la práctica ética individual aparecen al final de la *Crítica de la razón práctica* como fundamentos irremediamente separados, pero al mismo tiempo insuperablemente dados, de la existencia humana.²⁰⁷ La grandeza filosófica de Kant estriba en que en ambos casos, en vez de esconder la irresolubilidad del problema por medio de una arbitraria decisión dogmática en un sentido o en otro, ha explicitado radicalmente y sin aguarla la irresolubilidad misma.

3

Escasamente se trata aquí, igual que en todo punto de la filosofía clásica, de problemas puramente intelectuales, de pugnas puras entre especialistas: ello se aprecia con la mayor claridad retrocediendo un poco en la historia de este problema y considerando su situación en un estadio menos elaborado intelectualmente pero, por eso mismo, más próximo del terreno social de la vida y también más concreto. Plejánov²⁰⁸ ha subrayado la limitación intelectual de la concepción del mundo con que tropezó el materialismo burgués del siglo XVIII, dándola en la forma de la antinomia siguiente: por una parte, el hombre se le presenta como producto del medio social; por otra parte; «*el medio social se produce por la "opinión pública", esto es, por el hombre*». La antinomia que se nos presentó en el problema —en apariencia puramente epistemológico— de la producción, en la cuestión sistemática del objeto de la «acción» fichteana, del «productor» de la realidad unitariamente concebida, revela aquí sus fundamentos sociales. Y la exposición de Plejánov muestra con claridad que la duplicidad del principio contemplativo y el principio práctico (individual) —que no-

207 Acerca de la copertenencia metódica de esos dos principios cfr. el artículo «Rosa Luxemburg como marxista».

208 *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* [Aportaciones a la historia del materialismo, ed. alcana], 54 ss., 122 ss. En esa obra puede también verse, págs. 9, 51 ss., lo cerca que Holbach y Helvetius llegan del problema de la cosa-en-sí, aunque en una forma más ingenua.

sotros hemos contemplado como primera culminación y como punto de partida de la posterior evolución de los problemas de la filosofía clásica—empuja y alimenta esa antinomia. Los planteamientos ingenuos y primitivos de Holbach y Helvetius permiten una visión más clara del fundamento vital que constituye la base real de esa antinomia. Así se aprecia, por de pronto, que a consecuencia del desarrollo de la sociedad burguesa todos los problemas del ser social pierden su trascendencia respecto del hombre, aparecen ya como productos de la actividad humana, a diferencia de lo que ocurría en la concepción medieval de la sociedad y en la concepción aún vigente a principios de la Edad Moderna (por ejemplo; con Lutero). En segundo lugar, puede apreciarse que este hombre artificialmente aislado por el capitalismo tiene que ser el burgués individual aislado, y que, por lo tanto, la consciencia como consecuencias de la cual aparecen la actividad y el conocimiento tiene que ser una consciencia individual aislada y robinsoniana.²⁰⁹ Pero precisamente por eso se tiene, en tercer lugar, suprimido el carácter activo de la acción social. Lo que a primera vista se presenta como eco de la epistemología sensista de los materialistas franceses (Locke, etc.) —el hecho, por una parte, de que «su cerebro no es más que una cera adecuada para recibir todas las impresiones que se le quieran aplicar» (Plejánov sobre Holbach en el lugar citado) y, por otra, que como actividad no puede entenderse más que su hacer *consciente*— resulta ser, considerado más de cerca, simple consecuencia de la posición del hombre burgués en el proceso capitalista de producción. Ya varias veces hemos indicado cuál es la base de esta situación: el hombre de la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) «hace» como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus «leyes» y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes en su propio interés egoísta. Pero incluso en esa «actividad» sigue siendo el hombre esencialmente objeto del acaecer, no sujeto del mismo. Con eso el ámbito de su actividad se desplaza completamente hacia

209 Tampoco aquí podemos ofrecer una historia de las ideas y los problemas por lo que hace a las robinsonadas. Me remito meramente a las observaciones de Marx (*Zur Kritik der pol. Oekonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XIII ss.) y a una aguda indicación de Cassirer acerca de la función de este planteamiento problemático en la epistemología de Hume. *Op. cit.*, II, 61 ss.

la interioridad: ese ámbito se reduce a la consciencia de las leyes utilizadas por el hombre y a la consciencia de sus reacciones internas al decurso de los acontecimientos.

De esa situación se desprenden intrincaciones de problemas y equívocos muy esenciales e inevitables respecto de los conceptos decisivos para la autocomprensión del hombre burgués en cuanto a su situación en el mundo. Así, por ejemplo, el concepto de naturaleza cobra una significación muy ambigua. Hemos aludido ya a la definición de la naturaleza como «quintaesencia de las legalidades» del acaecer, formulada del modo más claro por Kant, pero inmutada, en realidad, desde Galileo y Kepler hasta el día de hoy. Junto a ese concepto, cuya génesis estructural a partir de la estructura económica del capitalismo hemos iluminado repetidamente, se tiene, empero, otro concepto complejo de la naturaleza, completamente distinto y capaz también de acoger varias significaciones: el *concepto de valor*. Basta un vistazo a la historia del derecho natural para comprobar lo mucho que se combinan inseparablemente esos dos conceptos. Pues en este campo la naturaleza tiene esencialmente un peculiar acento de lucha revolucionaria burguesa: la peculiaridad esencial «por leyes», calculable, formalmente abstracta, de la sociedad burguesa, en conato o ya en despliegue, aparece como naturaleza frente a la artificialidad, la arbitrariedad y la falta de leyes del feudalismo y el absolutismo. Pero al mismo tiempo se percibe el sonido de otra significación contrapuesta del concepto de naturaleza, que se sorprende sobre todo en Rousseau. Es el creciente sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia y que a medida que la cultura y la civilización (o sea, el capitalismo y la cosificación) se apoderan de él, el hombre va perdiendo capacidad de ser un hombre. Sin que se tenga consciencia de la plena inversión que así experimenta la significación del concepto, la naturaleza se convierte de este modo en el recipiente en que se acumulan todas las tendencias internas que actúan contra la creciente mecanización, desanimación y cosificación. En este contexto la naturaleza puede llegar a significar lo orgánicamente desarrollado, frente a las artificiales formaciones de la civilización humana, o sea, lo que no ha sido producido por el hombre.²¹⁰ Pero, al mismo tiempo,

210 Cfr. especialmente *Kritik der Urteilskraft* [Crítica de la Facultad de Juzgar], § 42. El ejemplo kantiano del ruiseñor real y el imitado ha influido, a través de Schi-

puede también concebirse como el aspecto de la interioridad humana que sigue siendo naturaleza o que, por lo menos, tiene la tendencia y la nostalgia de volver a ser naturaleza. «Ellas son lo que nosotros fuimos», dice Schiller a propósito de las formas de la naturaleza, «ellas son lo que nosotros debemos volver a ser». Pero con esto aparece –imperceptiblemente y en insoluble vinculación con los demás– un tercer concepto de naturaleza, concepto en el cual destaca con toda claridad el carácter de valor, la tendencia a superar la problemática de la existencia cosificada. Naturaleza significa en este caso auténtico ser hombre, la esencia verdadera del hombre, liberada de las falsas formas mecanizadoras de la sociedad. Significa el hombre como totalidad perfecta en sí mismo, la cual ha superado o supera el desgarramiento en teoría y práctica, en razón y sensibilidad, en forma y materia, por un movimiento interno; un hombre para el cual la tendencia a darse forma no significa una racionalidad abstracta que ignora los contenidos concretos; un hombre para el cual coinciden libertad y necesidad.

Con esto parece darse inesperadamente el punto en cuya búsqueda tuvimos que detenernos al surgir el problema de la dualidad insuperable de razón práctica y razón pura, la cuestión del sujeto de la «acción», de la «génesis» de la realidad en cuanto totalidad. Sobre todo porque este comportamiento (si admitimos como necesaria, dejando por el momento la cuestión, la vacilante equivocidad de ese concepto explicativo) no tiene que buscarse por vía mitológica en una construcción trascendental, ni mostrarse sólo como «hecho anímico», como nostalgia de la consciencia, sino que posee además un ámbito de realización concreto y real, que es el arte. No es éste el lugar adecuado para profundizar más detalladamente en la creciente significación e importancia problemático-histórica de la teoría del arte y de la estética en la imagen global del mundo característica del

ler, en todo el planteamiento posterior. Es un problema histórico muy interesante el modo como el concepto de lo «orgánicamente crecido» va recibiendo acentos cada vez más reaccionarios a través del romanticismo, la escuela histórica del derecho, Carlyle, Ruskin, etc., pero cae fuera del marco de esta investigación. Lo único importante para nosotros en este punto es la estructura del objeto, a saber, que ese aparente punto culminante de la interiorización de la naturaleza significa precisamente la renuncia plena a penetrar realmente en ella. El estado anímico entendido como forma presupone objetos (cosas en sí) tan impenetradas e impenetrables como la ley natural.

siglo XVIII. Como en todas estas consideraciones, lo único que nos importa aquí es mostrar el fundamento histórico-social que ha llevado al planteamiento de esos problemas y ha dado a la consciencia del arte una significación de importancia para la concepción del mundo, cosa que el arte no pudo tener nunca en anteriores estadios históricos. Eso no significa, por supuesto, que el arte haya experimentado al mismo tiempo un florecimiento comparable con el de otras épocas. Al contrario. Objetivamente, es imposible comparar, si se prescinde de algunas excepciones sueltas, lo que el arte ha producido en el curso de ese desarrollo con los productos de anteriores florecimientos. Pero lo interesante en este punto es la importancia ideológica, para el sistema teórico, que alcanza en esta época el *principio del arte*.

Ese principio es la producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta precisamente al contenido concreto de su sustrato material y que, por lo tanto, es capaz de disolver en el todo la relación «casual» entre los elementos y el todo mismo, superando así, como contrapuestos sólo aparentes, el azar y la necesidad. Como es sabido, ya Kant ha atribuido a este principio, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la función mediadora entre los contrapuestos que sin él son irreconciliables, o sea, la función que consume el sistema. Pero ya ese primer intento de solución no pudo detenerse y contentarse con la explicación e interpretación del fenómeno del arte. Eso era imposible porque el principio así descubierto estaba enlazado desde su origen —como se ha mostrado— con los diversos conceptos de naturaleza, de modo que su determinación más obvia parecía ser la de actuar como principio de resolución de todos los problemas que son irresolubles en el terreno teórico-contemplativo o en el ético-práctico. Por eso Fichte²¹¹ ha enunciado programática y

211 *System der Sittenlehre* [Sistema de la teoría de las costumbres], 3. Hauptstück [3.ª sección], § 31, *Werke* [Obras], II, 747. Sería muy interesante y fructífero demostrar cómo nace necesariamente de esa situación la filosofía natural de la época clásica, tan pocas veces entendida desde el punto de vista del método. No es casual que la filosofía goethiana de la naturaleza naciera en lucha contra la «violentación» newtoniana de la naturaleza, ni que esa filosofía resultara de determinante influencia para el planteamiento de todo el período. Ambas cosas tienen que entenderse partiendo de esa relación entre naturaleza y arte; también se aclara en este contexto el retroceso metódico a la filosofía natural cualitativa del Renacimiento, o sea, a la primera lucha contra el concepto matemático de la naturaleza.

tajantemente la función metódica que debe atribuirse a ese principio: el arte «Convierte en común el punto de vista trascendental», esto es, en el arte se tiene completamente realizado lo que para la filosofía trascendental parecía ser un postulado –sumamente problemático– de la explicación del mundo; el arte es una prueba de que ese postulado de la filosofía trascendental se sigue necesariamente de la estructura de la consciencia humana, y está arraigado en ella con esencial necesidad.

Esa prueba es una cuestión vital, desde el punto de vista del método, para la filosofía clásica, la cual –como hemos visto– tiene que plantearse la tarea de encontrar el sujeto de la «acción», de encontrar y mostrar el sujeto como producto de cuya «acción» pueda entenderse la totalidad concreta de la realidad. Pues sólo si puede mostrarse en la realidad la posibilidad de una subjetividad así de la consciencia y la de un principio formal para el que no valga la indiferencia respecto del contenido, con todos los problemas resultantes de la cosa en sí, de la «casualidad inteligible», etc., sólo entonces queda dada la posibilidad metódica de rebasar el racionalismo formal de un modo concreto y, a través de una solución lógica del problema de la irracionalidad (de la relación de la forma con el contenido), la posibilidad de poner el mundo pensado como un sistema completo, concreto, significativo, «producido» por nosotros y que en nosotros llega a autoconsciencia. Y por eso también se yergue, con este descubrimiento del principio del arte, el problema del «entendimiento ni tuitivo», para el cual el contenido no es dado, sino «producido», y que –según las palabras de Kant²¹²– es espontáneo (o sea, activo) y no receptivo (o sea, contemplativo) no sólo en el conocimiento, sino también en la intuición o percepción. Y si bien en el pensamiento de Kant ese concepto se limita a señalar el punto en el cual se *podría* cerrar y consumir el sistema, el principio mismo y el postulado subsiguiente de un entendimiento intuitivo, con su intuición intelectual, crece en la obra de sus sucesores hasta convertirse en la piedra de ángulo de la sistemática filosófica.

Pero la necesidad que ha llevado a esa problemática y la función que se atribuye a su resolución se manifiestan más claramente que en las sistemáticas filosóficas, en las cuales la pureza de la construcción intelectual encubre a veces, para la mirada superficial, el fundamento vital del que nacen sus problemas, en los escritos de teoría estética

de Schiller. Cuando Schiller determina el principio estético como instinto de juego (a diferencia del instinto formal y del material, cuyo análisis —como, en general, los escritos estéticos de Schiller— contiene muchas cosas valiosas sobre el problema de la cosificación), lo hace declarando²¹³: «pues, por decirlo de una vez, el hombre sólo juega donde es hombre en toda la plenitud de la palabra, y *sólo es completamente hombre donde juega*». Por eso la cuestión básica de la filosofía clásica se revela claramente cuando Schiller extiende el principio estético mucho más allá de la estética y lo convierte en clave resolutoria de la cuestión del sentido de la existencia social del hombre. Así se reconoce, por un lado, que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. Pero, al mismo tiempo, se muestra, por otro lado, el principio siguiente: *cómo ha de reconstituirse intelectualmente el hombre socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales*. En el momento en que percibimos claramente así el problema básico de la filosofía clásica, sorprendemos también la magnificencia de su empresa y la perspectiva de futuro de su método, y ambas cosas juntas nos revelan la necesidad de su fracaso. Pues mientras que los pensadores anteriores habían permanecido ingenuamente en las formas mentales de la cosificación, o se vieron a lo sumo llevados a contradicciones objetivas (como en los casos aducidos por Plejánov), en estos otros, en los pensadores clásicos alemanes, la problemática del ser social del hombre capitalista se impone con toda su fuerza a la consciencia.

«La necesidad de filosofía», dice Hegel,²¹⁴ «surge cuando el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y cuando las contraposiciones han perdido su relación y su interacción vivas, cobrando los contrapuestos sustantividad autónoma». Pero al mismo tiempo se percibe también la limitación puesta a ese intento. Puesta objetivamente porque el planteamiento y la respuesta están desde el principio limitados al campo puramente intelectual. Esta limitación es objetiva porque contiene el dogmatismo de la filosofía crítica; pues aunque ésta rebasa metódicamente los límites del entendimiento discursivo formalmente racional y sea crítica respecto de pensadores

213 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Cartas sobre la educación estética del hombre], Carta XV.

214 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* [Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling], *Werke* [Obras], I, 174.

del tipo Spinoza-Leibniz, sin embargo, su *actitud básica* metódica sigue siendo racionalista. El dogma de la racionalidad permanece intacto y sin superar.²¹⁵ Y puesta subjetivamente, porque la limitación es subjetiva en la medida en que el principio descubierto revela, junto con su paso a consciencia, los estrechos límites de su vigencia. Si el hombre no es enteramente hombre más que «donde juega», es posible, ciertamente, captar en base a ese hecho todos los contenidos de la vida, y salvar en ese principio —en la forma estética, en la medida en que sea captable— dichos contenidos del efecto mortal del mecanismo cosificador. Pero sólo se salvarán *en la medida en que* se hagan estéticos. O sea: o bien el mundo se estetiza, lo cual significa una huida ante el problema propiamente dicho, vuelve a transformar al sujeto, por modo distinto, en sujeto puramente contemplativo y vuelve a destruir la «acción»; o bien el principio estético asciende a principio configurador de la realidad objetiva; pero entonces hay que mitologizar el hallazgo del entendimiento intuitivo.²¹⁶

215 El núcleo objetivo de la filosofía del Schelling tardío se encuentra en la oposición *a esa situación*. Lo que ocurre es que el método de mitologización intelectual muta ya aquí en reacción pura. Mientras que Hegel —como luego se mostrará— significa la punta absoluta del método racionalista, su superación no puede hallarse más que en la relación ya no contemplativa entre el pensamiento y el ser, en el *concreto* mostrar el sujeto-objeto idéntico. Schelling emprende el absurdo intento de recorrer este camino a la inversa, de un modo puramente mental, y por eso desemboca, como todos los epígonos de la filosofía clásica, en una magnificación de la irracionalidad vacía, en una mitología reaccionaria.

216 Sin poder entrar aquí en detalles acerca de la historia del problema, no querría dejar de indicar que éste es el lugar metódico adecuado para comprender los planteamientos románticos. Conceptos como el conocido, pero pocas veces comprendido, de «ironía» proceden de esa situación doctrinal. Solger sobre todo, tan injustamente olvidado, ocupa junto con Fr. Schlegel, con sus tajantes planteamientos, un lugar de precursor del método dialéctico, entre Schelling y Hegel, parecido al que hay que atribuir a Maimón entre Kant y Fichte. También la función de la mitología en la estética de Schiller se explica por esa situación de los problemas. La íntima conexión de estos planteamientos con el concepto de la naturaleza como estado de ánimo es manifiesta. Y el posterior desarrollo de la concepción consecuentemente moderna del arte (Flaubert, Konrad Fiedler, etc.) muestra que la concepción artística realmente crítica del mundo, no la metafísicamente hipostasiada, conduce a una ulterior escisión de la unidad del sujeto, o sea, a la multiplicación de los síntomas reales de cosificación. Cfr. para las cuestiones de método mi artículo «Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik» [La relación sujeto-objeto en estética], *Logos*, año IV.

Esa mitologización de la producción se convierte a partir de Fichte y de manera cada vez más intensa en necesidad metódica y cuestión vital de la filosofía clásica, porque la actitud crítica al respecto se ve obligada, en paralelo con las antinomias que descubre en la realidad dada y en nuestra relación con ella, a descomponer y fragmentar también consecuentemente el sujeto (esto es, a reproducir mentalmente, con efecto a veces acelerador, su escisión en la realidad objetiva). Hegel se burla muchas veces del «saco anímico» de Kant que contiene las diversas «facultades» (teórica, práctica, etc.) y del que hay que «sustraerlas». Pero para superar esa descomposición del sujeto en partes independientes, cuya realidad y hasta necesidad empírica no ha sido capaz de poner en duda él tampoco, no hay más camino que el que consiste en derivar esa escisión, esa descomposición, de un sujeto concreto total. Como hemos visto, el arte muestra aquí rostro de Jano, y su descubrimiento impone la opción entre añadir a la escisión del sujeto un nuevo terreno o rebasar ese suelo seguro de concreta indicación de la totalidad y afenar el problema de la «producción» a partir del sujeto, utilizando el arte, a lo sumo, como ejemplo. Ya no se trata, pues, como para Spinoza, de producir la conexión objetiva de la realidad según el modelo de la geometría. Esta producción se presenta más bien al mismo tiempo como presupuesto y como tarea de la filosofía. Es una producción indubitablemente dada ya previamente («hay juicios sintéticos *a priori*: ¿cómo son posibles?»): ése es ya el planteamiento de Kant); y de lo que se trata es de derivar la unidad —no dada— de esa forma de producción descompuesta en diversidad como producto de un sujeto que la produce. En última instancia se trata, pues, de producir el sujeto «productor».

4

Con eso el planteamiento rebasa la pura teoría del conocimiento, la cual no ha pretendido buscar más que las «condiciones de la posibilidad», o sea, de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia histórico-cultural, la aspiración a superar la escisión cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad —también cosificadas— de sus objetos, se manifiesta aquí inequívocamente. Goethe ha expresado claramente esa exigencia, al hablar de

la influencia que tuvo Hamann en su desarrollo personal²¹⁷: «Todo lo que el hombre se dispone a hacer, ya sea fruto de la acción o de la palabra, tiene que nacer de la totalidad de sus fuerzas unificadas; todo lo aislado es recusable». Pero en cuanto que se manifiesta la orientación hacia el *hombre* fragmentado que se trata de volver a unificar —cosa que aparecía ya en el lugar central ocupado por el problema del arte—, es imposible que sigan ocultas por mucho tiempo las diversas significaciones que posee el «nosotros» del sujeto en sus varios niveles. La situación es todavía más difícil por el hecho de que en este campo la problemática ha penetrado más agudamente en la consciencia, de modo que resulta más difícil que a propósito del concepto de naturaleza cometer las mismas confusiones semi-inconsciente de problemas, los mismos equívocos. El restablecimiento de la unidad del sujeto, la salvación mental del hombre, procede conscientemente por el camino del desgarramiento y la fragmentación. Las figuras de esa fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven al mismo tiempo en la nada de la inesencialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad entendida, o sea, al hacerse dialéctica. «Los contrapuestos», dice Hegel,²¹⁸ «que antes eran significativos bajo la forma de la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, la fe y el entendimiento, la libertad y la necesidad, etc., y en esferas más limitadas, también de otros muchos modos, con lo que cargaban con todo el peso de los intereses humanos, se han transformado, en el proceso de la cultura, en la forma de las contraposiciones de razón y sensibilidad, inteligible y naturaleza, y, para el concepto general, en la forma de la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta. Superar esas contraposiciones cristalizadas es el único interés de la razón. Y éste su interés no significa que ella se oponga a toda contraposición y limitación; pues el desarrollo necesario es un factor de la vida, la cual se forma contraponiéndose eternamente: y en la vitalidad suprema la totalidad no es posible más que por restauración a partir de la separación suma». La génesis, la producción del productor del conocimiento, la disolución de la cosa-

217 *Dichtung und Wahrheit* [Poesía y verdad], XII. Buch [Libro XII]. La oculta influencia de Hamann es mucho mayor de lo que comúnmente se supone.

218 *Differenz*, etc. Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling, I, 173-174. La *Fenomenología* es el intento insuperado (por el mismo Hegel) de un tal método.

en-sí irracionalidad, el despertar del hombre sepultado se concentran pues ya concretamente en torno de la cuestión del *método dialéctico*. La cuestión del entendimiento intuitivo (de la superación metódica del principio gnoseológico racionalista) cobra con ese planteamiento forma clara, objetiva y científica.

No hay duda de que la historia del método dialéctico arraiga profundamente en los comienzos del pensamiento racionalista. Pero la reorientación que experimenta ahora el problema se diferencia cualitativamente de todos los planteamientos anteriores (el mismo Hegel subestima, por ejemplo, en su tratamiento de Platón esa diferencia). Pues en ninguno de los anteriores intentos de superar las limitaciones del racionalismo por medio de la dialéctica la disolución de la rigidez de los conceptos se refiere con esa claridad y univocidad al problema lógico del contenido, al problema de la irracionalidad, de modo que ésta es la primera vez —con la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel— que se emprende la tarea de formular conscientemente en forma nueva todos los problemas lógicos, la tarea de fundarlos en la naturaleza material cualitativa del contenido, en la materia en sentido lógico-filosófico.²¹⁹ Así nace la lógica, completamente nueva, del *concepto concreto*, la lógica de la totalidad, aunque en Hegel, por supuesto, esa lógica es aún muy problemática, y aunque después de él no se siguió elaborando seriamente. Aún más decisivamente nuevo es el hecho de que aquí el sujeto no es ni espectador inmutado de la dialéctica objetiva del ser y de los conceptos (como ocurre en el caso de los eleatas o en el del mismo Platón) ni un dominador prácticamente orientado de sus posibilidades puramente intelectuales (como en el caso de los sofistas griegos), sino que el proceso dialéctico, la disolución de la rígida contraposición de formas cristalizadas, ocurre esencialmente *entre el sujeto y el objeto*. No es que los anteriores dialécticos hayan ignorado completamente los diversos niveles de subjetividad que se producen en el curso de la dialéctica (piénsese en la distinción entre ratio e intellectus por Nicolás de Cusa), pero esta relativización se refiere sólo al hecho de que se desarrollan diversas relaciones su-

219 Lask, el más agudo y consecuente de los modernos neokantianos, percibe con toda claridad esa reorientación en la lógica de Hegel: «También tendrá que dar el crítico la razón a Hegel en lo siguiente: *sólo se tiene verdaderamente una superación de la irracionalidad si es posible aceptar conceptos en cambio dialéctico*». *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. [El idealismo de Fichte y la historia], 67.

jeto-objeto meramente yuxtapuestas o subordinadas, o, a lo sumo, dialécticamente deducidas unas de otras; no es todavía la verdadera relativización, la fluidificación de la relación sujeto-objeto misma. Mas sólo en este último caso, sólo si «lo verdadero» se entiende «no sólo como sustancia, sino también como sujeto», sólo si el sujeto (la consciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por el mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta con plena objetividad, sólo en este caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc.

Parece como si con ello la filosofía retrocediera a la posición de los grandes sistemáticos de comienzos de la Edad Moderna. La identidad del orden y la concatenación de las ideas con el orden y la concatenación de las cosas, proclamada entonces por Spinoza, parece muy próxima de este punto de vista. El parentesco es sumamente atractivo (y sin duda ha influido intensamente en la sistematización del pensamiento del joven Schelling), porque también en el caso de Spinoza el fundamento de la identidad se ve en el objeto, en la sustancia. La construcción geométrica como principio de la producción no puede producir la realidad sino porque representa el momento de la autoconsciencia de la realidad objetiva. Pero esta objetividad tiene ahora desde todos los puntos de vista un sentido contrapuesto al de Spinoza, en el pensamiento del cual toda subjetividad, todo contenido singular, todo movimiento desaparece en la nada ante la rígida pureza y unidad de aquella sustancia. Así, pues, aunque también ahora se busque la identidad de la concatenación de las cosas con la de las ideas, y aunque también se conciba como principio primario el fundamento entitativo, sin embargo, como esa identidad tiene que servir precisamente para explicar la concreción y el movimiento, está claro que la sustancia, el orden y la concatenación de las cosas, tiene que haber experimentado un cambio básico de significación

La filosofía clásica ha llegado efectivamente hasta ese cambio de significación, y ha explicitado la sustancia que por vez primera se halla visible, el orden y la concatenación de las cosas que le subyacían ya filosóficamente, a saber, la *historia*. Los fundamentos de que ella exclusivamente sea un terreno concreto de la génesis son numerosos, y

su enumeración equivaldría casi a una recapitulación de todas nuestras anteriores consideraciones; pues detrás de casi todo problema irresoluble se encuentra, como vía de resolución, el camino de la historia. Pero, sin embargo, hay que aludir al menos a algunos de esos motivos, pues la *necesidad lógica* de la vinculación de génesis e historia no ha sido del todo consciente para la misma filosofía clásica, ni podía llegar a serlo (por razones histórico-sociales que más adelante se aducen). Ya los materialistas del siglo XVIII²²⁰ han notado que el devenir histórico significa para el sistema del racionalismo una limitación de la cognoscibilidad. Pero, de acuerdo con su dogmatismo de la razón, ellos vieron en esto una limitación eterna e insuperable de la razón humana como tal. El aspecto lógico-metódico del problema se hace transparente si se tiene en cuenta que el pensamiento racionalista, al proponerse y buscar la calculabilidad formal de los contenidos (de las formas) hechos ya abstracción, *tiene que definir como inmutables* esos contenidos dentro del sistema relacional aceptado en cada caso. El devenir de los *contenidos reales* —el problema de la historia— no es comprensible para ese pensamiento más que en la forma de un sistema de leyes que intente dar razón de todas las *posibilidades previsibles*. No es cosa de este lugar discutir la cuestión de hasta qué punto puede conseguirse ese sistema; pero lo importante metódicamente es que con ello se cerró el camino hacia el conocimiento de la cualidad y la concreción del contenido, así como el del conocimiento del devenir del contenido, o sea, del devenir histórico, y que el camino quedó

220 Cfr. Plejánov, *loc. cit.*, 9, 51, cte. Pero en este punto hay para el racionalismo formalista un problema irresoluble también desde el punto de vista del método. Cualquiera que sea la estimación en que se tenga el valor científico objetivo de las soluciones medievales a este problema, está fuera de duda que la Edad Media no tropezaba aquí con problema alguno ni, por lo tanto, con ningún problema irresoluble. Compárese la formulación de Holbach, aducida por Plejánov, según la cual es imposible saber «Si el huevo fue antes que el animal o el animal antes que el huevo» con la siguiente sentencia, por ejemplo, del Maestro Eckhart: «La naturaleza hace al hombre del niño, y la gallina del huevo; Dios hace al hombre antes que al niño, y la gallina antes que el huevo» (*Der Sermon vom edlen Menschen* [Sermón del hombre noble]). De eso sólo nos interesa, por supuesto, el contraste entre las actitudes metódicas. Basándose en esa limitación metódica, que presenta precisamente la historia como cosa-en-sí, Plejánov ha llamado con razón idealistas ingenuos a estos materialistas por lo que hace al problema de la historia. «Zu Hegels 60. Todestag» [En el 60.º aniversario de la muerte de Hegel], *Neue Zeit*, XI., 273.

cerrado *por el método mismo*. Pues es esencial a cada una de esas leyes el que, per definitionem, no pueda ocurrir nada nuevo dentro de su ámbito de validez; y un sistema de leyes así, si se piensa como completo o concluso, aunque puede reducir al mínimo la necesidad de rectificación de las diversas leyes, no puede captar calculatoriamente lo nuevo. (El concepto de las «fuentes de erren» es un sucedáneo en la especialización científica del carácter de cosa-en-sí que tiene el devenir, lo nuevo, para el conocimiento racional.) Pero si la génesis, en el sentido de la filosofía clásica, es realizable, entonces tiene que elaborarse como fundamento lógico una lógica de los contenidos mutables, para los cuales encuentra precisamente en la historia, en el devenir histórico, en el incesante surgir de lo cualitativamente nuevo, y sólo con ello, el orden y la concatenación ejemplares de las cosas.²²¹

Pues mientras ese devenir, esa novedad, aparezcan meramente como limitación y no como simultáneo resultado, objetivo y sustrato del método, los conceptos –igual que las cosas de la realidad vivida– tienen que conservar esa rígida oclusión que sólo aparentemente se supera por la *coordinación* de otros conceptos. Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía dada de las cosas y conceptos cósmicos, y la rigidez por ella causada. «Pues de hecho», escribe Hegel²²² a propósito de la relación entre cuerpo y alma, «si ambos se presuponen como *absolutamente independientes* el uno frente a la otra, si son

221 Tampoco en este punto podemos hacer más que aludir brevemente a la historia del problema. Las contraposiciones en esta cuestión se han formulado muy pronto y tajantemente. Me remito, por ejemplo, a la crítica formulada por Friedrich Schlegel contra el intento de Condorcet (1793) de conseguir una explicación racionalista de la historia (más o menos del tipo Comte-Spencer). «Las propiedades persistentes del hombre son objeto de la ciencia pura, en cambio, las transformaciones del hombre, igual las del individuo que las de la masa entera, son objeto de una historia científica de la humanidad, *Prosaiche Jugendschriften* [Escritos juveniles en prosa], Wien 1906, II, 52.

222 *Encyclopädie*, § 389. Por supuesto que lo único que nos importa en esto es el aspecto metódico de la cuestión. Pero hay que subrayar que todos los conceptos contemplativos, racionalistas formales, muestran esa cósmica impenetrabilidad. La transición moderna de conceptos de sustancia a conceptos de función no altera en nada absolutamente *esta* situación, pues los conceptos de función no se distinguen en nada de los conceptos de sustancia por lo que hace la relación forma-contenido, única decisiva en este contexto; aún más: todavía exacerban su estructura racionalista formal.

tan impenetrable como lo es toda materia respecto de toda otra, que se supone sólo dada en su recíproco no ser, en sus poros; al modo como Epicuro ha entendido los poros como estancia de los dioses, con lo cual, consecuentemente, les ha eximido de toda comunidad con el mundo». Pero el devenir histórico supera esa autonomía de los momentos. Al obligar al conocimiento que pretende adecuarse a ellos a construir la concepción en base al contenido, en base a la unicidad y novedad cualitativas de los fenómenos, les obliga al mismo tiempo a no permitir la cristalización de ninguno de esos elementos en su mera y concreta unicidad, y señala como lugar metódico de la conceptuabilidad la totalidad concreta del mundo histórico, el mismo proceso concreto y total de la historia.

Con esta actitud en la que aparecen ya, con inversión positiva, en su unidad los dos momentos principales de la cosa-en-sí irracionalidad, la concreción del contenido singular y la totalidad, se altera al mismo tiempo la relación entre la teoría y la práctica y, con ella, la relación entre la libertad y la necesidad. El elemento de la realidad que está producido por nosotros pierde ahora su carácter de ficción que tiene más o menos acusadamente en otro caso: hemos hecho nosotros mismos nuestra historia —según las proféticas palabras de Vico antes aducidas—, y si somos capaces de considerar la realidad entera como historia (o sea, como nuestra historia, pues no hay ninguna otra), nos habremos realmente erguido hasta el punto de vista en el cual la realidad puede ser concebida como nuestra «acción». El dilema de los materialistas pierde entonces su sentido, pues revela ser sólo limitación racionalista, dogmatismo del entendimiento formal, que no reconoce más actos nuestros que los conscientes, y así entiende el mundo circundante de la historia, por nosotros producido, el producto del proceso histórico, como una realidad que nos influencia por obra de leyes ajenas a nosotros.

Ahora bien; en este momento en que el conocimiento recién conquistado, «lo verdadero», como escribe Hegel en la *Fenomenología*, se ha convertido en aquel «torbellino báquico» en el cual no hay ni un miembro «que no esté ebrio», en este momento en que la razón parece haber levantado el velo del santuario de Sais, para descubrirse a sí misma —según la metáfora de Novalis— como desvelamiento del enigma, vuelve a presentarse, pero ahora con toda concreción, el problema decisivo de este pensamiento: *el problema del sujeto de la*

acción, de la génesis. Pues la unidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, que intentó probar y mostrar la «acción», tiene efectivamente su lugar de cumplimiento y su sustrato en la unidad de la génesis de las determinaciones intelectuales con la historia del devenir de la realidad. Pero esta unidad no puede valer como unidad entendida más que si no se limita a remitir a la historia como lugar metódico de la resolubilidad de todos esos problemas, sino que se consigue además mostrar *concretamente* el «nosotros», el sujeto de la historia, el «nosotros» cuya acción es realmente la historia.

Pero en este punto la filosofía clásica ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto. Será tarea de la sección siguiente mostrar por qué la filosofía clásica no pudo descubrir este sujeto concreto de la génesis, el sujeto-objeto metódicamente postulado. En este punto falta ya sólo mostrar, para concluir, la limitación que resultó de ese extravío. Hegel, que representa desde todos los puntos de vista la culminación del desarrollo descrito, ha buscado ese sujeto de la manera más seria. El «nosotros» que creyó encontrar es, como se sabe, el Espíritu del Mundo o, por mejor decir, sus configuraciones concretas, o sea, los diversos Espíritus Nacionales.²²³ Si pasamos provisionalmente por alto el carácter mitologizante —y por consiguiente abstracto— de ese sujeto, tendremos que recordar, de todos modos, que incluso admitiendo acriticamente todos los presupuestos de Hegel este sujeto es incapaz de satisfacer (incluso desde el punto de vista de Hegel) la función metódico-sistemática que se le atribuye. Pues el Espíritu Nacional no puede ser, tampoco para Hegel, más que una determinación «natural» del Espíritu del Mundo, esto es, una determinación «que sólo en el momento más alto, a saber, *en la consciencia de su esencia*, se despoja de su limitación y tiene su verdad absoluta sólo en ese reconocimiento, y no inmediatamente en su ser».²²⁴ De ello se sigue ante todo que el Espíritu Nacional no puede ser sino aparentemente el sujeto de la historia, el actor de sus acciones; es el Espíritu del Mundo el que realiza sus acciones *a través del Espíritu Nacional y por encima de él*, utilizando la «determinación natural» de un pueblo que corresponde a las

223 *Volksgeist* (I).

224 *Wk.* [Obras], II, 267.

exigencias actuales del Espíritu del Mundo.²²⁵ Pero con eso la acción se hace trascendente para el actor mismo, y la libertad aparentemente conseguida se transforma repentinamente en aquella ficticia libertad de la reflexión sobre las leyes que mueven a uno, o sea, la libertad que poseería el guijarro proyectado de Spinoza si tuviera consciencia. Es verdad que Hegel ha buscado en la «astucia de la razón» una explicación de esa estructura de la historia que su genio realista no pudo ni quiso esconder. Pero no puede pasarse por alto que la «astucia de la razón» quedará en mera mitología si no se descubre y se muestra de un modo realmente concreto la razón real. Entonces sí que es una explicación genial de los estadios aún no conscientes de la historia. Pero éstos no pueden comprenderse ni enjuiciarse como estadios sino desde la posición alcanzada por la razón que se ha hallado a sí misma.

Éste es el punto en el cual la filosofía de Hegel se ve llevada a la mitología por necesidad de método. Pues como esta filosofía no puede descubrir y mostrar en la historia misma el sujeto-objeto idéntico, se ve obligada a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón dueña de sí misma, reino a partir del cual pueden entenderse la historia como estadio, y el camino como «astucia de la razón». La historia no es capaz de constituir el cuerpo vivo de la totalidad del sistema, sino que se convierte en una parte, en un momento del sistema total, el cual culmina en el «Espíritu absoluto», en el arte, la religión y la filosofía. Pero la historia es demasiado acusadamente lo natural, el único elemento vital posible del método dialéctico, para que pueda lograrse ese intento. Por una parte, la historia penetra decisivamente —por inconsecuente que en ello sea Hegel ahora— en la estructura de las esferas que metódicamente tendrían que estar más allá de ella.²²⁶

225 *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], §§ 345-347. *Encyclopädie*, §§ 548-552.

226 En las últimas versiones del sistema, la historia es la transición desde la filosofía del Derecho hasta el Espíritu absoluto. (En la *Fenomenología* la relación es más complicada, pero igualmente equivoca y oscura desde el punto de vista metódico). Así, pues, el Espíritu absoluto, ya que es la verdad de los momentos previos, la verdad de la historia, tendría que superar en sí la historia, según la lógica de Hegel. Pero la historia no es superable en el método dialéctico, como lo muestra el final de la historia hegeliana de la filosofía, cuando en el momento culminante del sistema, en el momento en que el «Espíritu absoluto» se alcanza a sí mismo, vuelve a aparecer la historia y apunta a más allá de la filosofía: «El que las determinaciones del pensamiento tuvieran esta importancia es un ulterior conocimiento que no per-

Por otra parte, esa actitud inadecuada e inconsecuente respecto de la historia la despoja de su esencia, imprescindible precisamente para la sistemática hegeliana. Pues, en primer lugar, su relación con la razón parece ya sólo casual: «Es materia casual el tiempo, el lugar y la forma en que esas autorreproducciones de la razón aparecen como filosofía», dice Hegel²²⁷ a continuación del paso, antes aducido, acerca de la «necesidad de filosofía». Pero con esa casualidad la historia misma vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que se acababan de superar. Y si su relación con la razón que la comprende es simplemente la relación de un contenido irracional con una forma general para la cuál son casuales el concreto *hic et nunc*, el lugar, el tiempo y el contenido concreto, entonces la razón misma sucumbe a todas las antinomias de la cosa-en-sí propias de los métodos predialécticos. En segundo lugar, la inexplicada relación entre el Espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir el supuesto, metódicamente difícil de entender en otro caso, de *un final de la historia* que aparece ya en su tiempo, en su sistema de filosofía en cuanto consumación y verdad de todos los precedentes. Lo cual tiene como consecuencia necesaria que en el terreno más profundo y propiamente histórico la historia haya de terminar en el estado de la restauración prusiana. En tercer lugar, la génesis separada de la historia recorre un desarrollo propio desde la lógica hasta el Espíritu pasando por la naturaleza. Pero como la historicidad de todas las formas categoriales y de sus movimientos penetra determinadamente en el método dialéctico, como la génesis dialéctica y la historia van juntas por necesidad esencial y sólo se han separado a consecuencia de la irresolubilidad del programa de la filosofía clásica, es inevitable que ese proceso concebido como suprahistórico reproduzca constantemente la estructura de la historia. Y como el método, que ahora se ha hecho contemplativo y abstracto, falsea y violenta la historia, le ocurre que la historia no dominada le violenta a él mismo y lo desgarrar. (Piénsese en la transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza.) Con todo eso —como lo ha destacado

tenece a la historia de la filosofía. Estos conceptos son la revelación más simple del Espíritu del Mundo: son la historia en su forma más concreta». *Wk.* [Obras], XV, 618.

227 *Wk.* [Obras], I, 174. Esta casualidad se acentúa, como es natural, más crudamente en la obra de Fichte.

Marx²²⁸ en su crítica a Hegel— la función demiúrgica del «Espíritu», de la «Idea», da en pura mitología del concepto. De nuevo hay que decir —incluso desde el punto de vista de la filosofía de Hegel— que sólo aparentemente hace la historia el demiurgo. Pero en esa apariencia se disuelve al mismo tiempo el entero intento de la filosofía clásica de atravesar intelectualmente las fronteras del pensamiento racionalista formal (del pensamiento burgués cosificado) y restablecer así el hombre aniquilado por la cosificación. El intento termina en una nada. El pensamiento recae en la dualidad contemplativa de sujeto y objeto.²²⁹

La filosofía clásica ha llevado, ciertamente, todas las antinomias de su fundamento vital hasta la más extremada consecuencia que le era intelectualmente accesible, y así les ha dado la más alta expresión intelectual posible. Pero, para ese pensamiento, siguen siendo antinomias irresueltas e irresolubles. Por eso la filosofía clásica se encuentra en la situación, históricamente paradójica, que consiste en que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a nueva vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega más que a la plena reproducción intelectual, a la deducción *a priori* de la sociedad burguesa misma. Sólo el *modo* de esa deducción, el método dialéctico, apunta a más allá de la sociedad burguesa. Pero en la filosofía clásica eso se expresa sólo en la forma de aquella antinomia irresuelta e irresoluble, la cual significa, ciertamente, la expresión intelectual más profunda y magnífica de aquellas otras antinomias subyacentes al ser de la sociedad burguesa; la filosofía clásica produce y reproduce constantemente estas antinomias, en formas, por supuesto, más desdibujadas y subalternas. La filosofía clásica no consigue legar al posterior desarrollo (burgués) más que esas antinomias irresueltas. La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al

228 Con esto se problematiza la lógica misma. El postulado de Hegel según el cual el concepto es «el ser restaurado» (*Wk.* [Obras], V, 30) no es posible más que presuponiendo la producción real del sujeto-objeto idéntico. Si falla este punto, el concepto cobra una significación kantiano-idealista que se encuentra en contradicción con su función dialéctica. Pero el mostrar detalladamente esto rebasa con mucho los límites de este trabajo.

229 Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea, el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservada a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado.

III

La posición del proletariado

Ya en su temprana crítica de la filosofía hegeliana del derecho ha expresado Marx claramente la particular posición del proletariado respecto de la sociedad y de la historia, la posición a partir de la cual cobra vigencia su naturaleza de sujeto-objeto idéntico del proceso histórico- social: «Cuando el proletariado proclama la disolución del actual orden del mundo no hace sino manifestar el secreto de su propia existencia, pues él mismo es la disolución fáctica de ese orden del mundo». El autoconocimiento del proletariado es, pues, al mismo tiempo, conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. La persecución de los objetivos de clase del proletariado significa al mismo tiempo la realización consciente de los fines evolutivos objetivos de la sociedad, los cuales, empero, no podrían pasar de ser, sin la acción consciente del proletariado, meras posibilidades abstractas y limitaciones objetivas.²³⁰

Mas, ¿qué es lo que socialmente ha cambiado con esa toma de posición, qué es lo que ha cambiado ya en cuanto a la posibilidad de tomar posición respecto de la sociedad? «Por de pronto», nada absolutamente. Pues el proletariado aparece primero como producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia –tal como se mostró en la primera sección– son de tal naturaleza que la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las

230 Cfr. los artículos «¿Qué es marxismo ortodoxo?», «Consciencia de clase» y «El cambio funcional del materialismo histórico». No ha sido posible evitar el que en estos artículos, que temáticamente están muy emparentados, se repitieran de vez en cuando conceptos y argumentos...

manifestaciones de la vida. Marx ha escrito al respecto²³¹: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoextrañación humana. Pero la primera clase se encuentra muy bien en esa autoextrañación, y confirmada por ella, sabe que la extrañación es su propio poder y posee en ella la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la extrañación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana».

1

Parece, pues como si —incluso para la visión marxista— no cambiara nada de la realidad objetiva; sólo se ha alterado el «punto de vista de su estimación», su «valoración», que ha cobrado un acento nuevo. Y esa apariencia contiene un momento muy importante de la verdad. Hay que retener incondicionalmente ese momento para que la recta comprensión no mute repentinamente en falsedad. Dicho más concretamente: la realidad objetiva del ser social es, *en su inmediatez*, «la misma» para el proletariado que para la burguesía. Pero eso no impide que sean completamente distintas, y por necesidad, *las específicas categorías mediadoras* por las cuales ambas clases llevan a consciencia esa inmediatez, por las cuales la realidad meramente inmediata se hace para ambas realidad propiamente objetiva. La diversidad se debe a la diversa situación de ambas clases en «el mismo» proceso económico. Está claro que con este planteamiento tropezamos de nuevo, y desde otro lado, con la cuestión básica del pensamiento burgués, el problema de la cosa-en-sí. Pues el supuesto de que la transformación de lo inmediatamente dado en realidad realmente *re*-conocida (no sólo inmediatamente conocida) y, *por lo tanto*, en realidad realmente objetiva, o sea, el efecto de la categoría mediadora en la imagen del mundo, es algo meramente «subjetivo», sólo una «valoración» de una realidad que permanecería «idéntica», ese supuesto equivale a atribuir a la realidad objetiva el carácter de cosa-en-sí. Todo tipo de conocimiento que concibe esa «valoración» como algo puramente «subjetivo» que no capta la esencia de las cosas pretende, por supuesto, penetrar precisamente hasta la facticidad real. Su autoengaño consiste en que se

231 *Nachlass* [Póstumos], II, 132.

comporta acriticamente respecto del condicionamiento de su propio punto de vista (y particularmente respecto de su condicionamiento por el ser social que le subyace). Así dice, por ejemplo, Rickert²³² —al que apelaremos para mostrar esta concepción de la historia en su forma más desarrollada y más elaborada intelectualmente— hablando del historiador que pertenece «al mismo círculo cultural»: «Si el historiador forma sus conceptos teniendo en cuenta valores de la comunidad a la que él mismo pertenece, la objetividad de su exposición dependerá exclusivamente de la corrección del material fáctico, y no se planteará siquiera la cuestión de si tal o cual acaecimiento del pasado es esencial. El historiador estará por encima de toda arbitrariedad, por ejemplo, cuando refiera la evolución del arte a los valores culturales estéticos, o la evolución de un estado a los valores culturales políticos; y al proceder así obtiene una exposición que, en la medida en que se abstenga del *ahistórico juicio de valor*, será válida para todos aquellos que reconozcan como universalmente normativos para los miembros de su comunidad los valores culturales estéticos y políticos de ésta». Con esos «valores culturales» materialmente ignotos y sólo formalmente vigentes, tomados como fundamentos de la objetividad «axiológicamente referida» de la historia, parece eliminarse la subjetividad del historiador que juzga, pero sólo para imponerle como criterio de la objetividad, como guía hacia la objetividad, la *facticidad* de «los valores culturales vigentes para su comunidad», o sea, para su clase. La arbitrariedad y la subjetividad se traspasan del material de los hechos aislados y del juicio sobre ellos al criterio mismo, a los «valores culturales vigentes», un juicio sobre los cuales, o incluso la investigación de su vigencia, se hacen imposibles *sobre esa base*: los «valores culturales» se convierten en cosas en sí para el historiador; es éste un proceso estructural cuyas analogías económicas y jurídicas vimos ya en la primera sección. Pero aún es más importante el otro aspecto de la cuestión, a saber, que el carácter de cosa-en-sí de la relación forma-contenido despliega inevitablemente el *problema de la totalidad*. Rickert²³³ habla también a este respecto claridad muy de agradecer. Tras subrayar la necesidad metódica una axiología material para

232 *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Límites de la conceptualización científico-natural], 2.^a ed., 562.

233 *Ibid.*, 606-607.

la filosofía de la historia, expone: «Aún más: ni siquiera una historia universal o del mundo se puede escribir *unitariamente* si no es con la ayuda de un sistema de valores culturales y, por lo tanto, presupone una filosofía material de la historia. Por lo demás, el conocimiento de un sistema de valores es, empero, irrelevante para la cuestión de la objetividad científica de exposiciones históricas puramente empíricas». Pero hay que preguntarse: la contraposición entre exposición histórica suelta e historia universal ¿es meramente un asunto de extensión, o se trata, también aquí, de una cuestión de *método*? No hay duda de que la ciencia histórica según el ideal epistemológico de Rickert resultaría sumamente problemática incluso en la primera hipótesis. Pues los «hechos» de la historia, pese a toda «referencia axiológica», tienen que permanecer en su facticidad cruda y sin conceptuar, puesto que la renuncia metódica al conocimiento de la totalidad ha imposibilitado *metódicamente* su conceptualización real, el conocimiento de su sentido real, de su real función en la historia. Mas la cuestión de la historia universal es, como ya se mostró,²³⁴ un problema metodológico que aparece inevitablemente en cualquier exposición de la mínima sección o manifestación de la historia. Pues la historia como totalidad (la historia universal) no es ni la suma mecánica de los acontecimientos históricos singulares ni un principio especulativo trascendente que, por consiguiente, no pudiera manifestarse más que por medio de una disciplina especial, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real –aunque todavía no consciente y, por ello, no reconocida–, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su cognoscibilidad. Tomamos la teoría de las crisis de Sismondi para mostrar cómo la defectuosa aplicación de la categoría de totalidad ha obstaculizado el conocimiento real de un fenómeno singular, pese a la correcta observación de sus rasgos singulares. También se mostró que la inserción en la totalidad (cuyo presupuesto es la afirmación de que la realidad histórica propiamente dicha es precisamente el *todo* del proceso histórico) no sólo altera decisivamente nuestro juicio acerca

234

Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

del *fenómeno singular*, sino que con ella experimenta una alteración fundamental la estructura objetiva misma, la naturaleza material del fenómeno singular como tal. La contraposición entre la consideración aisladora de los fenómenos históricos singulares y el punto de vista de la totalidad se impone aún más plásticamente al comparar, por ejemplo, el tratamiento de la función de la máquina por la economía burguesa con el tratamiento que le da Marx²³⁵: «Las contradicciones y los antagonismos inseparables de la aplicación capitalista de la maquinaria no existen, porque no nacen de la maquinaria misma, sino de su aplicación capitalista. La maquinaria considerada en sí misma, disminuye el tiempo de trabajo, mientras que en su aplicación capitalista alarga la jornada; en sí misma facilita el trabajo, mientras que en su aplicación capitalista lo hace más intenso; en sí misma es un triunfo de la humanidad sobre las fuerzas de la naturaleza, mientras que en su aplicación capitalista somete el hombre a ésta; en sí misma aumenta la riqueza de los productores, mientras que en su aplicación capitalista los pauperiza, etc. El economista burgués, puesto ante esos hechos, declara simplemente que la consideración de la maquinaria en sí prueba concluyentemente que todas esas tangibles contradicciones son mera apariencia de la realidad común, pero que no existen en sí, ni, por lo tanto, en la teoría».

Pasemos —por un momento— por alto el carácter clasista apologético del punto de vista de la economía burguesa y consideremos el tema desde un punto de vista puramente metódico. Al hacerlo así se aprecia que el punto de vista burgués que contempla la máquina en su aislada singularidad, en su pura «individualidad» fáctica (pues como fenómeno del proceso económico *la* máquina —no el ejemplar suelto— es un individuo histórico en el sentido de Rickert), desfigura la verdadera coseidad de la máquina entendiéndola su función en el proceso capitalista de producción como núcleo esencial «eterno», como elemento indisoluble de su «individualidad». Desde el punto de vista del método, ese tipo de consideración hace así de todo objeto histórico estudiado una mónada inmutable, excluida de toda interacción con las demás mónadas (que se conciben del mismo modo), y con las propiedades que posee en su existencia inmediata presentadas como si fueran esencialidades absolutamente insuperables. Es verdad que

235 *Kapital* [Capital], I, 406-407.

la mónada conserva así su singularidad individual, pero se trata sólo de la cruda facticidad del mero ser-así. La «referencia axiológica» no altera en nada esa estructura, pues lo único que hace es posibilitar una *elección* en el conjunto infinito de dichas facticidades. Y del mismo modo que las relaciones entre esas mónadas histórico-individuales no pasa de ser una referencialidad externa, meramente descriptiva de su cruda facticidad, así también es meramente fáctica, casual, su referencia al principio valorativo que rige la selección.

Y, sin embargo, la esencia de la historia —como no han podido ignorar los historiadores realmente importantes del siglo XIX, como, por ejemplo, Riegl, Dilthey, Dvorak— consiste precisamente en el cambio de las *formas estructurales* por medio de las cuales ocurre en cada caso el enfrentamiento del hombre con su mundo circundante y la determinación de la objetividad de su vida interna y externa. Pero esto es sólo posible de un modo objetivo y real (y, consiguientemente, sólo es adecuadamente conceptuable) si la individualidad o singularidad de una época, de una figura, etc., consiste en la singularidad o peculiaridad de esas formas estructurales, y si se descubre y se muestra en ellas y por ellas. Mas la realidad inmediata no puede estar dada inmediatamente, ni al hombre que la vive ni al historiador, en esas sus verdaderas formas estructurales. Hay que empezar por buscar y hallar estas formas; y la vía que lleva a ese descubrimiento es el camino del conocimiento del proceso histórico como totalidad. A primera vista parece —y todo el que se quede en la inmediatez no rebasará en toda su vida esa «primera vista»— que ese rebasamiento de la singularidad sea un movimiento puramente mental, un proceso de abstracción. Pero la apariencia misma se debe a las costumbres intelectuales y perceptivas de la mera inmediatez, en la cual aparecen como lo primario, real y objetivo las formas cósicas inmediatamente dadas de los objetos, sus inmediatos existir y ser-así, mientras que sus «relaciones» aparecen como algo secundario y meramente subjetivo. Por lo tanto, para esa inmediatez toda alteración real tiene que resultar inconcebible. El hecho innegable de la alteración se refleja en las formas de consciencia de la inmediatez como mera catástrofe, como cambio repentino procedente de fuera y sin mediación alguna.²³⁶ Para poder comprender el cambio,

236 Cfr., a propósito del materialismo del siglo XVIII, Plejánov, *loc. cit.*, 51. En la primera sección hemos mostrado que la teoría burguesa de las crisis econó-

el pensamiento tiene que rebasar la rígida cerrazón de sus objetos los unos respecto de los otros, y tiene que poner en un mismo plano de realidad sus relaciones, la interacción entre esas «relaciones» y las «cosas». Cuanto mayor es la distancia respecto de la mera inmediatez, cuanto más amplia la red de esas «relaciones», cuanto más totalmente entran las «cosas» en el sistema de esas relaciones, tanto más parece deponer el cambio su inconcebibilidad, su esencia catastrófica, y tanto más resulta comprensible.

Pero sólo en el caso de que ese rebasamiento de la inmediatez proyectada en el sentido de una mayor concreción de los objetos, sólo en el caso de que el sistema conceptual de las mediaciones —por utilizar la afortunada expresión de Lassalle sobre la filosofía de Hegel— sea la totalidad de lo empírico. Ya conocemos los límites metódicos de los sistemas de conceptos racionales abstractos. Lo único que importa ahora es recordar que para ellos *esta* superación de la facticidad mera de los hechos históricos es una imposibilidad metódica (la aspiración crítica de Rickert y de la moderna teoría de la historia es precisamente mostrarlo, y lo ha conseguido). Lo que puede conseguirse con esos métodos es, en el mejor de los casos, una tipología formal de las formas fenoménicas de la historia y la sociedad, para la cual pueden aducirse como meros *ejemplos* los hechos históricos, lo que quiere decir que entre el sistema conceptual y la realidad histórica objetiva que se trata de concebir no hay más que una conexión meramente casual. Esto puede ocurrir en la ingenua forma de una «sociología» que busca «leyes» (tipo Comte-Spencer), caso en el cual la irresolubilidad metódica de la tarea se manifiesta en lo absurdo de los resultados; o bien esa imposibilidad metódica puede ser críticamente consciente desde el primer momento (Max Weber); pero el resultado es siempre el mismo: el problema de la facticidad vuelve a retrotraerse a la historia

micas, la del origen del derecho, etc., toman también este punto de vista metódico. En la historia misma, todo el mundo puede ver fácilmente que una consideración que no sea histórico-universal, que no se refiera siempre a la totalidad del proceso, tiene que trasformar en catástrofes absurdas precisamente los principales puntos de inflexión de la historia, porque sus fundamentos se encuentran fuera del ámbito en el cual sus consecuencias se revelan del modo más catastrófico. Piénsese en las invasiones de los bárbaros, en la degradación de la historia alemana desde el Renacimiento, etc.

y queda sin superar la inmediatez de la actitud puramente histórica, con independencia de que ese resultado se deseara o no.

Hemos dicho que el comportamiento del historiador en el sentido de Rickert (o sea, el tipo críticamente más consciente del desarrollo burgués) consiste en quedar preso en la mera inmediatez. En contra de esa afirmación parece erguirse el hecho manifiesto de que la realidad histórica misma no puede alcanzarse, reconocerse ni representarse más que en el curso de un complicado proceso de mediaciones. Pero no hay que olvidar que mediatez e inmediatez son ellas mismas momentos de un proceso dialéctico, que todo estadio del ser (y del comportamiento que lo conceptual tiene su inmediatez en el sentido de la *Fenomenología*,²³⁷ situación en la cual tenemos que comportarnos respecto del objeto inmediatamente dado «de modo idénticamente *inmediato* o *receptivo*, o sea, sin cambiar nada en él tal como se presenta». El rebasamiento de esa inmediatez no puede ser sino la génesis, la «producción» del objeto. Pero esto presupone ya aquí que las formas de mediación en las cuales y por las cuales se rebasa la inmediatez de la existencia de los objetos dados *se muestren como principios constructivos estructurales y como tendencias reales del movimiento de los objetos mismos*. Esto es: la génesis mental y la histórica coinciden en cuanto al principio. Hemos estudiado el proceso ideológico que, en el curso del desarrollo del pensamiento burgués, ha actuado cada vez más intensamente en el sentido de una separación de los dos principios. Y hemos podido comprobar que, a consecuencia de esa dualidad metódica, la realidad se descompone en un conjunto no racionalizable de facticidades, por encima del cual se arrojó una red de «leyes» puramente formales, sin contenido. El rebasamiento «epistemológico» de esa forma abstracta del ser inmediatamente dado del mundo (y de su conceptuabilidad) eterniza esa estructura, la justifica consecuentemente como necesaria «condición de la posibilidad» de dicha captación del mundo. Pero como no es capaz de realizar su movimiento «crítico» en el sentido de una producción real del objeto, sino que, por el contrario, toma la dirección contrapuesta, al final de la reflexión «crítica» sobre la realidad vuelve a presentarse *la misma inmediatez que se enfrenta cotidianamente con el hombre común de la sociedad capitalista, llevada ahora al concepto, pero no por eso menos inmediata*.

237 Hegel, *Werke* [Obras], II, 73.

Inmediatez y mediación son, pues, no sólo modos de comportamiento coordinados y recíprocamente complementarios respecto de los objetos de la realidad, sino también y al mismo tiempo —de acuerdo con la naturaleza dialéctica de la realidad y con el carácter dialéctico de nuestros esfuerzos por enfrentarnos con ella—, determinaciones dialécticamente relativizadas. Esto es: toda mediación tiene que arrojar necesariamente un punto de vista o posición en los cuales la objetividad que ella produce asume la forma de la inmediatez. Así le ocurre al pensamiento burgués respecto del ser histórico-social de la sociedad burguesa, aclarado e iluminado por numerosas mediaciones. Al no poder este pensamiento descubrir aquí más mediaciones, al no poder entender el ser y la génesis de la sociedad burguesa como producto del mismo sujeto que ha «producido» la totalidad conceptual del conocimiento, *su punto de vista último, y decisivo para la totalidad del pensamiento, resulta ser el de la mera inmediatez*. Pues, según las palabras de Hegel,²³⁸ «lo mediador tendría que ser aquello en lo cual ambos lados serían uno, o sea, que la consciencia tendría que descubrir cada momento en el otro, su finalidad y su acción en el destino, y su destino en su finalidad y en su acción, y *su propia esencia en esta necesidad*».

Es de esperar que nuestras precedentes consideraciones hayan mostrado con suficiente claridad que el pensamiento burgués carece aquí, y necesariamente, de esa mediación. En el terreno económico Marx²³⁹ lo ha mostrado así innumerables veces, y ha explicado las falsas ideas de la economía burguesa sobre el proceso económico del capitalismo remitiéndose explícitamente a la falta de mediación, a la evitación metódica de las categorías mediadoras, a la aceptación inmediata de formas de objetividad derivativas, a la ocultación en el plano de la representación meramente inmediata. En la segunda sección hemos tenido ocasión de insistir mucho en las consecuencias intelectuales de la estructura de la sociedad burguesa, de la que nacen las limitaciones metódicas de su pensamiento, y hemos mostrado las antinomias (sujeto-objeto, libertad- necesidad, individuo-sociedad, forma-contenido, etc.) a las cuales tenía que llegar así ese pensamiento. Lo que ahora importa es comprender que el pensamiento burgués —

238 *Ibid.*, 275.

239 Por ejemplo, *Kapital* [Capital], III/I, 326-327, 340-341, 364-365, 368-369, 377-378, etc.

apenas llegado más allá del comienzo de la ruta hacia esas antinomias, objeto de los mayores esfuerzos intelectuales— acepta a pesar de todo el fundamento óntico de esas antinomias como una facticidad obvia e inevitable, o sea, se comporta respecto de aquel fundamento en el modo de la mera insensatez. Así escribe, por ejemplo, Simmel,²⁴⁰ precisamente acerca de la estructura ideológica de la consciencia de la cosificación: «Y por eso estas direcciones contrapuestas, puesto que se ha emprendido la marcha por ellas, tienen que aspirar a un ideal de separación pura y absoluta: a medida que el contenido objetivo de la vida se hace cada vez más cósmico e impersonal, el resto no cosificable de la misma tiene que hacerse tanto más personal, para convertirse en propiedad indiscutible del yo». Pero de este modo aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado, y hasta en principio trasfigurado e idealizado de explicación de todos los fenómenos, a saber: la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza, o de un valor cultural de atemporal vigencia.

Eso significa sin más la autoliquidación de la historia. «De este modo, aunque ha habido historia», escribe Marx²⁴¹ acerca de la economía burguesa, «ya no va a haberla más». Y aunque luego esta antinomia toma formas cada vez más refinadas, y hasta se presenta como historicismo y como relativismo histórico, la situación del problema básico no se altera en absoluto, y sigue suprimida la historia. Esta esencia antihistórica del pensamiento burgués se nos presenta del modo más craso al considerar *el problema del presente como problema histórico*. No hace falta aducir ejemplos. La completa incapacidad de todos los pensadores e historiadores burgueses para entender como historia universal los acontecimientos histórico-universales del presente ha de ser un siniestro recuerdo de todos los hombres sensatos desde la guerra mundial y la revolución. Ese completo fracaso, que pone a historiadores por otra parte muy meritorias y a pensadores por otra parte agudos al mismo nivel intelectual, digno de lástima o de desprecio, del peor periodismo provinciano, no puede explicarse simplemente y en todos los casos por causas externas (censura, adaptación a los intereses «nacionales»

240 *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero], 531.

241 *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, trad. alemana], 104.

de clase, etc.), sino que tiene, aparte de eso, su fundamento metódico en el hecho de que el comportamiento contemplativo e inmediato produce precisamente entre el sujeto y el objeto del conocimiento aquel intersticio irracional «oscuro y vacío» del que habló Fichte, oscuridad y vaciedad presentes también en el conocimiento del pasado, pero encubiertas en ese caso por la lejanía espacio-temporal, históricamente mediada, mientras que cuando se trata del presente aparecen con toda claridad. Una hermosa metáfora de Ernst Bloch puede aclarar esa limitación metódica mejor, acaso, que un análisis detallado, que, por lo demás, no nos es posible aquí. Cuando la naturaleza se convierte en paisaje —en contraposición, por ejemplo, con el inconsciente vivir en la naturaleza que es propio del campesino—, la inmediatez artística de la vivencia del paisaje —que evidentemente ha atravesado muchas mediaciones antes de llegar a esa inmediatez— tiene como presupuesto una distancia, en este caso espacial, entre el contemplador y el paisaje. El contemplador se encuentra fuera del paisaje, porque si no la naturaleza no puede convertirse en paisaje. Si, en vez de rebasar la inmediatez estética contemplativa, intentara incluirse a sí mismo, junto con la naturaleza que inmediatamente le rodea, en la «naturaleza como paisaje», se daría cuenta en seguida de que el paisaje no empieza a existir sino a partir de una cierta distancia, diversa, por supuesto, en cada caso, entre el contemplador y el paisaje mismo, y de que sólo como espectador espacialmente separado puede tener con la naturaleza una relación paisajística. La comparación ha de tomarse aquí sólo como un ejemplo que aclara metódicamente la situación, pues la relación paisajística tiene su expresión adecuada y apromblemática en el arte, aunque no puede tampoco olvidarse que también en el arte se abre esa misma distancia insuprimible entre el sujeto y el objeto, la distancia que hemos encontrado por todas partes en la vida moderna; y tampoco se puede olvidar que el arte es sólo la configuración de esta problemática, no su resolución. Pero en la historia, y en cuanto que desemboca en el presente —cosa inevitable, puesto que, en última instancia, nuestro interés por la historia se debe a la necesidad de comprender el presente—, aparece inmediatamente lo que, con palabras de Bloch, llamaremos «espacio perturbador». Pues queda claro que los dos extremos en que se polariza la incapacidad del comportamiento contemplativo burgués para comprender la historia —el extremo de las «grandes figuras» como autónomas creadoras de

la historia y el de las «leyes naturales» del medio histórico— resultan igualmente impotentes, ya vayan juntos, ya separados, ante la esencia de lo radicalmente nuevo, que exige una dación de sentido, ante el presente.²⁴² La perfección interna de la obra de arte puede encubrir el abismo aquí abierto, porque su consumada inmediatez no suscita ya ninguna curiosidad por la mediación imposible desde el punto de vista contemplativo. Pero el presente como problema de la historia, como problema prácticamente ineliminable, exige imperiosamente esa mediación. Hay que intentada. Y en esos intentos se revela lo que Hegel, a continuación de la determinación de la mediación antes aducida, escribe a propósito de uno de los estadios de la autoconsciencia: «Por eso la consciencia, a través de la experiencia en la cual tenía que constituirse su verdad, se convierte más bien en enigma para sí misma, y las consecuencias de sus actos ya no son para ella sus actos mismos; aquello que le ocurre no es para ella la experiencia de lo que ella es en sí; la transición no es una mera alteración formal del mismo contenido y de la misma esencia, esta vez como objeto o como esencia intuida de sí misma. La *necesidad abstracta* vale, pues, para la *fuertza* sólo negativa, inconceptuada, *de la generalidad* contra la cual se estrella la individualidad».

2

El conocimiento histórico del proletariado empieza con el conocimiento del presente, con el autoconocimiento de su propia situación social, con la revelación de su necesidad (en el sentido de la génesis). La coincidencia de génesis e historia —o, más propiamente, el hecho de que génesis e historia son sólo momentos de un mismo proceso—; es posible sólo si, por una parte, todas las categorías según las cuales

242 Me remito de nuevo al dilema del viejo materialismo tal como lo expone Plejánov. Marx (*Nachlass* [Póstumos], II, 178 ss.) ha mostrado respecto de Bruno Bauer que la actitud lógica de toda concepción burguesa de la historia tiende a la mecanización de la «masa» y a la irracionalización de los héroes. Pero la misma duplicidad de puntos de vista puede encontrarse, por ejemplo, en Carlyle o en Nietzsche. Hasta un pensador tan cauto como Rickert tiene (pese a algunas reservas, por ejemplo, *op. cit.*, 380) la tendencia a considerar el «medio» y los «movimientos de las masas» como determinados por leyes naturales, y sólo la personalidad singular como individualidad histórica. *Op. cit.*, 444, 460-461.

se construye la existencia humana aparecen como determinaciones de esa existencia misma (y no sólo de su conceptualidad), y, por otra parte, su sucesión, su conexión y su vinculación se revelan como momentos del proceso histórico mismo, como característica estructural del presente. Así pues, la sucesión y la conexión interna de las categorías no constituyen ni una serie meramente lógica ni una ordenación según la mera facticidad histórica. «Su seriación se determina más bien por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, la cual es precisamente lo contrario de la que aparece como su sucesión natural, como seriación que corresponde al proceso histórico».²⁴³ Esto presupone a su vez que pueda mostrarse en el mundo que se enfrenta al hombre en la teoría y en la práctica una objetividad que, una vez correctamente pensada y entendida hasta el final, no tiene que quedarse en ninguna forma de inmediatez semejante a las antes aducidas; una forma de objetividad que pueda, por lo tanto, captarse como momento fluyente y mediador entre el pasado y el futuro, y que pueda revelarse de este modo, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto del proceso social. Pero con este planteamiento queda puesta la cuestión de la «estructura económica» de la sociedad. Pues, como escribe Marx²⁴⁴ en su polémica contra el erróneo desgarramiento de principio (o sea, categoría) e historia en el caso del kantiano y hegeliano vulgar Proudhon, si se plantea la cuestión «de por qué este principio se ha realizado precisamente en el siglo XVI o en el XIII, y no en cualquier otro, se ve uno necesariamente obligado a estudiar con detalle qué eran los hombres del siglo XI o los del XVIII, cuáles sus necesidades en cada caso, sus fuerzas productivas, sus modos de producción, las materias primas de su producción, y cuáles, por último, las relaciones entre hombres que nacían de todas esas condiciones de existencia. Resolver todas esas cuestiones es estudiar la historia profana real de los hombres de cada siglo, presentar a esos hombres tal como fueron, en una sola pieza, autores y espectadores de su propio drama. Pero en cuanto que se concibe a los hombres como espectadores y autores de su propia historia, es que se ha vuelto por un rodeo al punto de

243 *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIV.

244 *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, trad. alemana], 97-98.

partida real, porque se han abandonado los eternos principios de los que se partió».

Pero sería un error —el error que es punto de partida metódico de todo marxismo vulgar— creer que esa actitud signifique una simple aceptación de la estructura social inmediatamente dada (o sea, empírica). Ni tampoco la indicada recusación de lo empírico, el rebasamiento de su mera inmediatez; significa simple descontento con lo empírico y voluntad simple —abstracta— de alterarlo. Pues esa voluntad, esa valoración de lo empírico, se quedaría en mera subjetividad, en «juicio de valor», en deseo, en utopía. Y, además, la voluntad de utopía, aunque toma la forma filosóficamente objetivada e idealizada del deber-ser, no rebasa en modo alguno la aceptación de lo empírico, ni tampoco el mero subjetivismo de la tendencia al cambio, aunque lo refine filosóficamente. Pues precisamente en la forma clásica y pura que ha recibido en la filosofía kantiana, el principio del deber-ser presupone un ser al cual es por principio *inaplicable* la categoría del deber-ser. De modo que precisamente por adoptar la intención que tiene el sujeto (de no aceptar puramente su existencia empíricamente dada) la forma del deber-ser, precisamente por eso la forma empírica inmediatamente dada recibe confirmación y consagración filosóficas, se eterniza filosóficamente. «Nada puede explicarse», dice Kant,²⁴⁵ «en los fenómenos a base del principio de la libertad, sino que el hilo conductor para la explicación de los fenómenos ha de ser siempre el mecanismo natural». Y por eso toda teoría del deber-ser se encuentra ante el dilema siguiente: o bien dejar inmutada la existencia —sin sentido— de lo empírico, cuya falta de sentido es el presupuesto metódico del deber-ser, puesto que en un ser con sentido no se presentaría siquiera el problema del deber-ser, y con esta solución se da al deber-ser un carácter meramente subjetivo; o bien aceptar un principio trascendente (al ser y al deber-ser) con objeto de poder explicar la influencia real del deber-ser en el ser. Pues la privilegiada solución, ya insinuada por Kant, en el sentido del progreso indefinido se limita a encubrir la irresolubilidad del problema. Lo decisivo filosóficamente

245 *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], 38-39. Cfr. *ibid.*, 24, 123, etc. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], 4, 38, etc. Cfr. la crítica de Hegel, *Werke* [Obras], III, 133 ss.

no es determinar el tiempo que necesita el deber-ser para transformar el ser, sino mostrar los principios por los cuales el deber-ser es *en general capaz* de influir en el ser. Y esto es precisamente lo metódicamente imposibilitado por la fijación del mecanismo natural como forma inmutable del ser, por la rigidez, ineliminable desde ese punto de vista, que presentan el deber ser y el ser en su contraposición. Y una imposibilidad no puede presentarse repentinamente como realidad sin más que empuqueñecerla primero infinitesimalmente para luego distribuirla por un proceso infinito.

Pero no es en modo alguno casual que el pensamiento burgués haya dado con la idea del progreso indefinido como salida de la contradicción que le oponen los datos de la historia. Pues, según Hegel,²⁴⁶ ese progreso «Se presenta siempre que determinaciones *relativas* se lleven hasta su contraposición, de tal modo que estén en unidad indisoluble y, sin embargo, cada una tenga atribuida existencia independiente respecto de las demás. Por eso este progreso es la *contradicción* que nunca se resuelve, sino que se enuncia siempre, simplemente, como *dada*». Hegel ha mostrado también que la operación lógica presupuesto el progreso indefinido consiste en poner en una relación puramente cuantitativa los elementos de ese proceso, que son en realidad cualitativamente incomparables y siguen siéndolo a pesar de todo, pero «poniendo al mismo tiempo a cada uno de ellos como ni diferente respecto de esa alteración».²⁴⁷ Así vuelve a presentarse la vieja antinomia de la cosa-en-sí en una nueva forma: por una parte, el ser y el deber-ser conservan su contraposición rígida e insalvable; por otra, esa vinculación entre ellos, aparente, externa, que no afecta a su irracionalidad y facticidad, produce entre ellos un medio de devenir aparente, con lo que se desdibuja y cae en la noche de la ininteligibilidad el tema real de la historia, el tema del devenir y perecer. Pues en la reducción a cantidades —reducción que tiene que practicarse no sólo sobre los elementos básicos del proceso, sino también sobre sus diversos estadios— se pasa por alto que lo más que puede conseguirse así es la apariencia de una transición paulatina. «Pero lo paulatino se refiere sólo a lo externo de la transformación, no a lo cualitativo de el; la anterior proporción cuantitativa, infinitamente próxima a la posterior;

246 *Werke* [Obras], III, 147.

247 *Ibid.*, 262.

es sin embargo otra existencia cualitativa... Se tiende gustosamente a facilitar la *conceptuación* de un cambio por la paulatinidad de la transición; pero la paulatinidad es precisamente la alteración indiferente, lo contrario de la alteración cualitativa. En la paulatinidad se suprime más bien la conexión de las dos realidades, que se toman entonces como estados o como cosas autónomas; queda presupuesto que... la una es puramente externa a la otra; y con eso se pierde lo necesario para *conceptuar*, por poco que sea lo que se necesite... Así se suprime absolutamente el devenir y el perecer, o sea, que el *en-sí*, lo interno, aquello en lo cual algo es antes de su existencia, se transforma en una *pequeñez de la existencia externa*, y la diferencia esencial o conceptual se convierte en una mera y externa diferencia de magnitud». ²⁴⁸

El rebasamiento de la inmediatez de lo empírico y de sus reflejos racionalistas, no menos inmediatos, no puede, pues, extrapolarse en un intento de rebasar la inmanencia del ser (social), porque ese falso trascender fijado y eternizaría de nuevo, de un modo filosóficamente sublimado, la inmediatez de lo empírico, con todas sus cuestiones irresolubles. El rebasamiento de lo empírico no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente. Así pues, la categoría de la mediación, palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos, ni un juicio de valor o un deber-ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, *sino que es la manifestación de la estructura cósmica, objetiva y propia de esos objetos mismos*. Pero esa estructura no puede manifestarse ni llevarse a consciencia más que abandonando la falsa actitud del pensamiento burgués. Pues la mediación sería imposible si la existencia empírica de los objetos no fuera ya por sí misma una existencia mediada, la cual cobra ese aspecto de inmediatez sólo y en la medida en la cual falta la consciencia de la mediación y, por ello, los objetos se arrancan del complejo de sus determinaciones reales y se ponen en un artificioso aislamiento. ²⁴⁹

248 *Ibid.*, 432-435. Es mérito de Plejánov el haber llamado la atención, ya en 1891, acerca de la importancia de este paso de la *Lógica* de Hegel para precisar la diferencia entre evolución y revolución. (*Neue Zeit*, X/I: 280 ss.). Es lamentable que Plejánov no haya tenido en este punto herederos en el terreno de la teoría.

249 Cfr. sobre el aspecto metódico de esta cuestión ante todo la primera

Pero no hay que olvidar a este respecto que el proceso de aislamiento de los objetos no es tampoco casual ni arbitrario. El correcto conocimiento que suprime las falsas separaciones de los objetos (y también sus vinculaciones, aún más falsas, sentadas por medio de abstractas determinaciones de la reflexión) es, con esa corrección, más que la mera rectificación de un método científico falso o inadecuado, mucho más que la sustitución de una hipótesis por otra que funcione mejor. Es propio de la esencia social del presente el que su forma objetiva se elabore de ese modo en el pensamiento, igual que lo es el punto de partida material de la elaboración misma. Así pues, cuando se contraponen el punto de vista del proletariado al de la clase burguesa, el pensamiento proletario no exige en modo alguno una tabula rasa, un nuevo comienzo «sin presupuestos» para la comprensión de la realidad, como lo hizo el pensamiento burgués respecto de las formas feudales de la Edad Media (al menos tendencialmente). Precisamente porque su objetivo práctico es una transformación *básica* de toda la sociedad, el pensamiento proletario toma la sociedad burguesa; junto con sus elaboraciones intelectuales, artísticas, etc., *como punto de partida del método*. La función metodológica de las categorías de la mediación consiste en que mediante su ayuda se hacen objetivamente eficaces las significaciones inmanentes que convienen necesariamente a los objetos de la sociedad burguesa y que faltan, no menos necesariamente, a su apariencia inmediata en la sociedad burguesa misma y, por lo tanto, a sus reflejos intelectuales en el pensamiento burgués; con ello aquellas significaciones pueden levantarse hasta la consciencia del proletariado. O sea: no es ni una casualidad ni una cuestión puramente teórica el que la burguesía tenga que quedar presa en la inmediatez mientras el proletariado la rebasa. En la diferencia entre esas dos posiciones teóricas se expresa precisamente la diversidad del ser social de ambas clases. El conocimiento accesible desde el punto de vista del proletariado es, por supuesto, el más elevado en el sentido científico objetivo; pues

parte de la *Filosofía de la religión* de Hegel, especialmente XI, 158-159. «No hay saber inmediato. Se llama inmediato al saber respecto del cual no tenemos *consciencia* de la mediación, pero el saber mismo es mediado». Análogamente en el Discurso previo de la *Fenomenología*: «Lo verdadero es sólo esta igualdad que se *restablece*, o sea, la reflexión en sí mismo en el ser-otro, y no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal». *Werke* [Obras], II, 15.

en ese conocimiento se tiene metódicamente la disolución de los problemas en torno de los cuales se han esforzado inútilmente los más grandes pensadores de la época burguesa; materialmente se tiene en aquel conocimiento el conocimiento histórico adecuado del capitalismo, necesariamente inaccesible al pensamiento burgués. Pero esa estimación objetiva del valor gnoseológico de los métodos resulta de nuevo ser un problema histórico-social, consecuencia necesaria de los tipos de sociedad representados por ambas clases y de sus resultados históricos, de modo que, según eso, la «falsedad» y la «unilateralidad» de la concepción burguesa de la historia es un momento necesario de la estructura metódica del conocimiento social.²⁵⁰ Por otra parte, queda claro que todo método está necesariamente vinculado al ser de la clase de que se trate. Para la burguesía, el método propio nace de su ser social de un modo inmediato, y por eso su pensamiento presenta la mera inmediatez como limitación a la vez externa y por ello mismo insuperable. En cambio, para el proletariado se trata de rebasar la limitación de la inmediatez *en el punto de partida*, en el momento de asumir su posición o punto de vista. Y como el método dialéctico reproduce constantemente sus propios momentos esenciales, como su esencia es la negación de un desarrollo liso y rectilíneo del pensamiento, este problema del punto de partida del proletariado se plantea *de nuevo* a cada paso de la comprensión de la realidad y a cada paso práctico histórico-social. Para el proletariado, la limitación de la inmediatez es ya una limitación interna. Con eso se plantea claramente el problema, pero con ese planteamiento de la cuestión quedan ya dados el camino y la posibilidad de la respuesta.²⁵¹

Pero sólo la posibilidad. La proposición de la que hemos partido —a saber: que el ser social es en lo inmediato el mismo, en la sociedad

250 Por eso ha aceptado efectivamente Engels la doctrina hegeliana de la falsedad (expuesta del modo más hermoso en el Discurso previo de la *Fenomenología*, *Werke* [Obras], II, 30 ss). Cfr. por ejemplo la crítica de la función del «mal» en la historia, *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 31 ss. Por supuesto que esto se refiere sólo a los representantes realmente originales del pensamiento burgués. Los epígonos, los eclécticos y los meros defensores mercenarios de los intereses de la clase decadente merecen otro tipo completamente distinto de consideración.

251 Sobre esta diferencia entre el proletariado y la burguesía, cfr. el artículo «Consciencia de clase».

capitalista, para la burguesía y el proletariado— sigue en pie. Lo que pasa es que ese mismo ser, por el motor de los intereses de clase, mantiene presa a la burguesía en aquella inmediatez, mientras que empuja al proletariado a rebasarla. Pues en el ser social del proletariado aparece el carácter dialéctico del proceso histórico, y por él, el carácter dialéctico de cada momento, que no cobra su verdad, su auténtica objetividad, sino en la totalidad mediadora: y esa manifestación es inevitable. Pues para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar consciencia de la esencia dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía recubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las abstractas y cuantificadoras categorías de la reflexión, el progreso indefinido, etc., para luego enfrentarse, en el momento del cambio, con catástrofes sin mediación. Como se ha mostrado, eso se debe a que para la burguesía el sujeto y el objeto del proceso histórico y del ser social aparecen siempre en duplicidad: con la consciencia, el individuo aislado se enfrenta como sujeto conocedor con la necesidad objetiva, gigantesca y sólo comprensible en menudas secciones, del acaecer social, mientras que en la realidad la acción y la omisión conscientes del individuo entran en contacto con el aspecto objetivo de un proceso cuyo sujeto (la clase) no puede despertarse a consciencia, porque el proceso mismo es siempre trascendente la consciencia del sujeto aparente, del individuo. El sujeto y el objeto del proceso social se encuentran, pues, ya aquí, en una relación de interacción dialéctica. Pero como siempre aparecen duplicados y rígidamente contrapuestos el uno al otro, esa dialéctica queda inconsciente, y los objetos mantienen su carácter dúplice y, por lo tanto, rígido. Esa rigidez no puede disolverse sino catastróficamente, para ceder luego su lugar a una estructura no menos rígida. Esta dialéctica inconsciente y, por lo tanto, indomitable por principio «irrumpe en la confesión de ingenuo asombro cuando muy pronto aparece como relación social lo que ellos intentaban entender groseramente como cosa, y cuando luego se les presenta burlonamente como cosa lo que acababan de fijar como relación social».²⁵²

El proletariado no admite esa duplicidad de su ser social. El proletariado aparece por de pronto como puro y mero *objeto* del acaecer

252 Zur Krit. der pol. Ök. [Contribución a la crítica de la economía política), 11.

social. En todos los momentos de la vida cotidiana en los cuales el trabajador individual cree verse como sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le destroza esa ilusión. La inmediatez de su existencia le impone el reconocimiento de que la satisfacción de sus necesidades más elementales, «el consumo individual del trabajador, es un momento de la producción y la reproducción del capital, ya se produzca dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, del mismo modo que ocurre con la limpieza de la máquina, igual si se realiza durante el proceso del trabajo que durante pausas determinadas».²⁵³ La cuantificación de los objetos, su determinación por categorías abstractas de la reflexión, se manifiesta de modo inmediato en la vida del trabajador como un proceso de abstracción que se ejecuta en él mismo, que le arranca su fuerza de trabajo y le obliga a venderla como una mercancía de su propiedad. Y al vender ésa su única mercancía, el trabajador la inserta (y se inserta a sí mismo, puesto que esa mercancía es inseparable de su persona física) en un proceso parcial, ya mecánico-racional, que él mismo encuentra en la inmediatez, ya hecho y en funcionamiento antes de que él llegue, y en el cual queda absorbido contra un número reducido a abstracta cantidad, como una herramienta de detalle mecanizada y racionalizada.

Con el se radicaliza para el trabajador el carácter cosificado del modo apariencial inmediato de la sociedad capitalista. Es verdad que también para el capitalista se da esa duplicación de la personalidad, ese desgarramiento del hombre en un elemento del movimiento de las mercancías y un espectador (objetivo e impotente) del movimiento mismo.²⁵⁴ Pero para el capitalista ese fenómeno toma conscientemente la forma de una actividad —sin duda aparente—, de un efecto de su subjetividad.

Esa apariencia se esconde la situación real, mientras que para el trabajador, que carece de ese ámbito de juego de una aparente

253 *Kapital* [Capital], I, 535.

254 En esto se basan categorialmente las teorías llamadas de la abstinencia. Ante todo la significación, tan subrayada por Max Weber, de la «ascética mundana» para la génesis del «espíritu» del capitalismo. También Marx afirma ese hecho al subrayar que para el capitalismo «su propio consumo privado es robo a la acumulación de su capital, al modo como en la contabilidad italiana los gastos privados se ponen en el debe del capitalista respecto al capital». *Kapital* [Capital], I, 556.

actividad, el desgarramiento de su sujeto mantiene la forma brutal de lo que tendencialmente es una esclavización sin límites. Por eso el trabajador se ve obligado a sufrir su conversión en mercancía, su reducción a pura cantidad como objeto del proceso.

Pero eso es precisamente lo que le impulsa más allá de la inmediatez de la situación. Pues, como dice Marx,²⁵⁵ «el tiempo es el espacio del desarrollo humano». Las diferencias cualitativas de la explotación, que para el capitalista tienen la forma de determinaciones cuantitativas de los objetos de su cálculo, tienen que presentársele al obrero como las categorías decisivas de toda su existencia física, intelectual, moral, etc. La mutación de la cantidad en cualidad no es sólo —como se expone en la filosofía hegeliana de la naturaleza y, siguiendo a ésta, en el *Anti-Dühring* de Engels— un determinado momento del proceso dialéctico de desarrollo. Sino que es además, como acabamos de mostrarlo de la mano de la lógica de Hegel, la aparición de la auténtica forma objetiva del ser, la destrucción de las confusionarias categorías de la reflexión que han desfigurado la auténtica objetividad rebajándola al nivel de un comportamiento contemplativo, pasivo y meramente inmediato. Precisamente en el problema del tiempo de trabajo se manifiesta crasamente el hecho de que la cuantificación es una cáscara cosificadora y cosificada que se extiende por sobre la esencia verdadera de los objetos y que sólo puede tener vigencia como forma objetiva de las cosas si el sujeto que se encuentra en relación contemplativa o aparentemente práctica con el objeto no se interesa por la esencia de ese objeto. Cuando Engels²⁵⁶ aduce el paso del agua del estado fluido al sólido o al gaseoso como ejemplo de la mutación de la cantidad en cualidad, presenta un ejemplo adecuado respecto de esos puntos de transición. Pero desde ese punto de vista se pasa por alto que también las transiciones que aquí aparecen como puramente cuantitativas tienen inmediatamente un carácter cualitativo en cuanto que se altera el punto de vista. (Para aducir un ejemplo muy trivial: piénsese en la potabilidad del agua, caso en el cual también alteraciones «cuantitativas» asumen en un determinado momento carácter cualitativo, etc.). Esta situación se aclara más examinando metódicamente el ejemplo tomado del *Capital* que aduce el

255 *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio], 40.

256 *Anti-Dühring*, 127.

mismo Engels. Se trata de la magnitud cuantitativa que es necesaria en un estadio determinado de la producción para que una suma de valores pueda convertirse en capital; en esa frontera, dice Marx,²⁵⁷ la cantidad muta en cualidad. Si comparamos esas dos series de posibles alteraciones cuantitativas y mutaciones en cualidad (el aumento o la disminución de aquella suma de valores y el aumento o la disminución de la jornada de trabajo), quedará claro que en el primer caso se trata meramente –según la expresión de Hegel– de una «línea nodal de las relaciones de medida», mientras que en el segundo caso *toda* alteración será por su esencia cualitativa, pues aunque su forma cuantitativa de manifestación sea impuesta al trabajador por su mundo circundante social, sin embargo, su esencia estriba para él precisamente en su estructura cualitativa. La forma dúplice de manifestación se debe evidentemente a que para el trabajador la jornada o el tiempo de trabajo no es sólo la forma objetiva de su mercancía vendida, la fuerza de trabajo (en este aspecto el problema es también para él el de un intercambio de equivalentes, o sea, una relación cuantitativa), sino que, al mismo tiempo, es la forma existencial determinante de su ser como sujeto, como hombre.

Pero con eso no quedan completamente superadas la inmediatez y su consecuencia metódica, la rígida contraposición de sujeto y objeto. El problema de la jornada de trabajo tiende sin duda –precisamente porque en este contexto la cosificación alcanza su punto culminante– a impulsar necesariamente el pensamiento proletario más allá de esa inmediatez. Pues, por una parte, el trabajador se encuentra de modo inmediato, en su ser social, *totalmente* del lado del objeto, se aparece a sí mismo en lo inmediato como objeto y no como actor del proceso social del trabajo. Pero, por otra parte, esa función de objeto no es ya en sí misma puramente inmediata. O sea: la transformación del trabajador en un mero objeto del proceso de producción es sin duda objetivamente producida por el tipo de la producción capitalista (a diferencia de lo que ocurría en la esclavitud y la servidumbre), por el hecho de que el trabajador se ve obligado a objetivar su fuerza de trabajo separándola de su personalidad total y a venderla como mercancía que le pertenece. Pero precisamente por la escisión que se produce así entre objetividad y subjetividad en el hombre que se

257 *Kapital* [Capital], I, 272-273.

objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de consciencia. En formas sociales anteriores, más espontáneas, el trabajo está determinado «inmediatamente como función de un miembro del organismo de la sociedad»;²⁵⁸ en la esclavitud y en la servidumbre las formas de dominio se presentan como «muelles inmediatos del proceso de producción», con lo que se hace imposible a los trabajadores, sumidos en esa conexión con toda su personalidad indivisa, llegar a consciencia de su situación social. En cambio, «el trabajo que se representa a sí mismo en el valor de cambio» está «presupuesto como trabajo del individuo aislado. Y se hace trabajo social por el hecho de que toma la forma de su contrario inmediato, la forma de la generalidad abstracta».

Aquí se manifiestan los momentos que dialectizan el ser social del trabajador y sus formas de consciencia, empujándolo así más allá de la mera inmediatez, de un modo ya más preciso y concreto. Ante todo, el trabajador no puede llegar a ser consciente de su ser social más que si es consciente de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato le inserta —como se ha mostrado— en el proceso de producción como puro y mero objeto. Al revelarse esa inmediatez como consecuencia de múltiples mediaciones, al empezar a quedar claro todo lo que presupone esa inmediatez, empiezan a descomponerse las formas fetichistas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía. Mientras siga siendo prácticamente incapaz de levantarse por encima de esa función de objeto, su consciencia será *la autoconsciencia de la mercancía*, o dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías.

Este añadirse la autoconsciencia a la estructura de la mercancía significa algo por principio y cualitativamente diverso de lo que suele entenderse por consciencia «acerca de» un objeto. No sólo porque se trata de una autoconsciencia. Pues ésta podría perfectamente seguir siendo —como ocurre en la psicología científica— consciencia «acerca de» un objeto, la cual se elige «casualmente» a sí misma por objeto sin alterar el tipo de relación entre consciencia y objeto ni, por lo tanto, el

258 *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], 10.

tipo del conocimiento conseguido. De lo que se sigue necesariamente que los criterios de la verdad de un conocimiento así producido tienen que ser los mismos que para el conocimiento de un objeto «extraño». Cuando un esclavo antiguo, por ejemplo, un instrumentum vocale, llega al conocimiento de su propio ser de esclavo, eso no significa un autoconocimiento en el sentido que ahora nos interesa: el esclavo no puede llegar más que al conocimiento de un objeto que «casualmente» resulta ser él mismo. Desde el punto de vista social objetivo no hay ninguna diferencia decisiva entre un esclavo «pensante» y un esclavo «inconsciente», como tampoco la hay entre la posibilidad que tiene un esclavo de llegar a ser consciente de su situación social y la posibilidad de conocimiento de la esclavitud que tiene un «hombre libre». La rígida duplicación epistemológica de sujeto y objeto y, con ella, la intangibilidad estructural del objeto conocido por parte del sujeto conocedor, se mantienen sin alterar.

Pero el autoconocimiento del trabajador como mercancía es, ya como conocimiento, algo práctico: Esto es: *ese conocimiento consume una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento*. El especial carácter objetivo del trabajo como mercancía, su «valor de uso» (su capacidad de suministrar plusvalía), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huellas en las categorías cuantitativas del trueque capitalista, se despierta en esa consciencia y por ella para llegar a ser *realidad social*. El especial carácter del trabajo como mercancía, que sin esa consciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa consciencia. Pero al manifestarse la objetividad específica de ese tipo de mercancía —que, bajo la cósmica cáscara es una relación entre hombres y bajo la costra cuantificadora es un núcleo vivo cualitativo— puede desenmascarse el carácter de fetiche de *toda mercancía*, fundado en el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo: en toda mercancía se revela entonces su núcleo, la relación entre hombres, como factor del desarrollo social.

Cierto que todo eso está sólo implícitamente contenido en la contraposición dialéctica de cantidad y cualidad que se nos ha presentado en la cuestión del tiempo o jornada de trabajo. La contraposición, con todas las determinaciones que de ella se siguen, no es sino el *comienzo* del complicado proceso de mediación cuya meta es el conocimiento de la sociedad como totalidad histórica. El método dialéctico se diferencia del pensamiento burgués no sólo porque es el único capaz

de conocimiento de la totalidad, sino, ante todo, por el hecho de que ese conocimiento no es posible sino sobre la base de una relación del todo a las partes por principio distinta de la que vale para el pensamiento atenido a las determinaciones de la reflexión. Dicho brevemente: la esencia del método dialéctico consiste —desde este punto de vista— en que cada momento captado con adecuación dialéctica contiene la totalidad entera, y en que a partir de cada momento hay que desarrollar todo el método.²⁵⁹ Se ha destacado a menudo —con cierta razón— que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-ser y el Devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos de ella).

Como es natural, de eso no se sigue que el desarrollo del todo en su plenitud de contenido sea superfluo. Al contrario. El programa de Hegel —la concepción de lo absoluto del objeto cognoscitivo de su filosofía como *resultado*— subsiste aún acrecentado para el nuevo objeto del conocimiento del marxismo, porque en el marxismo el proceso dialéctico y el desarrollo histórico se entienden como idénticos. La anterior observación metodológica indica sólo el hecho estructural de que el momento aislado no es un fragmento de un todo mecánico que fuera posible recomponer a partir de esas piezas (concepción de la cual se seguiría de nuevo la concepción del conocimiento como progreso indefinido), sino que ya en el momento singular se tiene la posibilidad de desarrollar a partir de él toda la plenitud de contenido

259 En este sentido escribe Marx a Engels (22-VI-1867): «Los señores economistas han pasado por alto hasta ahora lo más sencillo: 20 codos de hilo = una levita es sólo la base sin desarrollar de: 20 codos de hilo = 2 libras esterlinas; o sea, que *la forma más simple de la mercancía*, aquella en la cual su valor no se expresa todavía como proporción respecto de otras mercancías, sino sólo como *diferencia* respecto de ellas, y se expresa, por lo tanto, en su propia forma natural, contiene ya todo el *secreto de la / orina dineraria*, y, con ello e in nuce, *todas las formas burguesas del producto del trabajo*», *Briefwechsel* [Epistolario], III, 383. Cfr. al respecto el magistral análisis de la diferencia entre valor de cambio y precio en *Zur Kritik der pol. Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], en la que se expone que en esa diferencia «se concentran todas las tormentas que amenazan a la mercancía en el proceso real de circulación». 52 ss.

de la totalidad. Pero sólo si el momento se toma y mantiene como momento, o sea, como punto de transición hacia la totalidad; sólo si el movimiento más allá de la inmediatez, el movimiento que hace del momento realmente un momento del proceso dialéctico —pues el momento en sí no es más que una contradicción manifiesta de dos determinaciones de la reflexión— no cristaliza en reposo, en nueva inmediatez.

Esa reflexión nos devuelve a nuestro concreto punto de partida. En la determinación marxiana, antes aducida, del trabajo capitalista hemos encontrado la contraposición entre el individuo aislado y la generalidad abstracta en la cual se media para ese sujeto la relación de su trabajo con la sociedad. Y también a este propósito hay que volver a observar, como en toda forma inmediata y abstracta del ser, que la burguesía y el proletariado se encuentran en lo inmediato en situaciones análogas. Pero también aquí se aprecia que, mientras que la burguesía, por su situación de clase, queda presa en su inmediatez, el proletariado, por la específica dialéctica de su posición de clase, se ve empujado más allá de su inmediatez propia. La transformación de todos los objetos en mercancías, su cuantificación para dar en fetichistas valores de cambio, no es sólo un proceso intensivo que obra en ese sentido sobre toda forma de objetividad de la vida (como hemos podido comprobarlo a propósito del problema del tiempo de trabajo), sino que es al mismo tiempo, y de un modo indisoluble de lo anterior, la ampliación extensiva de esas formas al todo del ser social. Para el capitalista, este aspecto del proceso significa una intensificación de la cantidad de los objetos de su cálculo y de su especulación. En la medida en que el proceso torna para él el aspecto de un carácter cualitativo, este acento cualitativo recae en el sentido de una creciente intensificación de la racionalización, de la mecanización y cuantificación del mundo con que se enfrenta (diferencia entre el dominio del capital mercantil y el del capital industrial, capitalización de la agricultura, etc.). Así se abre la perspectiva —siempre, por lo demás interrumpida con violencia aquí y allá por catástrofes «irracionales»— de un progreso indefinido que lleve a una plena racionalización capitalista de todo el ser social.

En cambio, «ese mismo» proceso significa para el proletariado *su propia génesis como clase*. En ambos casos se tiene una mutación de la cantidad en cualidad. Basta con estudiar el desarrollo que va desde

la artesanía medieval, pasando por la cooperación simple, la manufactura, etcétera, hasta la fábrica moderna para apreciar; claramente la intensa presencia –también para la burguesía– de diferencias cualitativas como piedras miliare de esa ruta. El *sentido* de clase de esas transformaciones consiste, empero, para la burguesía, precisamente en la constante re-transformación del nuevo estadio cualitativo alcanzado en un nivel cuantificado de ulterior calculabilidad racional. En cambio el sentido de clase «del mismo» desarrollo consiste para el proletariado en la *superación de la dispersión* que así se consigue, en la llegada a consciencia del carácter social del trabajo, en la tendencia a concretar cada vez más y a superar la generalidad abstracta de la forma apariencial del principio social.

Con eso se hace comprensible el que sólo en el proletariado la conversión en mercancía del producto separado de la personalidad total del hombre llegue a ser consciencia revolucionaria de clase. Sin duda hemos mostrado en la primera sección que la estructura básica de la cosificación puede indicarse en todas las formas sociales del capitalismo moderno (burocracia). Pero esa estructura no aparece con toda claridad y en forma capaz de pasar a consciencia más que en la relación de trabajo del proletario. Ante todo, ocurre que su trabajo, ya en su mero e inmediato ser dado, tiene la forma nuda y abstracta de la mercancía, mientras que en los demás casos esa estructura se esconde tras una fachada de «trabajo intelectual», de «responsabilidad», etc. (y a veces bajo la fachada del «patriarcalismo»); y cuanto más profundamente penetra la cosificación en el «alma» del que vende su rendimiento como mercancía, tanto más engañosa es la ilusoria apariencia (periodismo). Esta ocultación objetiva de la forma de la mercancía tiene su correlato subjetivo en el hecho de que el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía, aunque anula a éste –mientras no se rebele conscientemente contra él– y atrofia y amputa su «alma», no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana anímica. Por eso el trabajador puede objetivarse plenamente en su interioridad contra esa existencia suya, mientras que el hombre cosificado en la burocracia, etc., se cosifica, se mecaniza y se convierte en mercancía en cada uno de sus órganos, en los que tendrían que ser portadores de su rebelión contra dicha cosificación. Hasta sus ideas, sus pensamientos, etc., se cosifican en

su ser cualitativo. «Mas es mucho más difícil», dice Hegel,²⁶⁰ «fluidificar los pensamientos cristalizados que la existencia sensible». Por último, esa corrupción toma también formas objetivas. Para el trabajador, su posición en el proceso de producción es, por una parte, algo definitivo, pero, por otra, esa posición presenta siempre en sí la forma inmediata del carácter de mercancía (la inseguridad de las cotidianas oscilaciones del mercado, etc.), mientras que en las demás formas se tiene la apariencia de una estabilidad (práctica del servicio burocrático, jubilaciones, etc.) y la posibilidad abstracta de un ascenso *individual* para integrarse en la clase dominante. Con ello se alimenta y promueve en esos casos una «consciencia estamental» muy adecuada para impedir eficazmente la formación de la consciencia de clase. La pura negatividad abstracta de la existencia del trabajador no es, pues, solamente la forma objetivamente más típica de manifestación de la cosificación, sino también —y precisamente por ello— *subjetivamente* el punto en el cual esa estructura puede alzarse a consciencia y perforarse de este modo en la práctica. «El trabajo», dice Marx,²⁶¹ «ha dejado de entrelazarse como determinación con el individuo en una particularidad»; basta con eliminar las falsas formas de manifestación de esa existencia en su inmediatez para que aparezca al proletariado su propia existencia como clase.

3

Precisamente en este punto, cuando más fácilmente podría parecer que todo este proceso fuera una simple consecuencia «según leyes» de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y uniformización del proceso de trabajo, de la nivelación de las condiciones de vida, importa mucho desvelar la engañosa apariencia que produce la unilateral acentuación de este aspecto de la cuestión. No hay duda de que lo aducido es *presupuesto imprescindible* del desarrollo del proletariado en clase; está claro que sin esos presupuestos el proletariado no habría llegado nunca a ser una clase, y que sin la constante intensificación de dichas condiciones

260 *Wk.* [Obras], II, 27.

261 *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], XL-XLI.

previas –intensificación que es fruto del mecanismo del desarrollo capitalista–, la clase obrera no habría conseguido nunca la importancia que hoy hace de ella, el factor decisivo del desarrollo de la humanidad. Pero no es contradictorio afirmar que tampoco en este caso se tiene una relación inmediata. Lo inmediato son –según las palabras, del *Manifiesto Comunista*– «esos trabajadores que tienen que venderse a trozos, que son una mercancía como cualquier otro artículo comercial». Y el problema no queda en absoluto aclarado de modo definitivo por el hecho de que esa mercancía tenga la posibilidad de llegar a consciencia de sí misma como mercancía. Pues, de acuerdo con su simple forma de manifestación, la consciencia inmediata de la mercancía es precisamente el aislamiento abstracto y la relación meramente abstracta –y trascendente a la consciencia– con los momentos que la constituyen socialmente. No voy a tratar aquí las cuestiones de la pugna entre los intereses individuales (inmediatos) y el interés de la clase, mediado y conseguido por la experiencia y el conocimiento, no voy a tratar la cuestión del choque entre los intereses inmediatos momentáneos y los intereses generales duraderos. Si se intenta dar a la consciencia de clase una forma existencial inmediata se cae inevitablemente en la mitología, se piensa en una enigmática consciencia genérica (tan misteriosa como los «Espíritus Nacionales» de Hegel) cuya relación con la consciencia del individuo y cuya acción en ésta son del todo incomprensibles y aún lo resultan más por la influencia de una psicología mecanicista y naturalista, con lo que al final aparece como demiurgo del movimiento.²⁶² Por otra parte, la consciencia de clase que nace y crece a partir del conocimiento de la situación común y de los comunes intereses no es tampoco, abstractamente tomada, cosa específica del proletariado. Lo peculiar y único de su situación consiste en que el rebasamiento de la inmediatez tiene en su caso una *intención de totalidad* social, con independencia de que ello ocurra con consciencia psicológica o, al principio, sin ella; y consiste también, consiguientemente y por su *sentido*, en que no se ve constreñida a detenerse a algún nivel relativamente alto de nueva inmediatez, sino

262 Así dice Marx, a propósito de la «especie» de Feuerbach –y toda concepción de este tipo se queda íntegramente al nivel de Feuerbach, y hasta a menudo por debajo de él– que ese concepto no puede entenderse más que «como mera generalidad interna y muda, que vincula la multiplicidad de individuos de un modo meramente *naturab*. VIª tesis.

que se encuentra en ininterrumpido movimiento hacia esa totalidad, o sea, en un proceso dialéctico de inmediateces constantemente superadas. Marx ha identificado muy tempranamente este aspecto de la conciencia de clase proletaria. En sus observaciones acerca de la rebelión de los tejedores silesios²⁶³ destaca como rasgo esencial de aquel movimiento su «carácter teórico y consciente». En la canción de los tejedores ve «una audaz consigna de lucha que ni siquiera habla del hogar, la fábrica o el distrito, sino que grita la contraposición del proletariado contra la sociedad de la propiedad privada de un modo categórico, tajante, violento y sin reservas». Y la acción misma muestra su «superior carácter» en el hecho de que «mientras todos los demás movimientos se dirigieron primero contra los amos de la industria, contra el enemigo visible, este movimiento se dirige al mismo tiempo contra el banquero, contra el enemigo oculto».

Sería subestimar la importancia metódica de esa concepción si no se viera en el comportamiento que —con razón o sin ella— Marx atribuye a los tejedores de Silesia más que su capacidad de incluir en las consideraciones que subyacían a su acción no sólo los motivos inmediatos, sino también los espacial o temporal y conceptualmente más lejanos. Pues eso puede observarse, aunque, por supuesto, en formas más o menos claras, en las acciones de casi todas las clases que han tenido importancia en la historia. Pero lo que importa es saber qué significa ese alejamiento de lo inmediatamente dado para la estructura de los objetos así tomados como motivos y destinatarios de la acción y para la conciencia que dirige ésta y para su relación con el ser. Y aquí se aprecia muy claramente la diferencia entre la posición de la burguesía y la del proletariado. Para el pensamiento burgués ese alejamiento significa —cuando se trata, como aquí, del problema de la acción— la inclusión, esencialmente, de objetos temporal y espacialmente lejanos en el cálculo racional. El movimiento mental consiste esencialmente

263 *Nachlass* [Póstumos], II, 54. Lo único importante para nosotros aquí es el aspecto metódico. La cuestión, planteada por Mehring (*ibid.*, 30), de hasta qué punto Marx ha sobrestimado la conciencia del levantamiento de los tejedores no nos interesa aquí. Desde el punto de vista del método; Marx ha caracterizado, también en este caso, plenamente la esencia del desarrollo de la conciencia de clase revolucionaria en el proletariado, y sus posteriores ideas (*Manifiesto*, 18 *Brumario*, etc.) acerca de la diferencia entre revolución burguesa y revolución proletaria se mueven totalmente en la dirección así incoada.

en tratar esos objetos como análogos a los próximos, es decir, en entenderlos como racionalizados, cuantificados; calculables. Pues la concepción de los fenómenos en la forma de «leyes naturales» de la sociedad caracteriza según Marx tanto el punto culminante cuando la «limitación insuperable» del pensamiento burgués. El cambio funcional que experimenta ese concepto de ley en el curso de la historia se debe a que originariamente fue el principio de la subversión de la realidad (feudal), mientras que luego, preservando su estructura de ley, se ha convertido en un principio de conservación de la realidad (burguesa). Pero ya el primer movimiento fue inconsciente, desde el punto de vista social. En cambio, para el proletariado el «alejamiento», ese rebasamiento de la inmediatez, significa *la transformación de la coseidad del objeto de la acción*. Los objetos espacio-temporalmente más próximos están a primera vista tan sometidos a esa transformación como los más lejanos. Pero pronto se pone de manifiesto que dicha transformación resulta en ellos más visible incluso, y más llamativa. Pues la esencia de la transformación estriba, por una parte, en la interacción práctica entre la consciencia en despertar y los objetos de los que surge y cuya consciencia es, y, por otra parte, en la fluidificación, en la conversión en proceso de esos objetos, que se entienden entonces como momentos del desarrollo social, o sea, como meros momentos del todo dialéctico. Y como su núcleo esencial más íntimo es práctico, ese movimiento parte necesariamente del punto de partida de la acción misma y abarca del modo más intenso y resuelto los objetos inmediatos de la acción, para poner en marcha con su total transformación estructural la transformación del todo extensivo.

Y es que el efecto de la categoría de totalidad se manifiesta mucho antes de que ella misma pueda iluminar cumplidamente toda la multiplicidad de los objetos. La categoría impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la consciencia, parece agotarse en la relación con objetos singulares, se encuentra esa intención de transformación del todo, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo. Lo que antes comprobábamos desde un punto de vista puramente metodológico acerca del método dialéctico —a saber, que sus momentos y elementos singulares llevan ya en sí la estructura del todo— se manifiesta ahora de una forma más concreta y claramente orientada a lo práctico. Como la esencia del desarrollo

histórico es objetivamente dialéctica, este tipo de captación de la transformación de la realidad puede observarse en cada cambio decisivo. Mucho antes de que los hombres pudieran tener ideas claras acerca de la caducidad de una determinada forma de economía y de las formas sociales, jurídicas, etc., vinculadas con ella, la contradicción manifiesta aparece claramente en los objetos de su acción cotidiana. El que, por ejemplo, la teoría de la tragedia, desde Aristóteles hasta los teóricos de la época de Corneille, así como su práctica, consideren a lo largo de la historia los conflictos de familia como la temática más adecuada para la tragedia, tiene por base —aparte de la ventaja técnica de la concentración de los acaecimientos así conseguida— el sentimiento de que las grandes transformaciones sociales se revelan en ese marco con una tangibilidad sensible y práctica que posibilita su clara configuración artística, mientras que la captación de su esencia, la concepción de sus fundamentos y de su importancia en el proceso total, es al mismo tiempo imposible subjetiva y objetivamente. Y así Esquilo²⁶⁴ o Shakespeare nos dan en sus cuadros de familia estampas tan impresionantes y veraces de las transformaciones sociales de su época que sólo ahora, con la ayuda del materialismo histórico, nos es posible acercarnos teóricamente a sus intuiciones.

La situación social del proletariado y, de acuerdo con ella; su punto de vista, rebasan el ejemplo aquí aducido de un modo cualitativa y decisivamente distinto. La peculiaridad del capitalismo consiste precisamente en que suprime todas las «barreras naturales» y transforma la totalidad de las relaciones entre los hombres en relaciones puramente sociales.²⁶⁵ El pensamiento burgués, puesto que, preso en las categorías fetichistas, hace cristalizar en coseidad rígida los efectos de esas relaciones entre los hombres, tiene por fuerza que retrasarse mentalmente respecto del desarrollo objetivo del proceso de superación de las «barreras naturales». Las categorías de la reflexión, abstractamente racionales, que son expresión objetiva inmediata de esta primera socialización real de toda la sociedad humana, se

264 Recuérdese el análisis de la *Orestíada* por Bachofen y su importancia para la historia del desarrollo de la sociedad. El hecho de que Bachofen, preso en lazos ideológicos, se contente con la correcta interpretación del drama y no sea capaz de ir más allá, prueba precisamente la verdad de las concepciones aquí desarrolladas.

265 Cfr. al respecto el análisis por Marx del ejército industrial de reserva y de la sobrepoblación. *Kapital* [Capital], I, 597 ss.

presentan al pensamiento burgués como algo último e insuperable. (Por eso el pensamiento burgués se encuentra siempre respecto de ellas en una actitud inmediata). Pero el proletariado se encuentra puesto en el foco de ese proceso de socialización. La transformación del trabajo en mercancía elimina todo lo «humano» de la existencia inmediata del trabajador, pero, por otra parte, ese mismo desarrollo extirpa crecientemente todo lo «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc., de las formas sociales, de modo que el hombre socializado puede descubrirse a sí mismo como núcleo de su objetividad extrahumana e incluso antihumana. Precisamente en esa objetivación, en esa racionalización y cosificación de todas las formas sociales se revela claramente por vez primera la estructura de la sociedad, hecha de relaciones entre los hombres.

Pero se muestra sólo si se tiene firmemente en cuenta que esas relaciones, según las palabras de Engels, están «vinculadas a cosas» y «aparecen como cosas»; sólo si no se olvida en ningún momento que esas relaciones humanas no son relaciones inmediatas de hombre a hombre, sino situaciones típicas en las cuales las leyes objetivas del proceso de producción median esas relaciones, situaciones en las cuales aquellas «leyes» se convierten necesariamente en formas de manifestación inmediata de las relaciones humanas. De ello se sigue, en primer lugar, que el hombre, como núcleo y fundamento de las relaciones cosificadas, no puede encontrarse sino en y por la superación de su inmediatez. O sea, que siempre hay que partir de esa inmediatez de las legalidades cosificadas. Y, en segundo lugar, que esas formas de manifestación no son en modo alguno meras formas intelectuales, sino formas objetivas de la actual sociedad burguesa. Así pues, su superación, si ha de ser una superación real, no puede ser un simple movimiento del pensamiento, sino que tiene que alzarse a su superación *práctica en cuanto formas de vida de la sociedad*. Todo conocimiento que no quiera pasar de ser conocimiento puro desembocará necesariamente en un nuevo reconocimiento que acepte esas formas. Pero —en tercer lugar— esa práctica no puede separarse del conocimiento. Sólo puede iniciarse una práctica en el sentido de la verdadera transformación de esas formas si no pretende ser más que un pensamiento conclusivo, hasta el final, la toma y facilitación de consciencia del movimiento que constituye la tendencia inmanente de

aquellas formas. «La dialéctica», dice Hegel,²⁶⁶ «es este rebasamiento *inmanente* en el cual la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presenta como lo que son, a saber, como su negación». El gran paso que da el marxismo, como punto de vista científico del proletariado, más allá de Hegel, consiste en ver las determinaciones de la reflexión no como un estadio «eterno» de la captación de la realidad en general, sino como la forma existencial y mental necesaria de la sociedad burguesa, de la cosificación del ser. Y del pensamiento, con lo cual descubre la dialéctica en la historia misma. Así, pues, la dialéctica no se traspone artificialmente a la historia, ni se ilustra con ejemplificaciones históricas (como tan a menudo hace Hegel), sino que se *descubre* en la historia misma y se hace consciente como su forma necesaria de manifestación en este determinado estadio del desarrollo.

En cuarto lugar: el portador de ese proceso de la consciencia es el proletariado. Al aparecer su consciencia como consecuencia inmanente de la dialéctica histórica, aparece ella misma de modo dialéctico. O sea: por una parte, esa consciencia no es sino la enunciación de lo históricamente necesario. El proletariado «no tiene ideales que realizar». Lo único que puede hacer la consciencia del proletariado, traspuesta a la práctica, es dar vida a lo que la dialéctica histórica pone al orden del día, y no ponerse «prácticamente» por encima del curso de la historia para imponerle meros deseos o conocimientos. Pues la consciencia del proletariado no es sino la contradicción, llegada a consciencia, del desarrollo social. Pero, por otra parte, no es en absoluto lo mismo una necesidad dialéctica que una necesidad mecánica causal. A continuación del paso últimamente aducido escribe Marx: la clase obrera «tiene sólo que *liberar* los elementos de la nueva sociedad [cursiva mía], los cuales se han desarrollado ya en el seno de la sociedad burguesa en descomposición». Algo *nuevo* tiene pues que añadirse a la mera contradicción, al producto automático según leyes del desarrollo capitalista: y ese elemento nuevo es la consciencia del proletariado que pasa a la acción. Pero al alzarse la mera contradicción a la condición de contradicción dialéctica consciente, al convertirse la toma de consciencia en *punto práctico de transición*, se manifiesta más concretamente la característica esencial de la dialéctica proletaria,

266 *Encyclopädie*, § 81.

ya varias veces indicada: como la consciencia no es en este caso consciencia acerca de un objeto separado, sino autoconsciencia del objeto, *el acto de la toma de consciencia transforma la forma objetiva de su objeto*.

Pues sólo en esa consciencia aflora claramente la profunda irracionalidad oculta tras los sistemas parciales racionalistas de la sociedad burguesa, para irrumpir sólo eruptiva, catastróficamente, pero, precisamente por ello, sin alterar la forma ni la vinculación de los objetos en la superficie. Esta situación también puede reconocerse del mejor modo considerando los más sencillos hechos de la vida cotidiana. El problema del tiempo de trabajo, que provisionalmente hemos considerado sólo desde el punto de vista del trabajador, sólo como momento en el cual nace su consciencia en cuanto consciencia de la mercancía (o sea, como consciencia del núcleo estructural de la sociedad burguesa), revela luego el problema fundamental de la lucha de clases en el momento en que esa consciencia, ya rebasada la mera inmediatez de la situación dada, se concentra en un punto: el problema del *poder*, el punto en el cual el fracaso, la dialectización de las «leyes eternas» de la economía capitalista, se ve obligada a poner en las manos del hombre activo y consciente la decisión acerca del destino del desarrollo social. Marx expone esto del siguiente modo²⁶⁷: «Como se ve, prescindiendo de límites muy elásticos, la naturaleza del tráfico mercantil, del intercambio de mercancías, no arroja por sí misma ninguna limitación de la jornada de trabajo, o sea, ninguna limitación del plustrabajo. El capitalista sostiene su derecho de comprador cuando intenta mantener la jornada de trabajo todo lo larga que sea posible, y hasta, si lo fuera, hacer de una jornada dos. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía comprada implica una limitación de su consumo por el comprador, y el trabajar afirma su derecho de vendedor cuando intenta limitar la jornada de trabajo a una determinada magnitud normal. Aquí se produce, pues, una antinomia, choque de derechos, ambos igualmente sancionados por la ley del intercambio de mercancías. Y lo que decide entre dos derechos iguales es la fuerza. De este modo la regulación de la jornada de trabajo se plantea en la historia de la producción capitalista como lucha por la limitación de esa jornada, como lucha entre el

267 *Kapital* [Capital], I, 196. Cfr. *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio]

capitalista total, o sea, la clase de los capitalistas, y el obrero total, o sea, la clase obrera». Pero también en este punto hay que subrayar que el poder que aparece aquí como forma concreta de la limitación irracional del racionalismo capitalista, del punto de intermitencia de sus leyes, es para la burguesía cosa completamente distinta que para el proletariado. Para la burguesía, el poder y la fuerza no son más que la continuación inmediata de su vida cotidiana: no significan ningún problema nuevo, pero precisamente por eso no es capaz la burguesía de resolver ni una sola de las contradicciones sociales que ella misma produce. Para el proletariado, en cambio, la actuación, la eficacia, la posibilidad y el alcance de la fuerza dependen del grado en el cual se haya superado la inmediatez de la existencia dada. Es cierto que la posibilidad de ese rebasamiento, o sea, la anchura y la profundidad de la consciencia misma, es un producto de la historia. Pero esa altura históricamente posible no se encuentra aquí en la continuación rectilínea de lo ingratamente dado (y de sus «leyes»), sino en la consciencia, conseguida a través de muchas mediaciones, acerca del todo de la sociedad, o sea, en la clara intención de realización de las tendencias dialécticas del desarrollo. Y la sede de las mediaciones no puede concluirse de un modo inmediatamente contemplativo, sino que tiene que orientarse hacia lo cualitativamente nuevo que brota de la contradicción dialéctica; tiene que ser un movimiento mediador desde el presente hacia el futuro.²⁶⁸

Pero esto a su vez presupone que el rígido ser cósmico de los objetos del apacer social se desvele como mera apariencia; que la dialéctica, la cual, mientras se trate de la transición de una «Cosa» a otra «Cosa» (o de un concepto estructuralmente cósmico a otro), representa una autocontradicción, un absurdo lógico, sea puesta a prueba con todos los objetos, o sea, que se pueda mostrar *las cosas como momentos disueltos en procesos*. Con esto volvemos a dar con la limitación de la dialéctica antigua, con el momento de distinción entre ella y la dialéctica histórico-materialista. (Hegel representa también en este contexto el momento de la transición metódica, o sea, que en él se encuentran elementos de ambas concepciones, en una mezcla no del todo

268 Cfr. lo dicho en los artículos «El cambio funcional del materialismo histórico» y «¿Qué es marxismo ortodoxo?» a propósito de la consciencia *post festum* de la burguesía.

aclarada metódicamente.) Pues la dialéctica eleática del movimiento revela sin duda las contradicciones subyacentes al movimiento como tal, pero no toca siquiera la cosa que se mueve. Ya se mueva o esté en reposo la flecha de la antinomia, el hecho es que siempre queda intacta en su coseidad de flecha, de cosa, en medio del torbellino dialéctico. Tal vez sea imposible, como dijo Heráclito, bañarse dos veces en el mismo río; pero como el eterno cambio no está él mismo en devenir, sino que es, o sea, que no produce nada cualitativamente nuevo, resulta ser un devenir sólo respecto del rígido ser de las *cosas individuales*. Tomada como doctrina del todo, la doctrina del cambio eterno resulta ser una doctrina del ser eterno, y tras el río que fluye se encuentra una esencialidad inmutable, aunque su esencia se exprese en el cambio ininterrumpido de las cosas singulares.²⁶⁹ En cambio, el proceso dialéctico tal como lo entiende Marx transforma en un proceso, en un río, las formas de la objetividad de los objetos mismos. Esta esencia transformadora de las formas objetivas aparece con toda claridad en el proceso de reproducción simple del capital, y manifiesta así su naturaleza transformadora revolucionaria. La mera «repetición o continuidad imprime al proceso caracteres completamente nuevos o disuelve más bien los caracteres aparentes de su realización singular». Pues «completamente aparte de toda acumulación, ya la mera continuidad del proceso de producción, o reproducción simple, transforma necesariamente todo capital, al cabo de períodos más o menos largos, en capital acumulado o plusvalía capitalizada. Si

269 Nos es imposible aquí un tratamiento detallado de esta cuestión, aunque precisamente de un estudio así podría desprenderse con claridad la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna, porque el concepto heracliteo de cosa, que se anula a sí mismo, tiene sin duda mucho parentesco con la estructura cosificadora del pensamiento moderno. Sólo tras mostrar eso podría verse claramente que la limitación del pensamiento antiguo, la incapacidad de entender dialécticamente el ser de su presente y, con ello, la historia, es la limitación de la sociedad antigua, tal como la ha mostrado Marx, a propósito de otros temas, pero con la misma finalidad metódica, en la Economía aristotélica. Es característico de la dialéctica de Hegel y de Lassalle lo mucho que han sobrestimado la «modernidad» de Heráclito. Pero lo único que puede afirmarse es que esa limitación «antigua» del pensamiento (la actitud en última instancia acrítica ante el condicionamiento histórico de las formas de que parte el pensamiento) ha sido también irremediable para la dialéctica de estos dos pensadores y se ha expresado en el carácter básico de su filosofía, un carácter contemplativo especulativo, no material y práctico.

al entrar en el proceso de producción era propiedad personalmente producida por el que lo aplica, antes o después se convierte en valor o materialización apropiada sin equivalente, trabajo ajeno no pagado, ya en forma de dinero, ya en otra». ²⁷⁰ Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas en procesos. Pero al aparecer así su ser como un devenir, ese devenir no es la abstracta precipitación de un fluir puramente general, no una *durée réelle* sin contenido, sino la producción y la reproducción ininterrumpidas de las relaciones que, desganadas de esa conexión y deformadas por las categorías de la reflexión, aparecen al pensamiento burgués como cosas. Sólo entonces se alza la consciencia del proletariado a autoconsciencia de la sociedad en su desarrollo histórico. Como consciencia de la mera situación y relación de mercancía, el proletariado no puede ser consciente de sí mismo más que como objeto del proceso económico. Pues la mercancía es producida, y también el trabajador como mercancía, como productor inmediato, es en el mejor de los casos un engranaje mecánico de ese mecanismo. Pero si la coseidad del capital se ha disuelto en un proceso ininterrumpido de producción y reproducción, puede haber ya consciencia de que el proletariado es el verdadero *sujeto* de ese proceso, aunque un sujeto encadenado y por el momento inconsciente. Así pues, en cuanto que se abandona la realidad dada ya lista, la realidad inmediata, se plantea la cuestión ²⁷¹: «Un obrero de una fábrica de algodón, ¿produce sólo algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para mandar sobre su trabajo con objeto de crear mediante él nuevos valores».

4

Pero con esto el problema de la realidad aparece bajo una luz completamente nueva. Cuando –dicho hegelianamente– el devenir

270 *Kapital* [Capital], I, 529, 532-533. También aquí se manifiesta el sentido, antes indicado, de la mutación de la cantidad en cualidad como característica de *todo momento singular*. Pues los momentos cuantificados no son puramente cuantitativos más que cuando se los considera en su aislamiento. Pero como momentos del flujo aparecen como transformaciones cualitativas de la estructura económica del capital.

271 *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital], 28.

se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa *que las tendencias de desarrollo de la historia tienen una realidad superior que los «hechos» de la mera empiria*. Es verdad, como ya se mostró en otro lugar,²⁷² que en la sociedad capitalista el pasado impera sobre el presente. Pero esto significa sólo que el proceso antagónico, no dirigido por ninguna consciencia, movido simplemente por su propia dinámica inmanente y ciega, se revela en todas sus formas inmediatas de manifestación como dominio del pasado sobre el presente, como dominio del capital sobre el trabajo; y que, por lo tanto, el pensamiento preso en el terreno de esa inmediatez tiene que aferrarse a las formas rígidas que en cada caso tomen los diversos estadios; y que ese pensamiento tiene que contemplar impotente las tendencias que a pesar de todo se actúan como poderes misteriosos; y que la acción coherente con ese pensamiento no será nunca capaz de dominar esas tendencias. Esa imagen de una rigidez fantasmal, que en realidad se encuentra ininterrumpidamente en movimiento, se resuelve en seguida con pleno sentido en cuanto que su rigidez se disuelve en el proceso cuya fuerza motora es el hombre. Y el que eso sea posible sólo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, o sea, que para la burguesía el tomar consciencia de esta cuestión equivaldría a un suicidio espiritual. Pero el hecho se basa también esencialmente en que las «leyes» de la rígida y cosificada realidad del capitalismo, bajo las cuales está obligada a vivir la burguesía, no pueden imponerse más que por encima de los aparentes portadores y agentes del capital. La tasa media de beneficio es el ejemplo metódico clásico de estas tendencias. Su relación con los diversos capitalistas individuales cuyas acciones determina como poder desconocido e incognoscible revela plenamente la estructura de la «astucia de la razón», aguda y profundamente descubierta por Hegel. El hecho de que las «pasiones» individuales por encima y a través de las cuales se imponen esas tendencias tomen la forma del cálculo más cuidadoso, exacto y precavido no altera en nada la situación; sino que hasta acentúa su esencia. Pues la apariencia de pleno racionalismo –dictada por la determinación clasista del ser social y,

272 Cfr. el artículo «El cambio funcional del materialismo histórico» y, por lo que hace a hecho y realidad, el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

por lo tanto, subjetivamente fundamentada— en todos los detalles muestra, aún más claramente, que el sentido del proceso total, que se impone a pesar de todo, es completamente inconcebible para ese racionalismo. Ni tampoco puede alterar en nada esa estructura básica el hecho de que no se trate con eso de un acaecer único y repentino, de una catástrofe, sino de una producción y reproducción ininterrumpidas de las mismas relaciones y situaciones, el hecho de que esos momentos de las tendencias en realización, convertidas ya en «hechos» empíricos, se inserten como datos cristalizados, aislados y cosificados en la red del cálculo racional; el hecho muestra simplemente lo mucho que este antagonismo dialéctico domina todos los fenómenos de la sociedad capitalista.

El aburguesamiento del pensamiento socialdemócrata se manifiesta del modo más craso en el abandono del método dialéctico. Ya en la polémica provocada por Bernstein quedó claro que el oportunismo tiene que situarse siempre en el «terreno de los hechos» para poder ignorar las tendencias del desarrollo²⁷³ o para rebajarlas a un deber-ser ético-subjetivo. Todos los equívocos que afectan a la discusión acerca de la acumulación pueden también reducirse metódicamente a esta situación. Rosa Luxemburg, como auténtica pensadora dialéctica, ha percibido como tendencia del desarrollo la imposibilidad de una sociedad puramente capitalista. La ha entendido como tendencia que acarrea una determinación decisiva de las acciones de los hombres, aunque sin consciencia de éstos, mucho antes de convertirse ella misma en «hecho». La imposibilidad económica de la acumulación en una sociedad capitalista pura no se manifiesta, pues, en el hecho de que con la expropiación del último productor no-capitalista el capitalismo «termine», sino en acciones que impone a la clase capitalista la aproximación de esa situación, empíricamente todavía lejana: por ejemplo, en la febril colonización, en la pugna por los territorios de materias primas y de mercado, en el imperialismo y en la guerra mundial, etc. Pues la realización de una tendencia dialéctica del desarrollo no es un progreso indefinido que se aproxime a su meta por incrementos cuantitativos paulatinos. Las tendencias del desarrollo de la sociedad

273 Cfr. la discusión acerca de la desaparición o el aumento numérico de las empresas de dimensiones medias. Rosa Luxemburg, *Soziale Reform oder Revolution?* [¿Reforma social o revolución?], 11, 66.

se expresan más bien en una ininterrumpida *transformación cualitativa* de la estructura de la sociedad (de la composición de las clases, de sus correlaciones de fuerza, etc.). Al intentar la clase actualmente dominante imponerse a esas transformaciones por el único procedimiento de que dispone, y al parecer efectivamente dominar los «hechos» en el detalle, ella misma acelera, con su ciega e inconsciente ejecución de lo que en su situación le parece necesario la actualización de las tendencias cuyo sentido es la ruina de su dominio.

Marx ha puesto innumerables veces en el primer término de sus consideraciones esa diferencia real entre el «hecho» y la tendencia. Pues ya el pensamiento metodológico fundamental de su obra principal es la retrasmformación de los objetos económicos, dados como cosas, en relaciones concretas procesuales y cambiantes entre los hombres: y esta idea se basa en aquella otra. Pero de ello se sigue, además, que la prioridad metódica, la posición (originaria o derivada) en el sistema se atribuye a las diversas formas de la estructura económica de la sociedad según la distancia a que se encuentren de ese momento de la retrasmformabilidad. En eso se basa la prioridad del capital industrial respecto del mercantil, en forma dineraria o no, etc. Y esa prioridad se manifiesta históricamente en el hecho de que las formas derivadas del capital, las formas que no determinan por sí mismas el proceso de producción, no son capaces de ejercer en el desarrollo más que una función negativa, disolutoria de las formas de producción originarias, mientras que «el adónde de ese proceso de disolución, o sea, los nuevos modos de producción que se pondrán en el lugar de los antiguos, no depende del comercio, sino del carácter del viejo modo de producción mismo».²⁷⁴ Por otra parte, y en lo puramente metodológico, se aprecia que esas formas no están determinadas en su «legalidad» más que por los movimientos, empíricamente «casuales», de la demanda y la oferta, y que en ellas no se expresa ninguna tendencia social general. «La concurrencia no determina aquí desviaciones respecto de la ley, sino que no hay más ley de la distribución que la dictada por la concurrencia misma», dice Marx²⁷⁵ a propósito del interés. En esta doctrina de la realidad,

274 *Kapital* [Capital], III, I, 316.

275 *Ibid.*, 341. La tasa del interés en el mercado está «dada como magnitud fija, como el precio de mercado de las mercancías», y a ella se contraponen explícita-

que considera las tendencias que se imponen en el conjunto del desarrollo «más reales» que los hechos empíricos, asume su forma propia, concreta y científica la contraposición que hemos subrayado ya al tratar cuestiones sueltas del marxismo (objetivo y movimiento, evolución y revolución, etc.). Pues sólo este planteamiento permite estudiar el concepto de «hecho» de un modo realmente concreto, o sea, desde el punto de vista del *fundamento social* de su origen y de su subsistencia. Ya en otro lugar hemos indicado²⁷⁶ el sentido en el cual debe proceder una investigación así, aunque sólo lo hemos hecho desde el punto de vista de la relación entre los «hechos» y la totalidad concreta a la que pertenecen y en la que se hacen finalmente «reales». Pero ahora queda completamente claro que aquel desarrollo social y su expresión intelectual, que constituyen —uno y, otra— «hechos» a partir de la realidad originariamente, espontáneamente indivisa, aunque sin duda ofrecen la posibilidad de someter la naturaleza al hombre, tienen sin embargo que servir al mismo para esconder el carácter histórico, social, de esos hechos, la circunstancia de que su esencia descansa en relaciones entre los hombres, con lo que de este modo «producen poderes extraños y fantasmales que se yerguen frente a ellos».²⁷⁷ Pues la orientación cristalizadora del pensamiento cosificado se expresa aún más claramente en el «hecho» que en la «ley» que ordena los hechos. En efecto: mientras que en las «leyes» puede aún descubrirse un resto de actividad humana, aunque manifiesta en una subjetividad falsa y cosificada, en el «hecho» la esencia del desarrollo capitalista, extrañado a los hombres, rígido, convertida en cosa impenetrable, cristaliza de una forma que convierte esa cristalización y esa extrañación en el fundamento obvio de la realidad y de la concepción del mundo, sustraído a toda duda. Comparado con la rigidez de esos «hechos», todo movimiento parece pasar al lado de ellos sin afectarlos, toda tendencia hacia su transformación parece un mero principio subjetivo (deseo, juicio de valor, deber-ser). Por lo tanto, sólo cuando se rompe esa prioridad de los «hechos», sólo

mente la tasa general de beneficio entendida como tendencia. *Ibid.*, 351. Precisamente con eso se llega al punto de principio en que el pensamiento marxista se separa del burgués.

276 Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?»

277 *Ursprung der Familie* [Engels, El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 183.

al reconocerse el *carácter procesual de todo fenómeno*, puede entenderse que incluso lo que suele llamarse «hechos» consta de procesos. Pues sólo entonces resulta comprensible que los hechos no son más que partes, momentos del proceso total que se han desprendido, aislado artificialmente y artificialmente consolidado. Con lo cual se comprende, al mismo tiempo, por qué el proceso total, en el cual se impone *sin falsificar* la esencia procesual y cuya esencia misma no está enturbiada por ninguna cósmica cristalización, representa frente a los hechos la realidad auténtica y superior. Por supuesto que con eso se entiende también por qué el cosificado pensamiento burgués tiene que hacer de aquellos «hechos» su supremo fetiche teórico y práctico. Esta fosilizada factualidad, en la cual todo cristaliza en «magnitud fija»²⁷⁸ y la realidad inmediatamente dada se encuentra en plena y absurda inmutabilidad, hace de la comprensión de la misma realidad inmediata una imposibilidad de método.

En esas formas, pues, la cosificación alcanza su mayor agudización; llegada a este punto ya no remite siquiera a más allá de sí misma; su dialéctica no es ya mediada más que por las formas de producción inmediatas. Pero con eso se agudiza también la contradicción ante el ser inmediato, el pensamiento por categorías de la reflexión que corresponde a ese ser inmediato y la realidad social viva. Pues, por una parte, esas formas (el interés, etc.) se presentan al pensamiento capitalista como las propiamente originarias, como las que determinan las demás formas de la producción y son modelos de éstas, mientras que, por otra parte, toda importante inflexión del proceso de producción tiene por fuerza que revelar prácticamente que esa interpretación invierte totalmente la arquitectónica verdadera, categorial, de la estructura económica del capitalismo. El pensamiento burgués se queda ante esas formas inmediatas tomadas como originarias, e intenta, precisamente a partir de ellas, abrirse camino hacia la comprensión de la economía, ignorando que con ello no hace más que dar expresión intelectual a su incapacidad de entender sus propios fundamentos sociales. En cambio, en este punto se le abre al proletariado la perspectiva de una penetración intelectual completa en las formas de la cosificación, porque, partiendo de la forma dialécticamente más clara (la relación

278
274.

Cfr. las observaciones de Marx acerca de Bentham. *Kap.* [Capital], I, 573-574.

inmediata entre trabajo y capital), puede referir a ella las formas más alejadas del proceso de producción e incluirlas así y entenderlas en la totalidad dialéctica.²⁷⁹

5

De este modo se hace el hombre medida de todas las cosas (sociales). El problema de método de la economía —la disolución de las formas cósmicas fetichistas en procesos que se realizan entre hombres y se objetivan en relaciones concretas entre ellos, la deducción de las formas irresolublemente fetichistas a partir de las formas primarias de relaciones humanas— procura al mismo tiempo el fundamento categorial y el histórico. Pues desde el punto de vista categorial, la estructura del mundo humano se presenta ahora como un sistema de formas relacionales en cambio dinámico y en las cuales se desarrolla el proceso de enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.). La estructura y la jerarquía de las categorías indican por lo tanto el grado de claridad de la consciencia del hombre acerca de los fundamentos de su existencia en esas relaciones, o sea, su consciencia de sí mismo. Esa estructura y esa jerarquía son empero, al mismo tiempo, el objeto central de la historia. La historia no se presenta ya como un acaecer enigmático que se realiza *en* el hombre y *en* las cosas desde fuera de ellos y que tiene que explicarse por la intervención de poderes trascendentes o recibir sentido por referencia a valores trascendentes a la historia. La historia es más bien, por una parte, el producto —inconsciente hasta ahora, por supuesto— de la actividad de los hombres mismos, y, por otra, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres). Así pues, y como se indicó ya antes, aunque la estructura categorial de un estadio social no es inmediatamente histórica —es decir, aunque la sucesión histórica empírica de la génesis real de una determinada forma de existencia o de pensamiento no basta en modo alguno para explicarla o comprenderla— sin embargo, o, por mejor decir, a causa de eso, cada uno de tales sistemas categoriales

279 En el *Capital*, III, II, 362 ss., se encuentra un hermoso desarrollo de esa sucesión.

caracteriza en su totalidad un determinado estadio del desarrollo de la sociedad total. Y esta historia consiste precisamente en que toda fijación se degrada a mera apariencia: *la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre*. La imposibilidad de entender la esencia de esas formas singulares basándose sólo en su sucesión histórica empírica no se debe, pues, a que esas formas sean trascendentes a la historia, como piensa y tiene que pensarlo la concepción burguesa, que las entiende según las aisladoras determinaciones de la reflexión, como «hechos» aislados, sino que esas formas singulares no se encuentran inmediatamente vinculadas unas con otras ni por la yuxtaposición de la simultaneidad histórica ni por la sucesión de la serie histórica. Su vinculación está más bien mediada por su recíproca posición y función en la totalidad, de modo que la recusación de esa explicabilidad «puramente histórica» de los fenómenos singulares sirve sólo para hacer más claramente consciente la historia como ciencia universal. Al mismo tiempo que la vinculación de los fenómenos singulares se convierte en problema de las categorías, ese mismo proceso dialéctico transforma todo problema de categorías en un problema histórico. Pero precisamente en un problema de la historia universal, la cual aparece entonces —más claramente que en nuestras iniciales consideraciones polémicas— al mismo tiempo como problema metódico y como problema del conocimiento del presente.

Sólo desde este punto de vista se hace realmente la historia del hombre. Pues en ella no aparece ya nada que no pueda referirse, como último fundamento del sentido y de la explicación, al hombre mismo, a las relaciones entre los hombres. Por esa inflexión que se propuso dar a la filosofía ha tenido Feuerbach una influencia tan decisiva en la génesis del materialismo histórico. Pero su transformación de la filosofía en una «antropología» ha hecho cristalizar el hombre en una objetividad fija, y, con ello, ha eliminado la dialéctica y la historia. Aquí se encuentra el gran peligro de todo «humanismo», de todo punto de vista antropológico.²⁸⁰ Pues si el hombre se entiende como medida de todas las cosas, si con ayuda de ese punto de partida se pretende superar toda trascendencia, pero sin medir al mismo tiempo el hombre con esa medida o —por decirlo más exactamente— sin dialectizar

también el hombre, entonces ese hombre absolutamente concebido se pone en el lugar de las fuerzas trascendentes que estaba llamado a explicar, disolver y sustituir metodológicamente. En el lugar de la metafísica dogmática aparece ahora —en el mejor de los casos— un relativismo no menos dogmático.

Ese dogmatismo nace porque a ese hombre no dialectizado corresponde una realidad objetiva también sin dialectizar. Por eso el relativismo se mueve en un mundo esencialmente quieto, y como no puede tomar consciencia de esa inmovilidad del mundo ni de la rigidez de su propio punto de vista, el relativismo recae inevitablemente en el punto de vista dogmático de aquellos pensadores que intentaron explicar el mundo partiendo de presupuestos que ellos mismos no habían identificado ni hecho conscientes, sino que habían acogido sin crítica. Pues hay una diferencia decisiva entre que se relativice la verdad respecto del individuo o la especie, etc., en un mundo en última instancia inmóvil (aunque la inmovilidad se enmascare tras un pseudomovimiento como el «eterno retorno de lo igual» o una sucesión según «leyes» biológico-morfológicas de períodos de crecimiento) o bien que *la función y la significación históricas concretas* de las diversas «verdades» se revelen en el proceso histórico único y concretamente entendido: Sólo en el primer caso puede hablarse propiamente de relativismo; pero entonces será inevitablemente dogmático. Pues sólo tiene pleno sentido lógico hablar de relativismo cuando se admite un «absoluto» como tal. La debilidad y la ambigüedad de los «pensadores audaces» del tipo de Nietzsche o de Spengler consiste precisamente en que su relativismo no elimina lo absoluto del mundo sino en apariencia. Pues el punto que en esos sistemas corresponde lógico-metodológicamente a la cesación del pseudomovimiento es precisamente el «dugar sistemático» de lo absoluto. Lo absoluto no es más que la fijación mental, la formulación mitológica positiva de la incapacidad del pensamiento para entender concretamente la realidad como proceso histórico. Como los relativistas no disuelven sino aparentemente el mundo en movimiento, tampoco eliminan sino aparentemente lo absoluto de sus sistemas. Todo relativismo «biológico», etc., que hace de este modo de la limitación que ha comprobado una barrera «eterna», reintroduce precisamente con esa concepción del relativismo lo absoluto, el principio «atemporal» del pensamiento. Y ello con independencia de sus intenciones conscientes. Y mientras lo

absoluto permanezca en el sistema (aunque sea inconscientemente), tiene que seguir siendo el principio lógicamente más fuerte frente a los intentos de relativización. Pues él representa el principio supremo del pensamiento alcanzable sobre una base no dialéctica, en el mundo del set de las cosas rígidas y en el mundo del logos de los conceptos rígidos. De modo que *en este punto* Sócrates había de tener por fuerza razón frente a los sofistas, y el logicismo y la axiología han de tenerla frente al pragmatismo, el relativismo, etc., siempre que los problemas se consideren desde el punto de vista *lógico-metodológico*.

Pues esos relativistas se limitan a cristalizar la actual limitación histórico-social de la concepción del mundo que tienen los hombres en la forma de una limitación «eterna» de naturaleza biológica, pragmática, etc. De este modo no pasan de ser un *fenómeno decadente* —expreso en las formas de la duda, la desesperación, etc.— del racionalismo o de la religiosidad de aquellos a los que dubitativamente se contraponen. Y por eso son también —a veces— un *síntoma* histórico nada despreciable del hecho de que el ser social del que nació el racionalismo, etc., por ellos «combatido» se ha hecho ya íntimamente problemático. Pero sólo tienen importancia en esa condición de síntomas. Los valores realmente espirituales han sido siempre representados, frente a y contra ellos, por la cultura que ellos combaten, por la cultura de la clase sin quebrar.

La dialéctica histórica produce, por último, aquí una situación radicalmente nueva. No sólo porque en ella se relativicen las mismas barreras o limitaciones —o, por mejor decir, no sólo porque esas barreras se hagan fluidas—, y no sólo porque todas aquellas formas entitativas cuya contrapartida intelectual es lo absoluto en sus varias formas se entiendan disueltas en procesos y como concretos fenómenos históricos, de tal modo que lo absoluto, más que abstractamente negado, es conceptualizado en su *concreta configuración histórica, como momento del proceso mismo*, sino también porque el proceso histórico, en su unidad, en su avance dialéctico y en sus retrocesos dialécticos, es una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del *autoconocimiento (social) del hombre*. La «relativización» de la verdad significa en el hegelianismo que el momento superior es siempre la verdad del momento sistemáticamente inferior. Con eso no se destruye la «objetividad» de la verdad en los niveles más limitados o inferiores, sino que la verdad de éstos cobra, simplemente, un sentido nuevo al articularse en una

totalidad más concreta y más amplia. Y cuando en el pensamiento de Marx la dialéctica llega a ser esencia del proceso histórico mismo, ese movimiento mental se presenta sólo como parte del movimiento total de la historia. La historia se hace historia de las formas de objetividad que configuran el mundo circundante y el mundo interno del hombre, el mundo que él se esfuerza por dominar intelectualmente, prácticamente, artísticamente, etc. (Mientras que el relativismo trabaja siempre con formas de objetividad rígidas e inmutables). La verdad —que en el período de la «prehistoria de la humanidad», de la lucha de las clases, no puede tener más función que la de fijar, de acuerdo con las exigencias del dominio del mundo circundante y las exigencias de la lucha, las varias posiciones posibles respecto de un mundo que en lo esencial no es comprendido—, la verdad, pues, que en esta situación no puede tener sino una «objetividad» respecto del punto de vista de las diversas clases y de las formas de objetividad coordinadas con él, consigue en cambio un aspecto completamente nuevo en cuanto que la humanidad percibe claramente su fundamento vital y lo *transforma* coherentemente. Cuando se consigue la unificación de teoría y práctica, la posibilidad de transformación de la sociedad, lo absoluto y su contrapolo «relativista» han agotado su función histórica al mismo tiempo. Pues a consecuencia de la penetración práctica y de la transformación real de aquel fundamento vital desaparece al mismo tiempo la realidad cuya expresión intelectual han sido análogamente lo absoluto y lo relativo.

Este proceso *empieza* con la llegada a conciencia del punto de vista proletario de clase. Por eso la denominación de «relativismo» es muy confusoria cuando se aplica al materialismo histórico. Pues precisamente el punto de partida aparentemente común al relativismo y al materialismo histórico —el hombre como medida de todas las cosas— significa para uno y otro cosas cualitativamente distintas y hasta contrapuestas. Y el comienzo de una antropología materialista» en el pensamiento de Feuerbach no es precisamente más que un comienzo, que ha permitido ulteriores elaboraciones en sí plenamente diversas. Marx ha llevado hasta el final, radicalmente, la inflexión de Feuerbach. En este punto se orienta muy enérgicamente contra Hegel²⁸¹: «Hegel hace del hombre el hombre de la autoconsciencia, en vez de hacer

281 *Nachlass* [Póstumos], II, 304.

de la autoconsciencia la autoconsciencia del hombre, del hombre real que, por tanto, vive en un mundo real objetivo y está condicionado por él». Pero, al mismo tiempo —y ello aún en el período en que más intensamente estaba influido por Feuerbach—, Marx entiende el hombre histórica y dialécticamente. Ambas cosas en un sentido dúplice. En primer lugar, en el sentido de que Marx no habla nunca del hombre sin más, del hombre abstractamente absolutizado, sino que siempre lo piensa como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. Esta tiene que explicarse a partir de él, pero sólo cuando el hombre mismo se ha insertado en esa totalidad concreta y se ha elevado así a la condición de una concreción verdadera. Y, en segundo lugar, porque el hombre mismo, como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico subyacente a ésta, contribuye decisivamente al proceso dialéctico. Esto es (por aplicar inicialmente al hombre la abstracta categoría inicial de la dialéctica): *porque el hombre es y al mismo tiempo no es*. La religión, dice Marx,²⁸² «es la realización fantástica de la esencia humana, *porque aquí la esencia humana no posee ninguna verdadera realidad*». Y como este hombre que no es se convierte en medida de todas las cosas, en verdadero demiurgo de la historia, su no-ser tiene que producir en seguida la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente, la forma en la cual el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación de su ser se concreta, pues en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que aparece claramente, medida con el patrón humano, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción de sus abstractas categorías de la reflexión. Así dice Marx, programáticamente, a continuación de la aducida crítica de la doctrina hegeliana de la consciencia: «Hay... que mostrar cómo el estado, la propiedad privada, etc., convierten a los hombres en abstracciones, o son productos del hombre abstracto, y no realidad de los hombres concretos individuales». Esta concepción del no-ser abstracto del hombre ha seguido siendo la concepción básica del Marx maduro, como lo muestran las conocidas y muy citadas palabras del prólogo a la *Crítica de la Economía Política* en las que se describe la sociedad burguesa como última forma de manifestación de la «prehistoria de la sociedad humana».

282

Nachlass [Póstumos], I, 384. *Cursiva mía*.

En este punto el «humanismo» de Marx se separa del modo más categórico de todas las demás tendencias que a primera vista le son análogas. Pues lo antihumano, la esencia del capitalismo que viola y extirpa todo lo humano, ha sido reconocida y descrita varias veces también por otros pensadores. Me limito a remitir a *Past and Present* de Carlyle, comentado por el joven Engels aprobatoriamente por lo que hace a sus partes descriptivas, y hasta entusiásticamente por lo que hace a algunas páginas. Pero cuando —como en el caso de Carlyle— se expone, por una parte, la imposibilidad del ser-hombre en la sociedad burguesa como mero hecho atemporal, mientras que, por otra, se contrapone a ese no-ser del hombre, de modo inmediato o, lo que es lo mismo, mediado metafísico-mitológicamente, un hombre existente —en el pasado, en el futuro o en la forma del deber-ser, que todo es aquí lo mismo—, se llega sólo a un planteamiento oscuro, y no, en modo alguno, a indicar la vía de la solución. Esta no puede encontrarse más que si los dos momentos se captan en su indisoluble vinculación dialéctica, tal como se presentan en el proceso real y concreto de desarrollo del capitalismo; o sea, sólo si la adecuada aplicación de las categorías dialécticas al hombre como medida de todas las cosas es al mismo tiempo la descripción completa de la estructura económica de la sociedad burguesa, el conocimiento recto del presente. De no ser así, la descripción —por acertada que pueda ser en los detalles— sucumbirá al dilema del empirismo y el utopismo, del voluntarismo y el fatalismo, etc. En el mejor de los casos se detendrá en una cruda facticidad, o dirigirá en otro caso al desarrollo histórico exigencias ajenas a la marcha inmanente de éste y, por lo tanto, meramente subjetivas y arbitrarias.

Ese es el destino de todos aquellos planteamientos, sin excepción, que, partiendo conscientemente del hombre, han aspirado a una solución teórica de sus problemas existenciales y, prácticamente, a una salvación respecto de esos problemas. En todos los intentos del tipo del cristianismo evangélico puede observarse esa duplicidad. La realidad empírica queda intacta en su existir y su ser sociales. Ya ocurra esto en la forma del «dad al César lo que es del César», o en la de la lutería santificación de lo existente, o en el tolstoiano «no resistirse al mal», el resultado es siempre estructuralmente el mismo. Pues desde este punto de vista es del todo indiferente el acento emocional o la valoración metafísico-religiosa con los cuales aparezcan insuperables

la existencia y el ser sociales del hombre. Lo importante es que la forma fenoménica de ese ser y esa existencia aparece en cualquier caso como intangiblemente fijada para y por el hombre, y que esa intangibilidad se formula como mandamiento ético. La contrapartida utópica de esa doctrina del ser no consiste sólo en la superación de esa realidad empírica por obra de Dios, en el apocalipsis —que puede no darse siquiera, como en el caso de Tolstoi, sin alterar esencialmente la situación—, sino también en la concepción utópica del hombre como «santo» que ha de consumir la superación interna de la realidad externa de este modo insuperable. Una concepción así, mientras se mantenga en su burda formulación originaria, se destruye a sí misma en cuanto solución «humanista» del problema de la humanidad: se ve obligada a negar el ser-hombre a la gran mayoría de los hombres, y a excluirla de la «salvación» en la cual la vida del hombre consigue el sentido que le es inaccesible en lo empírico y el hombre llega a ser realmente hombre. Pero así —aunque sea con los acentos cambiados, con los criterios de valor invertidos y con una subversión de la composición clasista— esa concepción reproduce la inhumanidad de la sociedad de clases en un plano metafísico-religioso, en el más allá, en la eternidad. Y toda mitigación de esas exigencias utópicas significa una adaptación a la sociedad existente en cada caso, como lo muestra la más elemental consideración histórica de cualquier orden monástico, desde la comunidad de los «santos», por ejemplo, hasta la actual situación de las iglesias como factor de fuerza económico-política al lado de las clases dominantes.

Pero tampoco el utopismo «revolucionario» de esas concepciones puede rebasar aquella limitación intrínseca del «humanismo» adialéctico. Pues también los anabaptistas y demás sectas análogas han persistido en la duplicidad comentada. Esas sectas han dejado, por una parte, sin tocar la existencia empírica dada de los hombres en su estructura objetiva (comunismo del mero consumo), y, por otra parte, esperan que la transformación de la realidad por ellas postulada proceda a partir del despertar de la interioridad del hombre, la cual sería independiente de su ser históricamente concreto, estaría completa desde toda la eternidad y tendría sólo que despertarse a la vida, acaso por medio de la trascendente intervención de la divinidad. También las sectas revolucionarias, pues, parten de una empiricidad estructuralmente inmutable y del hombre como ya existente. Se entiende fácilmente

que eso es consecuencia de su situación histórica, pero estudiar esta circunstancia no corresponde al presente planteamiento. Valía la pena decidir simplemente porque no es en modo alguno casual que precisamente la religiosidad de las sectas revolucionarias haya sido la que ha suministrado la ideología adecuada para el capitalismo en sus formas más puras (el inglés y el norteamericano). Pues esa vinculación de una interioridad purificada hasta la máxima abstracción, liberada de todo rasgo de «criatura», con una filosofía trascendente de la historia corresponde efectivamente a la estructura ideológica básica del capitalismo. Podría incluso decirse que la vinculación calvinista —también revolucionaria— de la ética individual del triunfo (la ascética intramundana) con la trascendencia completa de los poderes objetivos del movimiento del mundo y la configuración material del destino del hombre (Deus absconditus y predestinación), representa mitológicamente pero con pureza de laboratorio, la estructura burguesa, de cosa-en-sí, de la consciencia cosificada.²⁸³ En las sectas revolucionarias activas puede ocurrir que la actividad de un Münzer, por ejemplo, esconda a primera vista la duplicidad, existente e insuperable, y la heterogénea mezcla sin fraguar de empirismo y utopismo. Pero si se consideran las cosas atentamente y se estudia con detalle el *concreto efecto* de la fundamentación utópico-religiosa de la doctrina en sus consecuencias prácticas en la actividad de Münzer, se descubrirá entre ambas el mismo «espacio oscuro y vacío», el mismo «hiatus irrationalis» que se encuentra por todas partes cuando una utopía subjetiva y, por lo tanto, dialéctica se enfrenta inmediatamente con la realidad histórica con la intención de influir en ésta y trasformarla. Las acciones reales aparecen entonces —precisamente, en su sentido objetivo revolucionario— casi completamente independientes de la utopía religiosa; ésta no consigue dirigir las realmente ni ofrecerles finalidades concretas o medios de realización concretos. Por eso

283 Cfr. los ensayos de Max Weber en el vol. I de su *Sociología de la religión*, para la estimación de cuyo material fáctico es del todo indiferente el que se coincida o no con su interpretación causal. Acerca de la conexión entre capitalismo y calvinismo, cfr. también las observaciones de Engels «Über historischen Materialismus» [Sobre el materialismo histórico], *Neue Zeit*, XI, I, 43. Esta estructura de ser y ética se mantiene aún en el sistema de Kant. Cfr. el paso de la *Crítica de la razón práctica*, 120, que parece eco de la ética calvinista de la ganancia al estilo de Franklin. El análisis de la profundidad de este parentesco nos alejarla demasiado de nuestro tema.

cuando Ernst Bloch²⁸⁴ cree descubrir en esa vinculación de lo religioso con el elemento revolucionario económico social una vía de profundización del materialismo histórico «meramente económico», está pasando por alto que su profundización marra precisamente la profundidad real del materialismo histórico. Al concebir él también lo económico como coseidad objetiva a la que hay que contraponer lo anímico, la interioridad, etc., Bloch ignora que precisamente la revolución social real no puede ser sino la transformación de la vida concreta y real de los hombres, y que lo que suele llamarse economía no es más que el sistema de las formas de objetividad de esa vida real. Las sectas revolucionarias tenían que ignorar esta cuestión porque dicha transformación de la vida, e incluso este planteamiento problemático, eran cosas objetivamente imposibles en su situación histórica. Y no tiene sentido interpretar como profundización ésa su debilidad, ésa su incapacidad de descubrir el punto arquímedico de la transformación de la realidad, la constricción en que estaban de aferrarse a cosas situadas por encima de dicho punto o por debajo de él.

El individuo no puede ser nunca medida de todas las cosas, porque el individuo se enfrenta necesariamente con la realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas que encuentra ya dadas e inmutables y respecto de las cuales no puede llegar más que a juicios subjetivos de aceptación o de recusación. Sólo la clase (no la «especie», que no es más que un individuo mitologizado, contemplativamente estilizado) consigue referirse de un modo práctico y transformador a la totalidad de la realidad. Y eso sólo si es capaz de ver en la objetividad cosificada del mundo dado y previo un proceso que es al mismo tiempo su destino. Para el individuo se mantiene insuperable la coseidad y, con ella, el determinismo (el determinismo es la vinculación de las cosas que resulta necesaria para el pensamiento). Todo intento de abrirse paso desde ahí hacia la «libertad» tiene que fracasar, porque la pura «libertad interior» presupone la inmutabilidad del mundo externo. Por eso tampoco la escisión del yo en ser y deber-ser, en yo empírico y yo inteligible, puede fundar un devenir dialéctico para el sujeto individual aislado. La cuestión del mundo externo y, con ella, la de la estructura del mundo externo (de las cosas), se sostiene en la categoría del yo empírico para el cual están vigentes, igual que para el

mundo externo en sentido estricto, psicológica, fisiológicamente, etc., las leyes del determinismo de las cosas. El yo inteligible se convierte en idea trascendente (con independencia de que se interprete como ser metafísico o como deber-ser), cuya esencia excluye una interacción dialéctica con los elementos empíricos del yo y, por lo tanto, el auto-conocimiento del yo inteligible en el empírico. La acción de una idea así en la empiricidad con ella coordinada presenta el mismo carácter enigmático que antes indicamos a propósito de la relación entre ser y deber-ser en general.

Pero con esa observación se aclara al mismo tiempo por qué toda concepción de esa naturaleza ha tenido que desembocar en la mística, en la mitología del concepto. Pues la mitología se incoa siempre que dos puntos finales o, por lo menos, dos etapas de un movimiento —ya sea éste un movimiento en la realidad empírica misma, ya sea un movimiento intelectual indirectamente mediado para la captación del todo— tienen que fijarse como puntos extremos del movimiento sin que sea posible hallar la mediación concreta entre dichos puntos o etapas y el movimiento mismo. Esta incapacidad cobra entonces casi siempre la apariencia de que la distancia entre el movimiento y lo movido, entre el movimiento y el motor, entre el motor y lo movido, etc., fuera insalvable. La mitología asume inevitablemente la estructura objetiva del problema cuya indeducibilidad ha sido ocasión de su génesis; en este punto se confirma la crítica «antropológica» de Feuerbach. Y así se produce la situación, a primera vista paradójica, de que ese modo proyectado, mitologizado, parece estar más cerca de la consciencia que la realidad inmediata. Pero la paradoja se resuelve en cuanto se considera que para dominar realmente la realidad inmediata es imprescindible la resolución del problema, el abandono del punto de vista de la inmediatez, mientras que la mitología no representa *sino la reproducción fantástica de la irresolubilidad del problema mismo*, con lo que restablece la inmediatez a un nivel superior. Y así el desierto del Maestro Eckhart, al que tiene que dirigirse el alma más allá de Dios para hallar a Dios, está más cerca del alma individual aislada que su mismo ser concreto en la concreta totalidad de una sociedad humana, la cual resultará inevitablemente inaccesible, invisible en sus contornos, partiendo de ese fundamento vital. Y así también el determinismo cósmico, robustamente causal, está más cerca de y es más obvio para el hombre cosificado que las mediaciones que conducen

más allá del punto de vista inmediato y cosificado de su ser social. El hombre individual tomado como medida de todas las cosas tiene necesariamente que conducir a este laberinto de la mitología.

Pese a lo cual el «indeterminismo» no representa, obviamente, desde el punto de vista del individuo, ninguna solución de la dificultad. El indeterminismo de los pragmatistas modernos no fue inicialmente más que un cálculo del margen «libre» que pueden ofrecer al individuo en la sociedad capitalista el cruce y la irracionalidad de las leyes de las cosas, para desembocar luego en un misticismo intuitivo que respeta íntegramente, para el cosificado mundo externo, un fatalismo pleno. Y la sublevación «humanista» de Jacobi contra el imperio kantiano y fichteano de la «ley», su postulación de que «la ley es para el hombre, y no el hombre para la ley», no consigue tampoco poner en el lugar de la intangibilidad racionalista de lo dado, que sostiene Kant, más que la glorificación irracional de esa misma realidad empírica, meramente fáctica.²⁸⁵

Pero cuando una concepción básica de esa naturaleza se orienta conscientemente a la transformación de la sociedad, se ve obligada —lo cual es todavía peor— a desfigurar la realidad social con objeto de poder mostrar en sus formas aparienciales los aspectos positivos, el hombre real que ha sido incapaz de descubrir como momento dialéctico en su negatividad inmediata. Como ejemplo de los más crasos aduciremos aquí el conocido paso del *Bastiat-Schulze* de Lassalle²⁸⁶: «No hay

285 *Wk.* [Obras], III, 37-38. A lo que hay que añadir que en su texto resuena una cierta nostalgia —irrelevante aquí— de formas de sociedad más primitivas. Cfr. La crítica de Hegel, metódicamente acertada en lo negativo, en *Glauben und Wissen* [Creer y saber], *Wk.* I, 105 ss., cuyas consecuencias positivas, empero, concluyen en lo mismo.

286 *Wk.* [Obras], ed. Cassirer, V. 275-276. Con esta ampliación jurídico-naturalista de la idea del estado Lassalle se encuentra plenamente en un terreno burgués, como lo muestran no sólo el desarrollo de algunas doctrinas iusnaturalistas que deducen precisamente de las ideas de «libertad» y de «dignidad humana» la inadmisibilidad de todo movimiento organizado del proletariado (cfr., por ejemplo, sobre el derecho natural americano, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economía y sociedad], 497). Pero también el cínico fundador de la escuela histórica del derecho, C. Hugo, llega a una construcción parecida para probar algo socialmente contrapuesto a lo que quiere fundamentar Lassalle: a la idea de que son posibles ciertos derechos que hagan del hombre una mercancía sin que por ello se destruya en otros terrenos su «dignidad humana», *Naturrecht* [Derecho natural], § 144.

ninguna salida de esa situación social *por vías sociales*. Los vanos intentos que hace *la cosa* de presentarse como *hombre* son las huelgas inglesas, cuyo triste resultado es conocido. *La única salida* para el trabajador tiene que discurrir, pues por la esfera *dentro de la cual* los trabajadores siguen valiendo como *hombres*, o sea, el *estado*, un estado que quiera hacer de ello tarea suya, lo cual es a la larga inevitable. De aquí el odio instintivo, pero ilimitado, de la burguesía liberal al concepto de estado mismo en todas sus manifestaciones». Lo que nos interesa aquí no es la falsedad material histórica de las concepciones de Lassalle, sino registrar desde el punto de vista del método que la separación abstracta y absoluta entre economía y estado, la rígida comprensión del hombre como cosa en un lado y como hombre en la otra, es, en primer lugar, origen de un fatalismo que se queda preso en la facticidad empírica inmediata (piénsese en la lassalleana «ley de bronce del salario»); y, en segundo lugar, atribuye a la «idea» del estado, plenamente desprendida del desarrollo económico capitalista, una función completamente utópica y completamente ajena a su esencia concreta. Con eso se cierra metódicamente el camino a toda acción orientada a transformar la realidad. Ya la desmembración mecánica de economía y política tiene que imposibilitar todo hacer realmente eficaz, el cual tiene que orientarse a la totalidad de la sociedad, basada en la interacción ininterrumpida de ambos momentos en condicionamiento recíproco. El fatalismo económico impedirá además toda acción eficaz en el terreno económico, mientras que el utopismo estatista tenderá en el sentido de la expectativa milagrera o de la aventurera política de ilusiones.

Esa descomposición de la unidad práctico-dialéctica es una inorgánica yuxtaposición de empirismo y utopismo, de adhesión literal a los «hechos» (en su insuperada inmediatez) e ilusionismo vacío ajeno al presente y a la historia, se aprecia cada vez más en el desarrollo de la social-democracia... Sólo vamos a atender a ella desde el punto de vista metódico de la cosificación, con objeto de mostrar brevemente que en ese comportamiento por muy «socialista» que sea el ropaje de sus contenidos, se esconde una capitulación completa ante la burguesía. Pues corresponde plenamente a los intereses de clase de la burguesía el separar y fijar en mera yuxtaposición las diversas esferas de la existencia social y el fragmentar a los hombres en exacta correspondencia con aquellas tajante separaciones. En particular, la destacada dualidad de fatalismo económico y utopismo «ético» respecto de las funcio-

nes «humanas» del estado (que, fundamentado con otras palabras distintas de –las de Lassalle, pero de modo esencialmente idéntico, subyace al comportamiento de la social– democracia) significa que el proletariado se sitúa en el terreno de las concepciones burguesas; y, como es natural, en ese terreno la burguesía tiene que preservar su superioridad.²⁸⁷ El peligro al que el proletariado se encontró expuesto incesantemente desde su aparición histórica –el que se detuviera en la inmediatez de su existencia, compartida con la burguesía– cobra con la socialdemocracia una forma de organización política que elimina artificialmente las mediaciones laboriosamente conseguidas, con objeto de reconducir al proletariado a su existencia inmediata, en la cual es mero elemento de la sociedad capitalista y no, al *mismo tiempo* que eso, motor de la autodisolución y destrucción de ésta. Aunque estas «leyes» a las que el proletario tiene que someterse entonces fatalísticamente, sin voluntad (las leyes naturales de la producción) o que tiene que asumir «éticamente» en su voluntad (el estado como idea, como valor cultural) tiendan, por su dialéctica objetiva –inasible para la consciencia cosificada– a la ruina del capitalismo,²⁸⁸ sin embargo, mientras éste subsista, una tal concepción de la sociedad corresponde a los intereses elementales de clase de la burguesía. Esa forma de llevar a consciencia las conexiones parciales inmanentes de dicha existencia inmediata (por muchos problemas insolubles que queden por debajo de esas abstractas formas de la reflexión), ocultando al mismo tiempo la conexión total unitaria y dialéctica, no ofrece más que ventajas prácticas a la burguesía. Por eso la socialdemocracia es siempre la parte más débil en ese terreno que ella misma ha elegido. No sólo porque renuncia voluntariamente al momento de vocación histórica del proletariado, que consiste en mostrar una salida de las dificultades del capitalismo, irresolubles para la burguesía, y se limita

287 Cfr. el artículo «Consciencia de clase».

288 En el nuevo escrito programático de Kautsky se encuentran esas concepciones en estado puro. Ya la rígida separación mecánica de política y economía muestra al sucesor de los errores de Lasalle. Su concepción de democracia es tan conocida que no vale la pena analizarla aquí. Y, por lo que hace al fatalismo económico, es característico que, incluso cuando reconoce la imposibilidad de la precisión concreta del fenómeno económico de la crisis, Kautsky considere metódicamente obvio que el decurso de la misma procede según las leyes de la economía capitalista.

a contemplar con fatalismo cómo las «leyes» del capitalismo llevan la sociedad al abismo, sino también porque ya en cada cuestión particular tiene que darse por vencida. Pues frente a la superioridad de medios de poder, de conocimiento, cultura, rutina, etc., que detenta sin duda la burguesía y detentará mientras siga siendo la clase dominante, el arma decisiva, la única superioridad real del proletariado es su capacidad de ver la sociedad como totalidad histórica concreta, la capacidad de entender las formas cosificadas como procesos entre los hombres, la capacidad de llevar positivamente a consciencia y de trasponer a la práctica el sentido inmanente del desarrollo, manifiesto sólo negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia. Con la ideología socialdemócrata, el proletariado sucumbe a todas las antinomias de la cosificación antes detalladamente analizadas. El hecho de que precisamente en esa ideología desempeñe una función cada vez más intensa el principio del «hombre» como valor, como ideal, como deber-ser, etc. —aunque, al mismo tiempo, con una creciente «comprensión» de la necesidad y la legalidad del proceso económico fáctico— no es más que un síntoma de esa recaída en la inmediatez burguesa cosificada. Pues las leyes naturales y el deber-ser son, precisamente en su inmediata yuxtaposición, la expresión mental más consecuente del ser social inmediato de la sociedad burguesa.

6

Así pues, si la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir más forma que *la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de consciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general*. A propósito de lo cual hay que dejar en claro lo siguiente: primero, que esa ruptura no es posible sino como toma de consciencia de las contradicciones inmanentes al proceso mismo. Sólo si la consciencia del proletariado es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico (sin ser capaz de dado por su propia dinámica), sólo en este caso la consciencia del proletariado llega a ser consciencia del proceso mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto

idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad. Si el proletariado no consigue dar ese paso, la contradicción queda irresuelta y es reproducida a más alta potencia, en forma renovada y con creciente intensidad por la mecánica dialéctica del proceso. En esto consiste la necesidad objetiva del proceso del desarrollo histórico. La acción del proletariado no puede, pues, ser nunca más que la realización práctica del *paso siguiente*²⁸⁹ del desarrollo. El que ese paso sea «decisivo» o «episódico» depende de las circunstancias concretas, pero la cuestión no es de importancia cuando el tema, como en este punto, es el conocimiento de la estructura, pues desde ese punto de vista lo que hay que considerar es el ininterrumpido proceso de esos momentos de ruptura.

En segundo lugar: en indisoluble vinculación con lo visto está el hecho de que la relación de totalidad no tiene por qué expresarse mediante la inserción consciente de su riqueza extensiva de contenido en los motivos y los objetos de la acción. Lo que importa es la intención de totalidad, o sea, que la acción cumpla la función antes indicada en la totalidad del proceso. Es verdad que con la creciente per sociación capitalista de la sociedad aumentan la posibilidad y —con ella— la necesidad de insertar todo acaecimiento singular en la totalidad del contenido.²⁹⁰ (La política mundial y la economía mundial son hoy formas de existencia mucho más inmediatas que en tiempos de Marx.) Pero esto no se contradice en modo alguno con lo dicho, a saber, con el hecho de que, a pesar de todo, el momento decisivo de la acción puede orientarse hacia algo aparentemente sin importancia mayor. Pues aquí se impone prácticamente la circunstancia de que en la to-

289 Es mérito de Lenin el haber redescubierto este aspecto del marxismo que muestra el camino hacia la toma de consciencia de su núcleo *práctico*. Su invitación, siempre repetida, a aferrar con toda energía el «eslabón inmediato» de la cadena histórica del que depende en el momento dado el destino de la totalidad, su desprecio de todas las exigencias utópicas, o sea, su «relativismo», su «realismo político», significan precisamente la actualización práctica de las tesis del joven Marx sobre Feuerbach.

290 Se entiende ahora sin más que la totalidad es un problema categorial, y precisamente del cambio revolucionario. Por eso es obvio que no podemos reconocer como consideración de la totalidad un tipo de examen que, aunque trate «todos los problemas» (lo cual es imposible ya materialmente), se mantenga en lo contemplativo. Esto se refiere principalmente a la concepción socialdemócrata de la historia, cuya «riqueza de contenido» tiende siempre a desviar de la acción social.

talidad dialéctica los momentos singulares presentan en sí mismos la estructura del todo. Y si, en el terreno de la teoría, esta circunstancia se manifestaba por ejemplo, en la posibilidad de desarrollar el conocimiento de la entera sociedad burguesa partiendo de la estructura de la mercancía, ahora esa misma circunstancia estructural se manifiesta prácticamente en el hecho de que el destino de todo un desarrollo puede depender de la decisión tomada a propósito de una ocasión de importancia aparentemente mínima.

Tercero: por todo eso importa mucho, al estimar la verdad o la falsedad de cualquier paso, tener en cuenta su verdad o su falsedad funcionales respecto al desarrollo total. El pensamiento proletario es, en cuanto pensamiento práctico, sumamente pragmático. «The proof of the pudding is in the eating» (la prueba del flan se tiene comiéndolo), dice Engels para expresar, con popular drasticidad, la esencia de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, «La cuestión de si el pensamiento humano consigue verdad objetiva no es una cuestión de la teoría, sino de la práctica. En la práctica tiene que probar el hombre la verdad, esto es, la realidad y el poder, la cismundaneidad de su pensamiento. La pugna acerca de la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísle de la práctica es una cuestión puramente escolástica». Pero el flan en cuestión es la constitución del proletariado en clase, el devenir su consciencia de clase una realidad práctica. El punto de vista según el cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, o sea, el primer sujeto que en el curso de la historia es capaz de una adecuada consciencia social (objetivamente), aparece así de una forma concreta. Pues con eso se aprecia que la solución social objetiva de las contradicciones en las cuales se manifiesta el antagonismo de la mecánica del desarrollo no es prácticamente posible más que si la solución se presenta como un nuevo estadio de consciencia, prácticamente conseguido, del proletariado.²⁹¹ La verdad o la falsedad funcionales de la acción tiene, pues, su criterio último en el desarrollo de la consciencia proletaria de clase.

La esencia eminentemente práctica de esa consciencia se manifiesta, pues —y éste es el cuarto punto digno de consideración— en el hecho de que la consciencia correcta, la consciencia adecuada, significa una

291 Cfr. el artículo «Observaciones de método a propósito del problema de la organización».

alteración de sus objetos, y, ante todo, de sí misma. En la segunda sección de este estudio hemos discutido la actitud de Kant respecto de la demostración ontológica de la existencia de Dios, o sea, respecto del problema de las relaciones entre el ser y el pensamiento, y hemos recordado su tesis, muy consecuente, de que si el ser fuera realmente un predicado, «yo no podría decir que exista el objeto de mi concepto». Era muy consecuente por parte de Kant el recusar eso. Pero si comprendemos que desde el punto de vista del proletariado la realidad empíricamente dada de las cosas se disuelve en procesos y tendencias, y que el proceso no es un acto único de desgarramiento del velo que lo recubre, sino el cambio ininterrumpido y alternante de cristalización, contradicción y fluidificación, y que la verdadera realidad —las tendencias del desarrollo despertadas a consciencia— es la representada por el proletariado, entonces tendremos que admitir sin más que esa frase aparentemente paradójica de Kant es una exacta descripción de lo que ocurre a consecuencia de toda acción funcionalmente correcta del proletariado.

Sólo esa comprensión nos permite penetrar el último resto de la cosificada estructura de la consciencia y de su forma mental, el problema de la cosa-en-sí. El mismo Friedrich Engels se ha expresado una vez al respecto en forma algo equívoca.²⁹² Dice, en efecto, al describir la contraposición que le ha separado a él mismo y a Marx de la escuela hegeliana: «Nosotros entendimos de nuevo los conceptos de nuestra cabeza de un modo materialista, como refiguraciones de las cosas reales, en vez de entender las cosas reales como reproducciones de tal o cual estadio del concepto absoluto». Pero eso sugiere una pregunta, y Engels la formula y la contesta en la página siguiente con perfecta coincidencia con nuestra intención: «que el mundo no debe entenderse como un complejo de *cosas* consolidadas y listas, sino como un complejo de *procesos*». Pero, si no hay cosas, ¿qué es lo que «refigura» el pensamiento? Es imposible dar aquí, ni siquiera alusivamente, un resumen de la historia de la teoría del reflejo, aunque sólo eso sería suficiente para poner de manifiesto todo el alcance de este problema. Pues en la doctrina del «reflejo» se objetiva teóricamente la dualidad, insuperable para la consciencia cosificada, del

292 *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 38-39.

pensamiento y el ser, la consciencia y la realidad. Y desde *este punto de vista* es igual que las cosas se conciben como reproducciones de los conceptos o los conceptos como reproducciones de las cosas, pues en ambos casos la dualidad cobra una fijación lógica insuperable. El intento de Kant, muy generoso y consecuente; de superar *lógicamente* esa dualidad —o sea, la teoría de la función sintética de la consciencia en general en la producción de la esfera teórica— no pudo aportar ninguna solución *filosófica* del problema porque la dualidad se eliminaba con ella sólo de la lógica, pero en la forma de una dualidad entre el fenómeno y la cosa-en-sí, eternizándose como irresoluble problema filosófico. La suerte de su doctrina muestra que es imposible considerar esa solución de Kant como solución en sentido filosófico. Por supuesto que es una incomprensión de la epistemología kantiana el interpretarla como escepticismo o agnosticismo. Pero una raíz de esa incomprensión se encuentra realmente en la doctrina misma, si no inmediatamente en la lógica, sí al menos en la relación entre la lógica y la metafísica, en la relación del pensamiento al ser. En este punto hay que darse cuenta de que todo comportamiento contemplativo, todo «pensamiento puro» ha de ponerse, por su «pureza», como tarea el conocimiento de un objeto que se le contrapone totalmente, con lo que plantea el problema de la subjetividad y la objetividad. El objeto del pensamiento (entendido como algo contrapuesto a éste) es así algo ajeno al sujeto, y eso es lo que plantea el problema de si el pensamiento concuerda con el objeto. Cuanto más «puramente» se elabore el carácter cognoscitivo del pensamiento, cuanto más «crítico» se haga el pensamiento, tanto mayor e insuperable parecerá el abismo entre la forma «subjetiva» del pensamiento y la objetividad del objeto «existente». Pero es posible —como en el caso de Kant— entender que el objeto del pensamiento está «producido» por las formas del pensamiento. Eso no resuelve el problema del ser, y al eliminar Kant ese problema de la teoría del conocimiento, se plantea para él la siguiente situación filosófica: también sus objetos pensados tienen que concordar con alguna «realidad». Pero esta realidad se sitúa, como cosa-en-sí, fuera de lo «críticamente» cognoscible. Respecto de esta realidad (que incluso para Kant, como lo prueba su ética, es la realidad propiamente dicha, la realidad metafísica) su actitud es al final la del escepticismo o el agnosticismo, por poco escéptica que haya

sido la solución dada al problema de la objetividad epistemológica, a la doctrina de la verdad inmanente al pensamiento.

Por eso no es puramente casual que las corrientes agnósticas más diversas hayan podido enlazar con Kant (piénsese en Maimón o en Schopenhauer). Pero todavía lo es menos el que fuera Kant precisamente el primero en reintroducir en la filosofía un principio que se encuentra en la más tajante contraposición con su propio principio sintético de la producción, a saber, la doctrina platónica de las ideas. Pues esta doctrina es el extremo intento de salvar la objetividad del pensamiento, su concordancia con su objeto, sin tener que buscar el criterio de la concordancia en el ser empírico material de los objetos. Pero estará claro que en toda elaboración consecuente de la doctrina platónica de las ideas hay que indicar un principio que enlace, por una parte, el pensamiento con los objetos del mundo ideal y, por otra, este mundo ideal con los objetos de la existencia empírica (anámnesis, intuición intelectual, etc.). Mas con eso la teoría del pensamiento se empuja hasta más allá del pensamiento mismo, y se convierte en una doctrina del alma, en metafísica, en filosofía de la historia. Así se tiene, en vez de la solución, una duplicación o una triplicación del problema. Y el problema mismo queda, a pesar de todo, sin resolver. Pues precisamente la comprensión de que la coincidencia, la relación de «reproducción» entre formas objetivas por principio heterogéneas es una imposibilidad de principio, esa comprensión resulta ser precisamente el motivo motor de toda concepción análoga a la doctrina platónica de las ideas. Toda doctrina así intenta mostrar que en los objetos del pensamiento y en el pensamiento mismo se tiene como núcleo la misma esencialidad última. Así caracteriza Hegel,²⁹³ muy rectamente desde este punto de vista, el motivo filosófico básico de la doctrina platónica de la anámnesis: en ella se representa míticamente, según Hegel, la relación básica del hombre, el hecho de que «la verdad yace en él y se trata sólo de llevarla a la consciencia». Pero, ¿cómo puede probarse esa identidad de la sustancia última del pensamiento y el ser una vez que pensamiento y ser, por el modo como tienen que aparecer al pensamiento contemplativo, puramente receptivo, se han concebido ya como heterogéneos por principio? En este punto no hay más remedio que hacer intervenir a la metafísica, con objeto de

volver a unificar de algún lado, mediante mediaciones abierta o disimuladamente mitológicas, el pensamiento y el ser, cuya separación no es sólo el punto de partida del pensamiento «puro», sino que, además, se mantiene siempre, con intención o sin ella, después del punto de partida. Y esta situación no se altera en nada cuando la mitología se invierte y el pensamiento se intenta explicar a partir del ser empírico material. Rickert dijo una vez que el materialismo es un platonismo con los acentos cambiados. Con razón. Pues mientras el pensamiento y el ser mantienen su vieja y rígida contraposición, mientras siguen sin mutar en su propia estructura y en la estructura de sus relaciones recíprocas, la concepción según la cual el pensamiento es un producto del cerebro y, por tanto, coincidente con los objetos de la empiria, es una mitología exactamente igual que la de la anámnesis y el mundo de las ideas. Mitología, pues es igualmente incapaz que la otra de explicar *a partir de su principio* los problemas *específicos* que aquí aparecen. Se ve obligada a dejarlos como problemas irresueltos, o a resolverlos con los «viejos» medios, poniendo la mitología como principio resolutivo del complejo total sin analizar.²⁹⁴ Pero, como estará ya claro por lo aducido hasta aquí, es completamente imposible eliminar esa diferencia mediante un progreso indefinido. Por ese procedimiento se tiene una solución aparente o se reintroduce en una forma nueva la idea de reproducibilidad.²⁹⁵

El punto que impone al pensamiento dialéctico ese planteamiento irresoluble es precisamente el mismo en el cual se revela para el pensamiento histórico la concordancia de pensamiento y ser, el hecho de que ambos son en lo inmediato –y sólo en la inmediatez– de estructura cósicamente rígida. De esa rígida contraposición entre pensamiento y ser empírico se sigue, por una parte, la imposibilidad de que estén en

294 Esta recusación de la significación metafísica del materialismo burgués no afecta en nada a su valoración histórica: él fue la forma ideológica de la revolución burguesa, y sigue siendo por ello *prácticamente actual* mientras lo es la revolución burguesa (incluso como momento de la revolución proletaria). Cfr. al respecto mis artículos sobre «Moleschot», «Feuerbach», «El ateísmo», en *Rote Fabne*, Berlín; especialmente el amplio artículo de Lenin «Bajo la Bandera del Marxismo» en *Die kommunistische Internationale*, 1922, n.º 1.

295 Lask introduce, muy consecuentemente, una región ejemplar y digna de imitación en la lógica misma. (La doctrina del juicio). Es verdad que elimina críticamente el platonismo puro, la dualidad reproductiva de idea y realidad, pero esa misma dualidad resucita luego en el plano lógico.

una relación de reproducibilidad recíproca, pero, por otra parte, que el criterio del pensamiento recto no puede buscarse más que por el camino de la reproducibilidad. Mientras el hombre se comporta de un modo receptivo-contemplativo, su relación con su propio pensamiento y con los objetos de la empiria que le rodean no puede ser sino una relación inmediata. El hombre acepta entonces ambos polos en su forma consolidada, producida por la realidad histórica. Y como sólo quiere conocer el mundo, no trasformarlo, está obligado a aceptar como inevitables tanto la rigidez empírico-material del ser, cuando la rigidez lógica de los conceptos, y sus planteamientos mitológicos no se orientan en el sentido de buscar el suelo concreto del que nació la rigidez cristalizada de esos dos datos básicos, ni qué momentos reales contienen ellos mismos que apunten a la superación de esa rigidez, sino sólo en el sentido de buscar la explicación de la *esencia inmutada* como tal de esos datos, como inmutados y a pesar de todo reunidos.

La solución indicada por Marx en sus tesis sobre Feuerbach es la trasformación de la filosofía en práctica. Pero esa practicidad tiene, como hemos visto, su presupuesto y su reverso objetivo-estructurales en la concepción de la realidad como «complejo de procesos», en la concepción de que las tendencias del desarrollo histórico representan, frente a las facticidades rígidas y cosificadas de la empiria, una realidad que nace de éstas mismas, o sea, en absoluto trascendente, pero sin embargo superior: la verdadera realidad. Esto significa, para la teoría del reflejo o la reproducción, que el pensamiento, la consciencia, aunque sin duda tiene que orientarse por la realidad, ha de ver que el criterio de la verdad consiste en el encuentro con la realidad. Pero esta realidad no es en modo alguno idéntica con el ser empírico-fáctico. Esta realidad no es, sino que deviene. Y el devenir debe entenderse en dos sentidos. Por una parte, en el sentido de que en ese devenir, en esa tendencia, en ese proceso se revela la esencia verdadera del objeto. Y ello en el sentido —anticipado por anteriores ejemplos que ahora se podrían multiplicar— de que esa trasformación de las cosas en proceso resuelve *concretamente* todos los problemas *concretos* presentados al pensamiento por las paradojas de la cosa existente. El reconocimiento de la imposibilidad de bañarse dos veces en el mismo río no es sino la expresión radical de la contraposición insalvable entre concepto y realidad, pero no aporta nada concreto al conocimiento del río. En cambio, el saber que el capital, en cuanto

proceso, no puede existir sino como capital acumulado o, por mejor decir, como capital en acumulación, significa la solución concreta y positiva de una multitud de problemas metódicos y materiales, concretos y positivos, del capital. Por lo tanto, sólo si se supera la dualidad metódica de filosofía y ciencia especial, de metodología y conocimiento de los hechos, puede abrirse el camino hacia la superación intelectual de la dualidad de pensamiento y ser. Todo intento de superar la dualidad dialécticamente en el pensamiento exento de toda relación concreta con el ser, en la pura lógica —como, a pesar de todas las tendencias contrarias, lo fue el intento de Hegel— está condenado al fracaso. Pues toda lógica pura es platónica, es pensamiento desprendido del ser y cristalizado en esta separación. Sólo en la medida en que el pensamiento aparezca como forma de la realidad, como momento del proceso total, puede superar dialécticamente su propia rigidez y tomar un carácter de devenir.²⁹⁶ Por otra parte, el devenir es al mismo tiempo la mediación entre el pasado y el futuro: Pero la mediación entre el pasado concreto, esto es, histórico, y un futuro no menos concreto, o sea, igualmente histórico. El concreto aquí y ahora en el cual el pensamiento se disuelve en proceso no es ya un instante huidizo e inaprehensible, no es la fugaz inmediatez,²⁹⁷ sino el momento de la mediación más profunda y ramificada, el momento de la decisión, el momento del nacimiento de lo nuevo. Mientras el hombre orienta su interés —de un modo contemplativo y receptivo— al pasado o al futuro, ambos cristalizan en un ser ajeno a él, y entre el sujeto y el objeto se extiende el «espacio perturbación» e insalvable del presente. Sólo cuando el hombre consigue percibir el presente como devenir y reconoce en él las tendencias con cuya contraposición dialéctica él mismo es capaz de *producir* el futuro, sólo entonces el presente, el presente como devenir, se convierte en el presente *suyo*. Sólo el que está llamado a producir el futuro y quiere hacerlo puede

296 Las investigaciones puramente lógicas, puramente metódicas, indican, pues, meramente, el punto histórico en el que nos encontramos, nuestra provisional ni capacidad de captar y representar todos los problemas categoriales como problemas de la realidad histórica en transformación.

297 Cfr. al respecto la *Fenomenología* de Hegel, especialmente en *Wk.* [Obras], II, 73 ss., paso en el cual este problema se estudia del modo más profundo; cfr. también la doctrina de la «oscuridad del instante vivido» y la del «saber todavía no consciente», ambas de Ernst Bloch.

ver la verdad concreta del presente. «Pues la verdad», dice Hegel,²⁹⁸ «consiste en no comportarse en lo objetivo como respecto de algo extraño». Más si el futuro que hay que producir y que aún no ha nacido, si lo nuevo *es* en las tendencias de la verdad del devenir, que hay que realizar con nuestra intervención consciente, entonces la cuestión de la reproducibilidad de y por el pensamiento resulta carecer completamente de sentido. El criterio de la corrección del pensamiento es, por supuesto, la realidad. Pero ésta no *es*, sino que deviene, y no sin la intervención del pensamiento. En este punto se realiza, pues, el programa de la filosofía clásica: el principio de la génesis es efectivamente la superación del dogmatismo (particularmente en su más grande forma histórica, en la doctrina platónica de la mimesis). Pero sólo el devenir concreto (histórico) es capaz de cumplir una tal función de génesis. Y en ese devenir la consciencia (la consciencia de clase del proletariado, prácticamente constituida) es un elemento constitutivo imprescindible. Así, pues, el pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se «correspondan», se «reflejen» o «reproduzcan» el uno al otro, de que discurran «paralelamente» o «coincidan» (todas esas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada), sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo) mismo proceso dialéctico histórico real. Lo que «refleja», «refigura» o «reproduce» la consciencia del proletariado es lo positivo y nuevo que surge de la contradicción dialéctica del desarrollo capitalista. Algo, por lo tanto, que no ha sido en modo alguno inventado por el proletariado, ni «creado» de la nada, sino que es la consecuencia necesaria del proceso del desarrollo en su totalidad, pero que sólo se convierte de posibilidad abstracta en realidad concreta una vez que ha llegado a la consciencia del proletariado y convertido en ella en elemento práctico. Y esa transformación no es meramente formal, pues el devenir real de una posibilidad, la actualización de una tendencia, significa precisamente la transformación objetiva de la sociedad, la transformación de las funciones de sus momentos y, con ello, la transformación, estructural y material, de todos los objetos singulares.

Pero no debe olvidarse nunca que *sólo la consciencia de clase en su constitución práctica (en el proletariado)* es capaz de esa función transformadora. Todo comportamiento contemplativo, meramente cognoscitivo, se

298 Wk. [Obras], XII, 207.

encuentra respecto de su objeto, en última instancia, en una relación dual, y la simple trasposición de la estructura aquí apreciada a cualquier otro comportamiento que no sea la acción del proletariado —pues sólo la clase en su relación con el proceso total puede ser realmente sujeto práctico— tiene que acarrear una nueva mitología del concepto, una recaída en el punto de vista de la filosofía clásica superado por Marx. Pues todo comportamiento puramente cognoscitivo conserva siempre la mancha de la inmediatez, esto es, siempre se encuentra, en última instancia y a pesar de todo, frente a una serie de objetos ya listos y que no pueden disolverse en procesos. Su esencia dialéctica no puede consistir más que en su tendencia a lo práctico, en su orientación a las acciones del proletariado. Tiene que consistir en el hecho de ser críticamente consciente de las tendencias suyas propias, por inherentes a todo comportamiento no-práctico, hacia la inmediatez, y en explicitar siempre críticamente las mediaciones, las relaciones con la totalidad como proceso, con la acción del proletariado en cuanto clase.

Pero la génesis y la actualización del carácter práctico del pensamiento del proletariado son ellas mismas, a su vez, un proceso dialéctico: La autocritica no es en ese pensamiento sólo autocritica de su objeto, la autocritica de la sociedad burguesa, sino también y al mismo tiempo la reflexión crítica acerca de la medida en la cual su propio ser práctico ha aparecido ya realmente, acerca del nivel o grado de lo verdaderamente práctico que es objetivamente posible en cada caso, y acerca de las partes de lo objetivamente posible que se han realizado ya en la práctica. Pues está claro que ni la comprensión más acertada del carácter procesual de los fenómenos sociales ni el descubrimiento más exacto de la apariencia de su rígida coseidad pueden superar *prácticamente* la «realidad» de esa apariencia en la sociedad capitalista. Los momentos en los cuales esa comprensión *puede* realmente mutar en práctica están precisamente determinados por el proceso del desarrollo social. De modo que el pensamiento proletario no es, por de pronto, más que una *teoría de la práctica*, y sólo luego y poco a poco (aunque, por supuesto, de un modo muchas veces repentino) se transforma en una *teoría práctica* transformadora de la realidad. Las varias etapas de ese proceso —que es imposible ni siquiera esbozar aquí— podrían mostrar, en su conjunto, con toda claridad el camino dialéctico de desarrollo de la consciencia proletaria de clase (de la constitución del proletariado en clase). Sólo así se aclararían las íntimas interacciones

dialécticas entre la situación objetiva histórico-social y la consciencia de clase del proletariado; sólo aquí se concretaría realmente la afirmación según la cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso del desarrollo social.²⁹⁹

Pues ni siquiera el proletariado, en cuanto a su comportamiento realmente práctico, es capaz de una tal superación de la cosificación. Y es propio de la esencia de ese proceso el no poder ser un acto único e irrepetible de superación de todas las formas de cosificación, sino que, por el contrario, hay toda una serie de objetos que no parecen afectados por ese proceso. Esto se refiere antes que nada a la naturaleza. Pero también a toda una serie de fenómenos sociales, respecto de los cuales parece claro que su dialectización procede por caminos distintos de aquellos mediante los cuales hemos intentado observar y exponer la esencia de la dialéctica histórica, el proceso de ruptura de la barrera de la cosificación.

Hemos visto, por ejemplo, que algunos fenómenos del arte han mostrado una extraordinaria sensibilidad respecto de la esencia cualitativa de las transformaciones dialécticas, sin que por ello haya surgido o pudiera surgir de la contraposición a que esos fenómenos artísticos dan forma la consciencia de la esencia y el sentido de la misma. Y también pudimos observar que otros fenómenos del ser social no llevan en sí su contraposición interna sino de un modo abstracto, o sea, que su contradictoriedad interna es sólo un fenómeno consecucional y derivado de la contradicción interna de algunos otros fenómenos más centrales, razón por la cual esta contradicción no puede aparecer objetivamente más que mediada por la otra, y sólo puede dialectizarse a través de la dialéctica de ésta. (Interés a diferencia de beneficio.) El sistema de estas gradaciones cualitativas del carácter dialéctico de los diversos complejos fenoménicos daría finalmente la concreta totalidad de las categorías que sería necesaria para el conocimiento exacto del presente. La jerarquía de esas categorías sería al mismo tiempo la determinación intelectual del punto de unidad del sistema con la historia, el cumplimiento del postulado, ya aducido, de Marx

299 Acerca de esta relación entre una teoría de la práctica y una teoría práctica puede verse el interesante artículo de Josef Révais en *Kommunismus*, año I, números 46-49, «Das Problem der Taktik» [El problema de la táctica], sin que esa remisión quiera decir que yo comparta todas sus afirmaciones.

respecto de las categorías, a saber, que «su serie» está «determinada por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa».

Pero cualquier serie es ella misma dialéctica en toda estructura intelectual que lo sea conscientemente ella misma, y no sólo en el caso de Hegel, sino ya en el de Proclo. Una deducción dialéctica de las categorías no puede en modo alguno una simple yuxtaposición, ni siquiera una derivación, de formas inmutables; aún más: si es que el método no ha de cristalizar en mero esquema, ni siquiera puede funcionar de un modo mecánicamente uniforme alguna relación permanente de las formas (la célebre tríada de tesis, antítesis y síntesis). El único control y el único procedimiento que puede evitar una cristalización así del método dialéctico —observable en muchos pasos de Hegel y en muchísimos de sus epígonos— es la concreción histórica de Marx. Pero hay que explicitar todas las consecuencias metódicas de esa situación. Hegel³⁰⁰ mismo distingue ya entre dialéctica meramente negativa y dialéctica positiva, y por esta última hay que entender la aparición de un determinado contenido, la clarificación de una totalidad concreta. Pero en la realización del sistema Hegel recorre casi siempre de un modo uniforme el camino que va de las determinaciones de la reflexión a la dialéctica positiva, pese a que, por ejemplo, su concepto de naturaleza como «alteridad», como «autoexteriorización» de la idea,³⁰¹ excluye directamente una dialéctica positiva. (En lo cual se encuentra probablemente una de las causas metódicas de las construcciones, a menudo tan violentas, de su filosofía natural.) Aunque el propio Hegel ve a veces con claridad histórica que la dialéctica de la naturaleza —en la cual, al nivel hoy día alcanzado, es imposible insertar al sujeto en el proceso dialéctico— no puede rebasar nunca el estadio de la mera dialéctica de un movimiento referido a un espectador que no interviene en él. Así, por ejemplo, subraya³⁰² que las antinomias de Zenon se han elevado hasta el nivel cognoscitivo de las antinomias kantianas, pero que ha sido imposible pasar adelante. Con lo que se tiene la necesidad de la separación metódica entre la dialéctica, meramente objetiva, del movimiento de la naturaleza y la dialéctica social, en la cual está incluido el mismo sujeto en la interrelación dialéctica, y la

300 *Encyclopädie*, § 81.

301 *Ibid.*, § 247.

302 *Wk.*, XIII, 299 ss.

teoría y la práctica se dialectizan en su relación recíproca, etc. (Es obvio que el desarrollo del *conocimiento de la naturaleza*, por ser una forma social, está sometido al segundo tipo de dialéctica.) Pero, junto con eso, también sería absolutamente necesario para la construcción concreta del método dialéctico el exponer concretamente los varios tipos de dialéctica. En esta empresa las distinciones hegelianas entre dialéctica positiva y negativa, así como entre los niveles de la intuición, la representación y el concepto, no indicarían más que algunos tipos de diferencias de interés (sin que fuera siquiera necesario mantener su terminología). Para los demás tipos se encuentra un rico material de claro y explícito análisis estructural en las obras económicas de Marx. Pero una tipología de esas formas dialécticas, por meramente indicativa que fuera, rebasaría con mucho los marcos de este trabajo.

Más importante aún que esas distinciones metódicas es el hecho de que incluso los objetos que manifiestamente se encuentran en el centro del proceso dialéctico no pueden deponer su forma cosificada sino en el curso de un proceso largo y laborioso. En el curso de un proceso en el cual la llegada del proletariado al poder, y hasta la organización socialista del estado y la economía, no son más que etapas, etapas sin duda muy importantes, pero en modo alguno el punto de llegada. Y parece como si el período de crisis decisiva del capitalismo presentara una tendencia a intensificar la cosificación, a exasperarla. Más o menos en el sentido en que Lassalle escribió a Marx: «El viejo. Hegel solía decir: inmediatamente antes de que aparezca algo cualitativamente nuevo, el viejo estadio cualitativo se concentra de nuevo en su esencia originaria pura y general, en su simple totalidad, superando y reasumiendo de nuevo todas las marcadas diferencias y particularidades que puso en el ser mientras era capaz de vida». Por otra parte, también es acertada la observación de Bujarin según la cual en la ética de disolución del capitalismo fracasan las categorías fetichistas y es necesario apelar a la «forma natural» que les subyace. Las dos afirmaciones se encuentran en contradicción sólo aparente, o, por mejor decir, precisamente esa contradicción —el creciente vaciado de las formas de cosificación, por una parte, el estallido de su costra, podría decirse, por pura vaciedad, su creciente incapacidad de captar los fenómenos incluso como fenómenos individuales, incluso al modo puramente calculístico de las categorías de la reflexión; y, por otra, su simultánea intensificación cuantitativa, su extensión vacía y espacial

por toda la superficie de los fenómenos— constituye la signatura de la sociedad burguesa en decadencia. Y con la creciente agudización de esta contraposición aumentan para el proletariado tanto la posibilidad de asentar sus contenidos positivos en el lugar de las cáscaras vacías y resquebrajadas cuanto el peligro —transitorio al menos— de someterse ideológicamente a esas formas ya sumamente vacías y socavadas de la cultura burguesa. El desarrollo no tiene un funcionamiento nada automático, sobre todo por lo que hace a la consciencia del proletariado. Para éste vale, en efecto, de modo acentuado, lo que el viejo materialismo contemplativo y mecánico no pudo entender, a saber, que la transformación y la liberación no pueden ser más que acto propio, «que el educador mismo tiene que educarse». El desarrollo económico objetivo no pudo sino crear la posición del proletariado en el proceso de producción, la posición que ha determinado su punto de vista; no puede sino entregar al proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero la transformación misma no puede ser sino acto libre del proletariado mismo.

EL CAMBIO ESTRUCTURAL DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Conferencia pronunciada en la inauguración del Instituto de Materialismo Histórico de Budapest

La victoria conseguida por el proletariado le impone evidentemente la tarea de perfeccionar todo lo posible las armas intelectuales con las que ha combatido hasta el momento su lucha de clases. Y, como es natural, el materialismo histórico se encuentra en primera fila entre esas armas.

El materialismo histórico le ha servido al proletariado durante la época de opresión como uno de sus medios de lucha más poderosos, y es natural que el proletariado lo conserve en su transición a una época en la cual se dispone a construir de nuevo la sociedad, y la cultura en ella. Ya eso habría bastado para fundar este instituto, cuya tarea consiste en aplicar el método del materialismo histórico a la totalidad de las ciencias de la historia. Comparada con la situación imperante hasta ahora —en la cual el materialismo histórico fue sin duda un eficaz medio de lucha pero, desde el punto de vista de la ciencia, no llegó a ser mucho más que un mero programa, una indicación acerca de cómo hay que escribir la historia—, la actual nos plantea la tarea de escribir realmente de nuevo la historia entera, examinando, agrupando y juzgando los acaecimientos del pasado desde el punto de vista del materialismo histórico. Tenemos que intentar hacer del materialismo histórico el método de la investigación histórica concreta, el método de la ciencia de la historia.

Pero aquí se presenta la cuestión de por qué eso no ha sido posible hasta ahora. Si nos limitáramos a una consideración superficial de las cosas, la respuesta podría ser que el momento del desarrollo del materialismo histórico como método científico no ha llegado hasta ahora precisamente, porque ahora ha conseguido el proletariado el

poder y, con él, la posibilidad de disponer de las fuerzas físicas e intelectuales sin las cuales no podía conseguirse aquel objetivo y que la vieja sociedad no habría puesto jamás a su servicio. Pero, en realidad, hay aquí motivos más profundos que el nudo hecho de poder de que el proletariado se encuentre hoy materialmente en una situación que le permite organizar la ciencia según su juicio. Esos motivos más profundos están íntimamente relacionados con el profundo cambio funcional producido por el hecho de la dictadura del proletariado, o sea, por el hecho de que la lucha de clases se dirige ahora de arriba a abajo, y no ya de abajo a arriba; el hecho afecta a todos los órganos de este proletariado, a todo su mundo intelectual y emocional, a su situación y a su consciencia de clase. Hoy, al inaugurar este instituto, hemos de discutir imprescindiblemente dichos motivos.

¿Qué fue el materialismo histórico? Fue sin duda un método científico para entender los hechos del pasado de acuerdo con su verdadera naturaleza. Pero, a diferencia de los métodos históricos de la burguesía, el materialismo histórico nos permite al mismo tiempo ver el presente desde el punto de vista histórico, o sea, científicamente, descubriendo en él no sólo los fenómenos de la superficie, sino también las fuerzas históricas motoras más profundas que actúan los acontecimientos en la realidad.

Por eso el materialismo histórico tenía para el proletariado un valor mucho más alto que el de un mero método de investigación científica. Se contaba entre sus instrumentos de lucha principales. Pues la lucha de clase del proletariado significaba al mismo tiempo el despertar de su consciencia de clase. Pero el despertar de esa consciencia se presentaba siempre al proletariado como consecuencia del conocimiento de la situación verdadera, de las conexiones históricas efectivamente dadas. Eso es precisamente lo que da a la lucha de clase del proletario su posición única entre todas las luchas de clase, a saber, que efectivamente recibe su arma más afilada de la verdadera ciencia, de la comprensión, clara de la realidad. Mientras que en las luchas de clases del pasado eran decisivas las más diversas ideologías, formas religiosas, morales, etc., de la «consciencia falsa», la lucha de clase del proletariado, la guerra por la libertad de la última clase oprimida, ha encontrado su grito de guerra y, al mismo tiempo, su arma más potente en la manifestación de la verdad desnuda. Al mostrar las verdaderas fuerzas motoras del acaecer histórico, y a consecuencia

de la situación de clase del proletariado, el materialismo histórico se ha convertido en un instrumento de lucha. La tarea más importante del materialismo histórico consiste en juzgar exactamente el orden social capitalista, en revelar la esencia del orden social capitalista. Por eso el materialismo histórico se ha utilizado siempre, en la lucha de clase del proletariado, para atravesar con los fríos rayos de la ciencia los velos puestos por la burguesía en todos los casos en que intentó disimular y encubrir la situación de la lucha de clases, la situación real, aplicándole todo género de elementos ideológicos; y para mostrar el hecho y la medida en la cual esos elementos burgueses eran falsos, confusionarios, opuestos a la verdad. Por todo eso la función más destacada del materialismo histórico no pudo consistir en el puro conocimiento científico, sino en el hecho de ser él mismo acción. El materialismo histórico no era un fin en sí mismo, sino que existía para que el proletariado pudiera poner en claro la situación, y para que pudiera actuar correctamente de acuerdo con los datos, claramente reconocidos, de su situación de clase.

Así, pues, en la época del capitalismo el materialismo histórico fue un instrumento de lucha. Por eso la resistencia que la ciencia burguesa opuso al materialismo histórico no fue en modo alguno mera limitación, sino expresión del acertado instinto de clase de la burguesía, manifiesto en la ciencia burguesa de la historia. Pues el reconocimiento del materialismo histórico habría significado para la burguesía casi el suicidio. Todo miembro de la burguesía que hubiera admitido la verdad científica del materialismo histórico habría perdido con ello su consciencia burguesa de clase y, con ella, la capacidad de defender adecuadamente los intereses de su propia clase. Por otra parte, también habría sido un verdadero suicidio por parte del proletariado el limitarse al conocimiento de la peculiaridad científica del materialismo histórico, el no ver en él más que un medio de conocimiento; pues la esencia de la lucha de clase proletaria puede precisamente describirse diciendo que para ella coincidiendo teoría y la práctica, y que el conocimiento lleva en ella sin transición a la acción.

La existencia de la burguesía presupone su incapacidad de llegar a una comprensión clara de sus propios presupuestos sociales. Un repaso de la historia del siglo XIX permite reconocer un paralelismo profundo y constante entre la decadencia de la burguesía y la paulatina penetración de ese autoconocimiento. A finales del siglo XVIII la

burguesía era ideológicamente fuerte y sin quebrar. Todavía lo era a principios del siglo XIX, cuando su ideología, la idea de la libertad y la democracia burguesas, no había sido aún vaciada internamente por el automatismo natural de la economía, cuando la burguesía tenía aún la esperanza —y podía tenerla con buena consciencia— de que aquella libertad democrática burguesa, aquella autonomía de lo económico, acabaría por provocar un día la salvación de la humanidad.

La grandiosidad y el pathos de esa fe no sólo llenan la historia de las primeras revoluciones burguesas —del modo más intenso, la de la gran revolución francesa—, sino que presta también a las grandes manifestaciones científicas de la burguesía, por ejemplo, a la economía de Smith y Ricardo, la sincera falta de prejuicios y la energía para aspirar a la verdad, a la enunciación desnuda de lo descubierto.

La historia de la ideología burguesa es la historia del resquebrajamiento de esa fe en la misión salvadora de la transformación burguesa de la sociedad. A partir de la teoría de las crisis de Sismondi y de la crítica social de Carlyle, la autocorrosión de la ideología burguesa presenta un desarrollo acelerado. Esa crítica recíproca de las clases dominantes antagónicas, que empezó como crítica feudal y reaccionaria contra el capitalismo ascendente, se convierte cada vez más en autocritica de la burguesía, y más tarde, ya más secreta y retorcidamente disimulada, acaba por ser la mala consciencia de la clase. «La burguesía vio claramente», ha escrito Marx,³⁰³ «que todas las armas que había forjado contra el feudalismo se le volvían contra ella misma, que todos los medios de educación que ella había producido se rebelaban contra su propia civilización, y que todos los dioses por ella creados apostataban».

Por todo eso la idea de la lucha de clases no se pronuncia abiertamente más que dos veces en la historia de la ideología burguesa. Es un elemento determinante de su «período heroico», de su enérgica lucha por el predominio social (particularmente en Francia, país en el cual se agudizaron al máximo las luchas político-ideológicas), y vuelve a aparecer en el último período, el de la crisis y la disolución. La teoría social de las grandes asociaciones patronales, por ejemplo, es a menudo un punto de vista de clase afumado abiertamente, incluso cínicamente. La última fase del capitalismo se manifiesta en general

303

Brumaire [El 18 Brumario de Louis Napoleón], pág. 50.

ideológicamente por métodos que desgarran los disfraces ideológicos y provocan en las capas dominantes de la burguesía una formulación cada vez más clara y abierta de «lo que es». (Piénsese, por ejemplo, en la ideología estatalista de la Alemania imperialista, o en el modo como la economía de la guerra y la postguerra ha obligado a los teóricos de la burguesía no sólo a ver en las formas económicas relaciones fetichistas, sino también a considerar la relación entre la economía y la satisfacción de las necesidades humanas, etc.). No se trata de que con eso se derriben realmente las barreras con que tropieza la comprensión de la burguesía por su situación en el proceso productivo, ni de que ya pueda, como el proletariado, partir del conocimiento verdadero de las fuerzas que realmente mueven el desarrollo. Al contrario. La indicada claridad acerca de problemas particulares o fases sueltas evidencia aún más intensamente la ceguera de la burguesía respecto de la totalidad. Pues, por una parte, aquella «claridad» lo es sólo pata «uso interno»; ese mismo grupo avanzado de la burguesía que ve las conexiones económicas del imperialismo más claramente que muchos «socialistas» sabe al mismo tiempo muy bien que dicho conocimiento sería sumamente peligroso incluso para sectores de su propia clase, por no hablar ya de la sociedad entera. Piénsese a este propósito en la metafísica de la historia que suele adobar las teorías de poder del imperialismo.) Por otra parte, aunque eso contenga en parte un engaño consciente, la situación no se reduce a él. O sea, la vinculación de «comprensión clara» de algunas conexiones económicas y concepción fantástica, irresponsablemente metafísica, del todo del estado, la sociedad y el devenir histórico es consecuencia necesaria de la posición de clase incluso para la capa más consciente de la burguesía. Pero mientras que en la época de ascenso de la clase la limitación impuesta a la cognoscibilidad de la sociedad era todavía oscura e inconsciente, hoy día se refleja la descomposición objetiva de la sociedad capitalista en la total incoherencia y en la incompatibilidad de la opiniones ideológicamente combinadas.

Ya en eso se manifiesta su capitulación ideológica –por lo común inconsciente y, por supuesto, inconfesada– ante el materialismo histórico. Pues la economía que ahora se desarrolla no ha nacido ya exclusivamente en el terreno de la burguesía, como en tiempos de la economía clásica. Precisamente en países como Rusia, en los cuales el desarrollo capitalista empezó relativamente tarde y, por lo tanto, existía

una necesidad directa de fundamentación teórica, resultó que la teoría presentaba un intenso carácter «marxista» (Struve, Tugan-Baranovski, etc.). Pero el mismo fenómeno se manifestó contemporáneamente en Alemania (por ejemplo: Sombart) y en otros países. Y las teorías de la economía de guerra, que es economía planificada, presentan un robustecimiento constante de esas tendencias.

No se contradice con ello el que al mismo tiempo —y más o menos a partir de Bernstein— una parte de la teoría socialista sucumba cada vez más intensamente a la influencia burguesa. Los marxistas clarividentes se han dado cuenta ya entonces de que no se trataba de una pugna de tendencias dentro del movimiento obrero. Cualquiera que sea el juicio que merezcan, desde el punto de vista del proletariado, los pasos cada vez más frecuentes de destacados «compañeros» al campo de la burguesía (los casos de Briand-Millerand y Parvus-Lensch no son sino los ejemplos más casos), desde el punto de vista de la burguesía significan que ella misma es ya incapaz de defender ideológicamente su posición con sus propias fuerzas originarias. Significan que necesita no sólo las personas de los que abandonan el campo del proletariado, sino también —y éste es el punto principal— el método científico del proletariado, desde luego que sometido a deformaciones. La teoría de los renegados, desde Bernstein hasta Parvus, es sin duda síntoma de una crisis ideológica en el proletariado; pero significa al mismo tiempo la capitulación de la burguesía ante el materialismo histórico.

Pues el proletariado ha combatido el capitalismo obligando a la sociedad burguesa a enfrentarse con un conocimiento de sí misma que por fuerza tenía que manifestarla como internamente problemática. *En paralelismo con la lucha económica se desarrolló una lucha por la consciencia de la sociedad. Pero la toma de consciencia de la sociedad significa al mismo tiempo la posibilidad de dirección de la misma.* El proletariado vence en su lucha de clase no sólo en la esfera del poder, sino también en esta lucha por la consciencia social, disolviendo crecientemente en los últimos 56-60 años la ideología burguesa y desarrollando su propia consciencia social ya decisiva.

El materialismo histórico es el medio de lucha más importante en esa pugna por la esencia, por la dirección social. Por eso el materialismo histórico es función del despliegue y de la descomposición de la sociedad capitalista, como todas las demás ideologías. Repetidamente se ha reprochado eso al materialismo histórico por parte burguesa. Un

argumento por todos conocido, y decisivo desde el punto de vista de la ciencia burguesa, contra la verdad del materialismo histórico tiene que aplicarse a sí mismo. Si se presupone la verdad de su doctrina según la cual todas las formaciones llamadas ideológicas son funciones de las relaciones sociales, entonces él mismo (en cuanto ideología del proletariado en lucha) no es tampoco más que una ideología así; función de la sociedad capitalista. Creo que esa objeción puede admitirse parcialmente, sin que por eso se perjudique la importancia científica del materialismo histórico. Desde luego que el materialismo histórico puede y tiene que aplicarse a sí mismo, pero esa aplicación a sí mismo no conduce a un pleno relativismo, a la conclusión de que el materialismo histórico no sea el método histórico verdadero. Las verdades materiales del materialismo histórico son de la misma naturaleza que vio Marx en las verdades de la economía política clásica, son verdades dentro de un determinado orden social y de producción. Y valen incondicionalmente como tales, pero sólo como tales. Esto no excluye la aparición de sociedades en las cuales, a consecuencia de la naturaleza de su estructura, rijan otras categorías, otras conexiones de la verdad. ¿A qué resultado llegamos así? Tenemos que preguntarnos ante todo por los presupuestos sociales de la validez de los contenidos del materialismo histórico, del mismo modo que Marx estudió los presupuestos sociales y económicos de la vigencia de la economía política clásica.

En Marx mismo podemos encontrar la respuesta a esa cuestión. En su forma clásica (que, desgraciadamente, no ha llegado a la consciencia general sino en forma vulgarizada), el materialismo histórico significa *el autoconocimiento de la sociedad capitalista*. Y ello no sólo en el sentido ideológico apuntado, pues ese problema ideológico no es sino expresión intelectual de la situación económica objetiva. En este sentido se lleva a concepto el resultado decisivo del materialismo histórico, el hecho de que la totalidad y las fuerzas motoras del capitalismo no pueden captarse con las categorías groseras, abstractas, ahistóricas y externas de la ciencia de la clase burguesa. Así, pues, el materialismo histórico es por de pronto una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica. «Pero en la teoría», dice Marx³⁰⁴ «se presupone que las leyes del modo de producción capitalista se desarrollan en toda

304 *Kapital* [Capital], III, I, pág. 154.

su pureza. En la realidad no hay nunca más que una aproximación; pero esta aproximación es tanto mayor cuanto más desarrollado está el modo de producción capitalista y cuanto más completamente se han eliminado la impurificación y la mezcla con restos de estadios económicos anteriores». Esa situación propia de la teoría se manifiesta en el hecho de que las leyes de la economía dominan la entera sociedad y, por otra parte, consiguen imponerse como «puras leyes de la naturaleza», gracias a su potencia puramente económica, o sea, sin ayuda de factores extraeconómicos. Marx subraya a menudo y con intensidad esta diferencia entre la sociedad capitalista y la precapitalista, sobre todo cuando habla del capitalismo naciente, en lucha por imponerse en la sociedad, y del capitalismo ascendente y ya dominante. «...la ley de la afluencia y la demanda de trabajo...», escribe,³⁰⁵ «esa muda constricción de las relaciones-económicas, sella el dominio de los capitalistas sobre los trabajadores. Sigue, sin duda, aplicándose *todavía* el poder inmediato *extraeconómico*, pero ya *sólo excepcionalmente*. Cuando las cosas discurren normalmente, el trabajador puede quedar entregado a las “leyes naturales de la producción”... *La situación era distinta durante la génesis histórica de la producción capitalista*».

De esa estructura económica de una sociedad «puramente» capitalista (dada, por supuesto, sólo como tendencia, pero como tendencia que determina decisivamente toda teoría) se sigue que los diversos momentos de la construcción social se independizan unos de otros y pueden y tienen que llegar a consciencia como tales. El gran florecimiento de las ciencias teóricas a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la economía clásica en Inglaterra y la filosofía clásica en Alemania, caracteriza la consciencia de la independencia de esos sistemas parciales, de esos momentos de la construcción y el despliegue de la sociedad burguesa. La economía, el derecho y el estado aparecen entonces como sistemas *cerrados en sí mismos* que dominan la sociedad entera por su propia perfección de poder, según leyes propias intrínsecas. Así, pues, cuando algunos científicos, como Andler, por ejemplo, intentan probar que todas las verdades concretas del materialismo histórico habían sido ya descubiertas por la ciencia antes de Marx y de Engels, yerran completamente lo esencial, y seguirían en el error aun en el caso de que su argumentación fuera concluyente respecto

305 *Kapital* [Capital], III, I, pág. 704. Cursiva mía.

de todas aquellas verdades concretas, cosa que no es. Pues el acto que hace época en el *método* es que el materialismo histórico descubrió precisamente que todos esos sistemas aparentemente autónomos, del todo independientes, cerrados en sí mismos, son meros momentos de un todo que los abarca, y que su aparente autonomía puede superarse.

Pero esa apariencia de autonomía no es un mero «error» simplemente «corregido» por el materialismo histórico. Es más bien la expresión intelectual, categorial, de la estructura social objetiva de la sociedad capitalista. Superarla, rebasarla, significa por tanto rebasar intelectualmente la sociedad capitalista, anticipar su superación con la energía aceleradora del pensamiento. Precisamente por eso se mantiene en el todo correctamente reconocido la independencia insuperada de los sistemas grades. Esto es: el recto conocimiento de su falta de independencia recíproca, de su interdependencia, de su dependencia respecto de la estructura económica de la sociedad total, implica como rasgo esencial el descubrimiento de que esa «apariencia» de autonomía, de oclusión y de legalidad propia es su forma necesaria de manifestación en la sociedad capitalista.

En la sociedad precapitalista los momentos singulares del proceso económico (como, por ejemplo, el capital usurario y la producción de bienes) se mantienen en rígida separación abstracta entre ellos, sin admitir una interacción inmediata ni una interacción que pueda llegar a consciencia. Por otra parte, algunos de esos momentos constituyen una unidad con momentos extraeconómicos del proceso de la economía, unidad que es desde todos los puntos de vista indestructible dentro de esas estructuras sociales (por ejemplo, unidad del artesanado y la agricultura en la propiedad feudal, o de impuesto y renta en la servidumbre india, etc.). En el capitalismo, por el contrario, todos los momentos de la estructura de la sociedad se encuentran en interacción dialéctica. Su aparente independencia recíproca, su concentración en sistemas autónomos, la apariencia fetichista de su autonomía—aspecto necesario del capitalismo desde el punto de vista de la burguesía— es el inevitable punto de transición hacia su conocimiento adecuado y completo. Sólo si se piensan realmente hasta el final esas tendencias a la autonomía—para lo cual ha sido incapaz la ciencia burguesa incluso en sus mejores tiempos— es posible concebir los fenómenos en su recíproca dependencia, en su coordinación y en su subordinación a la totalidad de la estructura económica de la sociedad. El punto de

vista del marxismo, por ejemplo —el que consiste en considerar los problemas particulares del capitalismo no desde el punto de vista de los capitalistas individuales, sino desde el de las clases—, es, por una parte, subjetivamente, sólo accesible —desde el punto de vista de la historia de las ideas— como continuación y mutación dialécticas de la actitud puramente capitalistas. Pero, por otra parte, la «legalidad natural» de los fenómenos que así se identifican, o sea, su completa independencia respecto de la voluntad, el conocimiento y las finalidades de los hombres, constituye también el presupuesto objetivo de su elaboración por la dialéctica materialista. Problemas, por ejemplo, como el de la acumulación, o el del tipo medio del beneficio, o incluso el de la relación entre el estado y el derecho y el conjunto de la economía, muestran claramente el modo como esa apariencia en constante revelación es un presupuesto histórico-metódico de la construcción y la aplicabilidad del materialismo histórico.

No es, pues, casual —como no puede serlo cuando se trata de verdades reales acerca de la sociedad— que el materialismo histórico se haya desarrollado como método científico a mediados del siglo XIX. Como no es casual, en general, que las verdades sociales se descubran siempre cuando en ellas se manifiesta el alma de una época, de la época en que se constituye la realidad correspondiente al método. El materialismo histórico es precisamente, como ya hemos dicho, el autoconocimiento de la sociedad capitalista.

Tampoco es casual que la economía política no haya nacido como ciencia sustantiva sino en la sociedad capitalista. Y no es casual porque la sociedad capitalista, por su organización mercantil y del tráfico, ha dado a la vida económica una peculiaridad tan autónoma, tan cerrada y tan basada en legalidades inmanentes, que en vano se buscará en las sociedades anteriores. Por eso la economía política clásica está, con todas sus leyes, más cerca de la ciencia natural que de otra alguna. El sistema económico cuya naturaleza y cuyas leyes estudia se acerca efectivamente mucho, por su peculiaridad, por la construcción de su objetividad, a la naturaleza estudiada por la física, por la ciencia natural. En ella se trata de conexiones plenamente independientes de la peculiaridad humana de los hombres, de todo antropomorfismo, religioso, ético, estético o de otra naturaleza; se estudian —conexiones en las que el hombre no aparece más que como número abstracto, como algo reducible a números y a conexiones y relaciones numé-

ricas; relaciones en las cuales, según las palabras de Engels, las leyes pueden descubrirse, pero no dominarse. Pues se refieren a conexiones en las cuales —esto también lo ha dicho Engels— los productores han perdido el poder sobre sus propias condiciones sociales de vida, en las cuales, a consecuencia de la cosificación de aquellas condiciones, las relaciones han cobrado autonomía plena, viven por sí mismas y cristalizan en un sistema independiente, cerrado y explicado en sí.

Por eso no es casual que la sociedad capitalista se haya convertido en el terreno clásico de aplicación del materialismo histórico.

Pero si ahora consideramos el materialismo histórico como método científico, es obvio que se puede aplicar también a épocas anteriores, previas al capitalismo. Ya lo ha sido, y con éxito parcial; por lo menos, ha arrojado resultados muy interesantes. Pero al aplicar el materialismo histórico a épocas precapitalistas se manifiesta una dificultad metodológica esencial e importante, la cual no aparece cuando se la aplica a la crítica del capitalismo.

Marx ha indicado esa dificultad en innumerables pasos de su obra principal; y Engels la ha formulado luego con toda claridad en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*; la dificultad arraiga en la diferencia *estructural* que hay entre la época de la civilización y las anteriores. En este punto subraya Engels enérgicamente³⁰⁶ que «mientras la producción se desarrolla sobre esa base no puede colocarse por encima del productor, no puede crear frente a él extrañas fuerzas fantasmales, como ocurre regular e inevitablemente en la civilización». Pues en este caso «los productores han perdido el dominio de la producción total de su ámbito vital... Los productos y la producción que dan sometidos al azar. Pero el azar no es sino uno de los polos de una conexión cuyo otro polo se llama necesidad. Y luego Engels muestra cómo se sigue de la estructura social así producida la consciencia correspondiente en forma de «leyes naturales». Esta interacción dialéctica de casualidad y necesidad, la forma ideológica clásica del predominio de lo económico, se agudiza en la medida en que los procesos sociales se escapan del control humano y se independizan.

La forma más pura —puede incluso decirse que la única forma pura— de este dominio de las leyes naturales sociales sobre la sociedad es la producción capitalista. Pues la misión histórico-universal del

306 *Ursprung der Familie*, 183-184.

proceso civilizatorio que culmina en el capitalismo es la consecución del dominio humano sobre la *naturaleza*. Estas «leyes naturales» de la sociedad, que dominan la existencia del hombre como fuerzas «ciegas» (incluso cuando se reconoce su «racionalidad», y hasta más intensamente en este caso), tienen la función de someter la naturaleza bajo las categorías de la persociación, y la han realizado en el curso de la historia. Pero fue un proceso largo y rico en recaídas y retrocesos. Mientras duró, cuando estas fuerzas naturales sociales no se habían impuesto *todavía*, las relaciones naturales igual en el «metabolismo» entre el hombre y la naturaleza que en las relaciones sociales entre los hombres fueron, naturalmente, las dominantes, las que determinaron el ser del hombre y, con ello, las formas en las cuales ese ser se expresa intelectualmente, emocionalmente, etc. (religión, arte, filosofía, etc.). «En todas las formas dominadas por la propiedad de la tierra», dice Marx,³⁰⁷ «predomina la relación natural. En las dominadas por el capitalismo predomina el elemento social, históricamente producido». Y Engels formula la misma idea, en una carta a Marx,³⁰⁸ de modo más tajante: «Eso prueba precisamente que en este estadio el modo de producción es menos decisivo que el grado de disolución de los viejos vínculos de sangre y de la vieja comunidad recíproca de los sexos en la tribu». De modo que, en su opinión,³⁰⁹ la monogamia, por ejemplo, es la primera forma de familia «que no se fundó en condiciones naturales, sino en condiciones económicas».

Se trata, desde luego, de un proceso largo en el cual no es en modo alguno posible delimitar mecánicamente las varias etapas, pues éstas tienen una transición fluida. Pero la dirección del proceso es clara: «El retroceso de la barrera natural»³¹⁰ en todos los terrenos, de lo que se sigue —*a contrario* y por lo que hace a nuestro presente problema— que la barrera natural ha existido en todas las formas precapitalistas de sociedad y que ha influido decisivamente en todas las manifestaciones sociales de los hombres. Marx y Engels lo han expuesto tantas veces y tan convincentemente a propósito de las categorías propiamente económicas que podemos contentarnos con una simple remisión a

307 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIV.

308 8-XII-1882. *Briefwechsel* [Epistolario], IV, 495.

309 *Ursprung* [El origen de la familia de la propiedad privada y del estado], 41.

310 *Kapital* [Capital], I, 479.

su obra. (Piénsese, por ejemplo, en el desarrollo de la división del trabajo, en las formas del plutrabajo, las de la renta de la tierra, etc.). Engels añade a eso en varios lugares³¹¹ que cuando se trata de estadios sociales primitivos es un error hablar de derecho en nuestro sentido.

Pero la diferencia estructural indicada aparece aún más resueltamente en el terreno que Hegel ha llamado espíritu absoluto,³¹² en oposición a las formas del espíritu objetivo (economía, derecho, estado), configuradoras de relaciones sociales, puramente interhumanas. Pues las formas del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía) son al mismo tiempo, en puntos muy esenciales, aunque variables, enfrentamientos del hombre con la naturaleza, con la externa y con la que encuentra en sí mismo. Esa distinción no debe entenderse de un modo mecánico, como es natural. La naturaleza es una categoría social, esto es: siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o, en resolución, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad. De ello se sigue, por una parte, que la cuestión de si en una determinada forma social es posible el enfrentamiento inmediato con la naturaleza no puede resolverse más que desde el punto de vista del materialismo histórico, porque la posibilidad de esa relación directa depende de la «estructura económica de la sociedad». Pero, por otra parte, una vez dadas, y precisamente del modo condicionado por la sociedad de que se trate, esas conexiones actúan según su propia legalidad interna y consiguen una independencia respecto del funda-

311 *Ursprung* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 25, 164, etc.

312 Para evitar equívocos indicaremos en seguida que la distinción hegeliana se aduce sólo como clara delimitación de campos, sin utilizar en absoluto su doctrina del espíritu, que es muy problemática en todo lo demás. Y, en segundo lugar, que incluso refiriéndose sólo a Hegel es erróneo dar al concepto de espíritu una significación psicológica o metafísica. Hegel define el espíritu como unidad de la consciencia y de su objeto, lo cual se acerca bastante a la concepción marxiana de las categorías, por ejemplo en la *Miseria de la filosofía* (86) y en la *Contribución a la crítica de la economía política* (XLIII). Este no es el lugar adecuado para discutir la diferencia, que no pretendo ignorar, pero que se encuentra en un punto completamente distinto de aquel en el cual generalmente se la busca goce estético y persisten, en cierto sentido, como norma y modelo inalcanzable».

mento vital social, del que (necesariamente) nacen, mucho mayor que las formaciones del «espíritu objetivo». Éstas también, por supuesto, pueden a menudo mantenerse en pie mucho tiempo después de desaparecido el fundamento social al que deben su existencia. Pero perduran entonces como obstáculos al desarrollo que es necesario eliminar violentamente, o bien se adaptan con cambios funcionales a la nueva situación económica (la historia del derecho muestra ejemplos de ambas cosas). En cambio, la persistencia de las formaciones del espíritu absoluto puede acentuarse con una valoración positiva, actual y ejemplar, cosa que justifica hasta cierto punto la terminología hegeliana. Eso quiere decir que las relaciones entre génesis y vigencia son en este caso mucho más complicadas. Así, por ejemplo, ha escrito Marx, percibiendo claramente este problema³¹³: «Pero la dificultad no estriba en entender que el arte y el epos griegos están vinculados con ciertas formas de la evolución social. La dificultad consiste en que todavía sigue dándonos goce estético y persisten, en cierto sentido, como norma y como modelo inalcanzable.»

Esa estabilidad de la vigencia del arte, esa apariencia de naturaleza suprahistórica y suprasocial se basa, empero, en el hecho de que en el arte tiene predominantemente lugar un enfrentamiento del hombre con la naturaleza. Esta orientación de su configuración de los temas llega tan lejos que hasta las relaciones interhumanas, sociales, configuradas por el arte se transforman en una especie de «naturaleza». Y aunque, como ya queda dicho, también esas relaciones con la naturaleza estén socialmente condicionadas y, por lo tanto, se transforman al mismo tiempo que cambia la sociedad, sin embargo, se basan en conexiones que, frente al constante cambio de las formas puramente sociales, presentan una «apariencia de eternidad» subjetivamente justificada,³¹⁴ porque son capaces de sobrevivir a muchas y hasta profundas transformaciones de las formas sociales y porque para su transformación hacen a veces falta transformaciones sociales de las más profundas, de las que separan unas épocas de otras.

Por esa descripción puede parecer que se trate de una diferencia meramente cuantitativa entre relaciones inmediatas y relaciones

313 *Zur Kritik* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIX

314 Cfr. Karl Marx, a propósito del trabajo como modelador de valores de uso, en el *Capital*, I, 9.

mediatas con la naturaleza, o de efectos inmediatos y mediatos de la «estructura económica» en las diversas formaciones sociales. Pero esas diferencias cuantitativas no son meramente tales más que en la perspectiva del capitalismo, como aproximaciones cuantitativas a su sistema de organización de la sociedad. Desde el punto de vista del conocimiento del modo como las sociedades precapitalistas estaban *realmente constituidas* esas gradaciones cuantitativas son diferencias cualitativas que se manifiestan epistemológicamente como dominio de sistemas categoriales completamente distintos, con diversas funciones de las varias regiones parciales en el marco de la entera sociedad. Incluso desde el punto de vista puramente económico eso produce leyes cualitativamente *nuevas*. Y no sólo en el sentido de que las leyes se modifiquen según las materias diversas a que se apliquen, sino también en el de que en los varios ambientes sociales rigen leyes distintas, pues la vigencia de un determinado tipo de ley está ligada a presupuestos sociales precisos. Basta con comparar los presupuestos del intercambio de mercancías por su valor con los del intercambio según sus precios de producción para aclararse esa transformación de las leyes incluso en sentido puramente económico).³¹⁵ A este respecto hay que tener presente que una sociedad de tráfico mercantil simple es ya, por una parte, una forma cercana al tipo capitalista, pero, por otra, una estructura cualitativamente distinta de ésta. Estas diferencias cualitativas se intensifican en la medida en que, según el tipo de la sociedad de que se trate (o, dentro de una sociedad determinada, según el tipo de forma de que se trate, arte, por ejemplo, o filosofía), la relación con la naturaleza tenga una influencia predominante. Así, por ejemplo, mientras la relación entre la artesanía (producción de bienes de uso de la vida cotidiana, como muebles, vestidos, pero también edificación, etc.) y el arte sea muy estrecha —en la más íntima conexión con el tipo de división del trabajo imperante—, y mientras no sea posible trazar claramente entre ellas una delimitación estética ni siquiera conceptual (como ocurre, por ejemplo, con lo que suele llamarse arte popular), las tendencias evolutivas de la artesanía, a menudo inmóvil técnica y organizativamente durante siglos, en el sentido de un arte que se desarrolle según leyes propias, son cualitativamente diversas de las que presenta bajo el capitalismo, situación en la cual

315

Cfr. por ejemplo, *Kapital* [Capital] III, I, 156.

la producción de bienes se encuentra «naturalmente», ya desde el punto de vista puramente económico, en un desarrollo revolucionario constante. Estará claro que en el primer caso la influencia positiva del arte en la artesanía, en la producción artesana, tiene que ser decisiva. (Transición de la arquitectura románica al gótico.) Mientras que en el segundo caso el ámbito de juego del desarrollo del arte es mucho más estrecho; el arte no puede ejercer ninguna influencia decisiva en la producción de bienes de uso, sino que, por el contrario, hasta la posibilidad y la imposibilidad de la subsistencia del arte dependen de motivos puramente económicos y de los motivos de la técnica de la producción determinados por los económicos. (Arquitectura moderna.)

Lo dicho acerca del arte puede aplicarse también a la religión, aunque sin duda con importantes modificaciones. También a este respecto subraya Engels³¹⁶ la diferencia entre los dos períodos. Lo que pasa es que la religión no expresa nunca con tanta pureza como el arte la relación del hombre con la naturaleza, y que en la religión las funciones sociales prácticas son mucho más inmediatas e importantes. Pero a pesar de eso es inmediatamente clara la diferencia entre la función social de la religión y la cualitativa diferencia de las leyes de su función social en una formación estatal teocrática del antiguo Oriente y en una «religión oficial» de la Europa occidental capitalista. Por todo eso la filosofía de Hegel —que, puesta en la divisoria entre ambas épocas, intentó una sistematización, enfrentada ya con los problemas de un mundo que se iba haciendo capitalista, pero desarrollándose en un ambiente en el cual, según las palabras de Marx,³¹⁷ «no se podía hablar ni de estamentos ni de clases, sino, a lo sumo, de estamentos muertos y clases aún no nacidas»— tropezara con los problemas más difíciles y más irresolubles para ella al plantearse la cuestión de las relaciones entre el estado y la religión (o entre la sociedad y la religión).

Pues el «retroceso de la barrera natural» empezaba ya a reconducirlo todo a un plano puramente social, a las relaciones cosificadas del capitalismo, sin que aún fuera posible una comprensión clara de esos hechos. Para el nivel de los conocimientos de la época era, en efecto, imposible ver tras los dos conceptos de naturaleza producidos por el

316 *Anti-Dühring*, 342.

317 *Der heilige Max* [San Max, fragmento de *La Sagrada Familia*] en *Dokumente des Sozialismus*, III, 171.

desarrollo económico capitalista –la naturaleza como «quintaesencia de las leyes naturales» (la naturaleza de la moderna ciencia natural matematizada) y la naturaleza como estado de ánimo, como modelo del hombre «corrompido» por la sociedad (la naturaleza de la ética rousseauiana y kantiana)– la unidad social de ambos, la sociedad capitalista, con su disolución de todas las puras relaciones naturales. Precisamente en la medida en que el capitalismo consumaba la per-sociación propiamente dicha de todas las relaciones se posibilitaba un autoconocimiento, el autoconocimiento verdadero y concreto, del hombre como *ser social*. Y ello no sólo en el sentido de que la anterior ciencia, escasamente desarrollada, no hubiera sido capaz de reconocer ese hecho, presente ya en épocas anteriores, al modo como, por ejemplo, la astronomía copernicana, verdadera, obviamente, antes de Copérnico, no había sido reconocida como tal hasta su obra. Sino en el sentido de que la falta de ese autoconocimiento de la sociedad es por su parte mero reflejo intelectual del hecho de que aún no se ha impuesto, en aquellas condiciones, la per-sociación económica objetiva, el hecho de que aún no se había cortado el cordón umbilical que une al hombre con la naturaleza; ese corte es obra del proceso civilizatorio. Todo conocimiento histórico es auto-conocimiento. El pasado no se hace transparente más que cuando puede practicarse una autocrítica adecuada del presente; y «en cuanto que su autocrítica cuaja hasta cierto punto, *dynámei*, por así decirlo».^{318 319} Hasta ese momento, el pasado tiene que identificarse ingenuamente con las formas estructurales del presente o ignorarse y dejarse plenamente fuera del ámbito de la conceptualidad, como algo completamente extraño, bárbaro y sin sentido. Así se comprende que el camino que lleva al conocimiento de las sociedades pre-capitalistas, de estructura no cosificada, no se haya descubierto hasta que el materialismo histórico entendió la cosificación de todas las relaciones sociales no sólo como producto del capitalismo, sino también como fenómeno transitorio, histórico. (La relación entre el estudio científico de la sociedad primitiva y el marxismo no es en modo alguno casual.) Pues sólo entonces, al abrirse la perspectiva de una reconquista de relaciones no cosificadas entre los

318 Cfr. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XLI-LIII.

319 *Dynámei* = en potencia. (I.)

hombres y entre los hombres y la naturaleza, se hizo posible descubrir en las formas primitivas, precapitalistas, los momentos en los cuales estaban esas formas presentes —aunque con relaciones funcionales muy distintas— y comprenderlas en su esencia y su existencia propias sin violentarlas mediante una aplicación mecánica de las categorías de la sociedad capitalista.

Por eso no fue ningún error el aplicar rígida e incondicionadamente el materialismo histórico, en su forma clásica, a la historia del siglo XIX. Pues en la historia de ese siglo todas las fuerzas que han actuado en la sociedad lo han hecho, efectivamente, como formas de manifestación del «espíritu objetivo». En cambio, en las sociedades precapitalistas la situación no es ésta. En las sociedades precapitalistas no se ha dado la independencia, la autoteología, la auto-conclusión y autonomía, la inmanencia, en fin, de la vida económica que se ha alcanzado con la sociedad capitalista. De ello se sigue que el materialismo histórico no se puede aplicar a las formaciones sociales precapitalistas del mismo modo que al desarrollo capitalista. Pues hacen falta análisis más complicados y más finos, para mostrar, por una parte, la función que han tenido las fuerzas *puramente* económicas —en la medida en que las haya habido en el pasado en el sentido estricto de esa «pureza»— entre las fuerzas motoras de la sociedad, y, por otra parte, el modo como esas fuerzas económicas han actuado respecto de las demás formaciones de la sociedad. Por este motivo el materialismo histórico tiene que aplicarse a las sociedades antiguas mucho más cautamente que a las transformaciones sociales del siglo XIX. En ello tiene que ver el hecho de que, mientras que el siglo XIX no podía llegar a su autoconocimiento más que por el materialismo histórico, en cambio las investigaciones histórico-materialistas acerca de antiguos estadios sociales, como la historia del cristianismo primitivo o la del antiguo Oriente, tal como las ha intentado, por ejemplo, Kautsky, resultan, medidas con las posibilidades de la ciencia actual, demasiado groseras, análisis que no agotan totalmente los datos de hecho. Por las mismas razones el materialismo histórico ha tenido sus éxitos mayores en el análisis de las formaciones de la sociedad, del derecho y de otras formaciones propias del mismo plano, como la estrategia, por ejemplo, etc. Y por eso los análisis de Mehring —piénsese en *La leyenda de Lessing*— son profundos y finos cuando se refieren a la organización estatal o militar de Federico el Grande o de Napoleón. Pero resultan

mucho menos definitivos y completos cuando se refieren a las formaciones literarias, científicas y religiosas de la época.

El marxismo vulgar ha descuidado completamente esa diferencia. Su aplicación del materialismo histórico ha caído en la misma trampa que Marx señaló a propósito de los economistas vulgares, a saber: ha tomado categorías puramente históricas —y precisamente, como la economía vulgar, categorías de la sociedad capitalista— por categorías eternas.

Por lo que hace al estudio del pasado eso era un mero error científico que no tuvo ulteriores consecuencias gracias al hecho de que el materialismo histórico era un instrumento de combate en la lucha de clases, y no estaba sólo al servicio del conocimiento científico. En última instancia, los libros de Mehring o de Kautsky (por deficiencias científicas sueltas que comprobemos en el primero e incorrecciones históricas en el segundo) han prestado servicios inolvidables para despertar la consciencia de clase del proletariado; y como instrumentos de lucha de clases, como estímulo en esa lucha, han aportado a sus autores una gloria imborrable que compensará con creces los defectos científicos que tienen, incluso en el juicio de futuras generaciones.

Pero ocurre que esa actitud histórica del marxismo vulgar ha influido también decisivamente en la conducta de los partidos obreros, en su teoría política y en su táctica. Al eliminar el marxismo vulgar se plantea del modo más claro la cuestión de la *violencia*; la función si la violencia en la lucha por conseguir y preservar la victoria de la revolución proletaria. No es, desde luego, la primera vez que chocan el desarrollo orgánico del materialismo histórico y su aplicación mecánica; piénsese, por ejemplo, en las discusiones acerca del imperialismo como nueva fase del desarrollo capitalista o como episodio transitorio de él. Pero las discusiones sobre la cuestión de la violencia son las que —muchas veces inconscientemente— han explicitado más claramente el elemento metodológico del debate.

En efecto: el economicismo del marxismo vulgar niega la importancia de la violencia en la transición de un orden de producción a otro. Apela a las «leyes naturales» del desarrollo económico, las cuales tienen que realizar esa transición por su propio poder, sin la ayuda de la violencia «grosera» y extraeconómica. Esa argumentación aduce

casí siempre la conocida frase de Marx³²⁰: «Una formación social no perece nunca antes de que se hayan desplegado todas las fuerzas productivas para las cuales ofrece marco suficiente, y las nuevas relaciones de producción no se presentan nunca antes de que en el seno de la vieja sociedad se hayan incubado sus condiciones materiales de existencia». Pero al citarla se olvida —y con intención, por supuesto—, el comentario que Marx le añadió³²¹ para describir el momento histórico de ese «período de maduración»: «De todos los instrumentos de la producción, la fuerza productiva máxima es la clase revolucionaria misma. La organización de los elementos revolucionarios como clase *presupone la existencia constituida de todas las fuerzas productivas que podían desarrollarse en el seno de la vieja sociedad*».

Ya esas frases muestran claramente que para Marx la «maduración» de las relaciones de producción hasta la transición de una forma de producción a otra ha significado algo completamente distinto que para el marxismo vulgar. Pues la organización de los elementos revolucionarios como clase, y no sólo «frente al capital», sino también «para sí mismos»,³²² la transformación de la mera fuerza productiva en palanca de la transformación social, no es sólo un problema de conciencia de clase, de la eficacia práctica de la acción consciente, sino también el comienzo de la superación de la pura «legalidad natural» del economismo. Pues quiere decir que la «fuerza productiva máxima» se rebela contra el sistema de producción en que está inserta. Se ha producido entonces una situación que no puede resolverse sino por la violencia.

No es éste el lugar adecuado para desarrollar, ni siquiera alusivamente, una teoría de la función de la violencia en la historia; esa teoría tendría que mostrar que la separación conceptual absoluta de violencia y economía es una abstracción inadmisible, y que ninguna relación económica es ni siquiera imaginable que no esté vinculada con formas de violencia de acción latente o manifiesta. Así, por ejemplo, no se puede olvidar que, según Marx,³²³ incluso en tiempos «normales», lo único que está condicionado de un modo puro y objetivamente eco-

320 Cfr. *Zur Kritik der pol. Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], LVI.

321 *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía], ed. alemana, 163, *Cursiva* mía.

322 *Ibid.*, 162.

323 *Lohn, Preis, und Profit* [Salario, precio y beneficio], 44.

nómico es el ámbito de juego o variación de la determinación de la proporción beneficio-salario. «La determinación de la cuantía real de los mismos se consigue exclusivamente por la lucha constante entre el capital y el trabajo». Está claro que las perspectivas de esa lucha tienen, a su vez, un amplio condicionamiento económico, pero ese condicionamiento experimenta grandes variaciones debidas a momentos «subjetivos» que tienen que ver con cuestiones de «violencia» o poder: por ejemplo, la organización de los trabajadores, etc. La separación conceptual tajante y mecánica entre violencia y economía se debe pura y simplemente a que la apariencia fetichista de pura objetividad de las relaciones económicas disimula su carácter de relaciones entre hombres y las transforma en una segunda naturaleza que rodearía al hombre con leyes fatales; y también se debe al hecho de que la forma jurídica –también fetichista– de la violencia organizada oculta su presencia latente, potencial, en y detrás de toda relación económica: distinciones como la que se establece entre derecho y violencia, entre orden y subversión, entre poder violencia legal y violencia ilegal, ocultan el fundamento violento común de todas las instituciones de las sociedades de clases. (El «metabolismo» de los hombres de la sociedad primitiva con la naturaleza es tan escasamente económico en sentido estricto como escasamente jurídicas las relaciones entre los hombres de aquella época).

Es verdad que hay una diferencia entre «derecho» y violencia, entre violencia aguda y violencia latente; pero la diferencia no puede entenderse ni desde el punto de vista filosófico-jurídico, ni desde el ético, ni desde el metafísico, sino sólo como diferencia social, histórica, entre sociedades en las cuales un orden de producción se ha impuesto ya tan completamente que funciona (por regla general) sin conflictos y sin problemas, por sus propias leyes internas, y sociedades en las cuales, a consecuencia de la pugna entre distintos modos de producción o a consecuencia de no haberse aún estabilizado (ni relativamente, como es lo máximo que puede esperarse) la intervención de las diversas clases en el sistema de producción, lo corriente tiene que ser la aplicación de una nuda violencia «extraeconómica». En sociedades no capitalistas esa estabilización toma una forma conservadora y se expresa ideológicamente como dominio de la tradición, del carácter «divino» del orden social, etc. Pero en el capitalismo, en el cual la estabilización significa dominio estable de la

burguesía en un proceso económico ininterrumpido, dinámicamente revolucionario, toma la forma de un imperio de «leyes naturales», de «eternas leyes de bronce» de la economía política. Y como toda sociedad tiende a proyectar y «mitologizar» en el pasado la estructura de su propio orden de producción, también el pasado —y aún más el futuro— aparece determinado y dominado por tales leyes. Con eso se llega a olvidar que la *génesis* y el triunfo de ese orden de producción fue fruto de la violencia «extraeconómica» más desnuda, grosera y brutal. «*Tantae molis erat*»³²⁴ dice Marx³²⁵ al final de su exposición de la génesis evolutiva del capitalismo, «sacar a luz las “leyes naturales eternas” del modo de producción capitalista».

Pero también está claro que la pugna entre los sistemas de producción en concurrencia se decide generalmente —desde el punto de vista de la historia universal— por la superioridad económico-social de un sistema sobre otro; sin embargo, esa superioridad no coincide necesariamente con su superioridad técnico-productiva. Sabemos ya que la superioridad económica se manifiesta generalmente por una serie de medidas de poder o de violencia; y se entiende sin más que la eficacia de esas medidas de violencia depende de la actualidad y la misión histórico-universal de llevar adelante la marcha de la sociedad, misión que compete a la clase superior en ese sentido. Pero queda la siguiente cuestión: ¿cómo puede conceptuarse socialmente esa situación de sistemas de producción en concurrencia? O sea: ¿hasta qué punto puede entenderse una sociedad así como una sociedad unitaria en sentido marxista, cuando le falta el fundamento objetivo de la unidad, la unidad de «estructura económica»? Está claro que se trata de casos-límite. No ha habido nunca sociedades de estructura puramente unitaria, homogénea. (El capitalismo no lo ha sido nunca, ni podría tampoco llegar a serlo tras la muerte de Rosa Luxemburg.) Por lo tanto, en toda sociedad el sistema de producción dominante imprimirá su sello al subordinado y modificará decisivamente también su propia estructura económica. Piénsese en la inclusión del trabajo «industrial» en la renta de la tierra en la época de predominio de la economía natural, con la consiguiente configuración de sus formas

324 *Tantae molis erat* (Virgilio: *Tantae molis erat romanam condere gentem*) = Tan gravoso fue. (T.)

325 *Kapital* [Capital], I, 725.

económicas por el modo dominante,³²⁶ o, a la inversa, en las formas que toma la economía agraria en el capitalismo desarrollado. Pero en las épocas de transición propiamente dicha la sociedad no está claramente determinada por *ningún* sistema de producción; la lucha entre éstos está por decidir, ninguno es todavía capaz de imponer a la sociedad la estructura que le es adecuada, ni de ponerla siquiera tendencialmente en movimiento en ese sentido. Como es obvio, en esas circunstancias resulta imposible hablar de un sistema de leyes económicas que domine la sociedad *entera*. El viejo orden de producción ha perdido ya su dominio sobre la sociedad como un todo, y el nuevo orden no lo ha conseguido todavía. Es una situación de aguda lucha por el poder o de latente equilibrio de fuerzas, en la cual, y por así decirlo, las leyes de la economía sufren una «intermitencia»: la vieja ley *no vale ya* y la nueva ley *no vale todavía*. Que yo sepa, la teoría del materialismo histórico no se ha planteado aún el problema desde el punto de vista económico. La teoría del estado, tal como la desarrolla Engels, muestra que esta cuestión no se ha sustraído en absoluto a los fundadores del materialismo histórico. Engels declara³²⁷ que el estado es «*en general* el estado de la clase más poderosa, *económicamente dominante*». «Hay períodos *excepcionales* en los cuales las clases en lucha se encuentran *tan cerca del equilibrio* que el poder del estado cobra, como aparente mediador, una cierta independencia respecto de ambas. Tal es el caso de la monarquía absoluta de los siglos diecisiete y dieciocho, que utiliza el equilibrio entre la nobleza y la burguesía, etc.».

Pero no hay que olvidar que la transición del capitalismo al socialismo presenta una estructura económica diferente por principio de la de la transición del feudalismo al capitalismo. Los sistemas de producción en concurrencia no se presentan ahora *simultáneamente* como sistemas ya independizados (al modo de los comienzos del capitalismo en el orden feudal de la producción), sino que su competición se manifiesta como contradicción irresoluble *dentro* del sistema capitalista mismo, como crisis. Esta estructura hace que la producción capitalista sea desde el primer momento antagonica. Y ese antagonismo —consistente en que en las crisis el capital se manifiesta como limitación de

326 *Kapital* [Capital], I, 725.

327 *Ursprung* (El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado), 180 (Cursiva mía).

la producción incluso «de un modo puramente económico, es decir, incluso desde el punto de vista de la burguesía»³²⁸— no queda en modo alguno afectado por el hecho de que las crisis del pasado hayan tenido su solución dentro del capitalismo. Una crisis general significa siempre un punto de intermitencia (relativa) de las leyes del desarrollo capitalista; lo que ocurre es que en el pasado *la clase de los capitalistas* ha sido siempre capaz de volver a poner en marcha la producción en el sentido del capitalismo. No podemos estudiar aquí si y en qué medida sus medios no han sido precisamente la continuación lineal de las leyes de la producción «normal», en qué medida han tenido una función fuerzas conscientemente organizativas, factores «extraeconómicos», la base no-capitalista, o sea, la ampliabilidad de la producción capitalista, etc.³²⁹ Basta con recordar que la explicabilidad de la crisis tiene que rebasar las leyes inmanentes del capitalismo, como quedó ya claro en la discusión de Sismondi con Ricardo y su escuela; o sea: que una teoría económica que pruebe la necesidad de las crisis tiene que remitir al mismo tiempo más allá del capitalismo. Y la «solución» de la crisis no puede tampoco ser una continuación rectilínea, inmanente «según leyes» de la situación anterior a la crisis, sino una línea evolutiva que conduzca de nuevo a otra crisis, etc. Marx³³⁰ formula esta conexión de un modo inequívoco: «Este proceso llevaría pronto la producción capitalista a la catástrofe si no fuera porque tendencias contrapuestas a la fuerza centrípeta obran constantemente en sentido descentralizador».

Toda crisis significa, pues, un punto muerto en el desarrollo del capitalismo según sus leyes; pero sólo desde el punto de vista del proletariado puede apreciarse que ese punto muerto es un momento *necesario* de la producción capitalista. Pero las diferencias, la gradación y la agudización de las crisis, la significación dinámica de aquellos puntos de intermitencia, la energía de las fuerzas necesarias para poder poner de nuevo en marcha la economía, no pueden tampoco

328 *Kapital* [Capital], III, I, 242.

329 Cfr. la conducta de los capitalistas ingleses en asuntos de crisis, paro obrero y emigración, en el *Capital*, I, 536 ss. Las ideas aquí aludidas coinciden parcialmente con las agudas observaciones de Bujarin acerca del «equilibrio» como postulado metódico. En «Economía del período de transformación», ed. alemana, 159-160. No tengo aquí posibilidad de discutir su trabajo.

330 *Kapital* [Capital], III, I, 228.

descubrirse desde el punto de vista de la economía burguesa (economía inmanente), sino sólo desde el del materialismo histórico. Pues está claro que la cuestión de importancia decisiva es si la «fuerza productiva máxima» del orden de producción capitalista, o sea, el proletariado, va a vivir la crisis como mero objeto o como sujeto decisorio. La crisis está siempre condicionada por las «antagónicas relaciones de la distribución», por la pugna entre el flujo del capital, que avanza «en proporción con el impulso que ya tiene», y «la estrecha base en que descansan las relaciones de consumo»,³³¹ o sea, por la *existencia* económico-objetiva del *proletariado*. Pero este aspecto del antagonismo no aparece abiertamente en las crisis de la época del capitalismo ascendente a causa de la «inmadurez» del proletariado, a causa de su incapacidad para intervenir en el proceso de producción salvo como «fuerza productiva» inserta sin resistencia y sometida a las «leyes» de la economía. Así puede suscitarse la apariencia de que las «leyes de la economía» pueden sacar al sistema de la crisis igual que le han llevado a ella; mientras que la realidad es simplemente que la clase de los capitalistas ha conseguido —gracias a la pasividad del proletariado— superar el punto muerto y volver a poner en marcha la máquina. La diferencia cualitativa entre las crisis anteriores y la crisis decisiva o «última» del capitalismo (la cual, evidentemente, puede ser una entera época de crisis singulares sucesivas) no estriba, pues, en una simple mutación de su expansión y su profundidad, de su cantidad en cualidad. O, por mejor decir, esa mutación se manifiesta en el hecho de que el proletariado deja de ser mero objeto de la crisis y se despliega plenamente el antagonismo —interno de la producción capitalista, antagonismo que, por su concepto, ha significado ya la lucha entre los órdenes de producción burgués y proletario, la pugna entre las fuerzas productivas per-sociadas y sus formas individuales anarquistas. La organización del proletariado, cuya finalidad ha sido siempre «terminar con las catastróficas consecuencias que tiene para su clase aquella ley natural del capitalismo»,³³² sale del estadio de la negatividad o de la eficacia meramente inhibitoria, debilitadora y frenadora, para pasar al de la actividad. Entonces se altera cualitativamente, decisivamente, la estructura de la crisis. Las medidas con

331 *Ibid.*, 226-227.

332 *Kapital [Capital]*, I, 605.

las cuales la burguesía intenta superar el punto muerto de la crisis, medidas que, abstractamente (o sea, sin tener en cuenta la intervención del proletariado), están hoy a su disposición igual que en las crisis del pasado, se convierten en escenario de abierta guerra de clases. La violencia se convierte en potencia económica decisiva de la situación.

Con todo ello vuelve a quedar de manifiesto que las «leyes naturales eternas» no tienen vigencia más que para una época determinada de la historia. Que no sólo son la forma de manifestación de las leyes del desarrollo social para un determinado tipo sociológico (para el dominio económico, ya indiscutido, de una clase), sino que, además, ya dentro de ese tipo, lo son sólo de la específica forma de dominio del capitalismo. Pero como —según se mostró— la vinculación del materialismo histórico con la sociedad capitalista no es en modo alguno casual, se comprende que esa estructura aparezca también como ejemplar y normal, como clásica y canónica para su concepción general de la historia. Ciertamente, hemos aducido ejemplos que muestran con claridad lo prudente y críticamente que procedieron Marx y Engels en la estimación de las estructuras específicas de sociedades antiguas no capitalistas, así como de sus leyes evolutivas específicas. La íntima unión de esos dos momentos ha influido tanto en Engels³³³ que éste, al exponer, por ejemplo, la disolución de las sociedades gentilicias, toma el caso de Atenas como «muestra particularmente típica», porque «procede con toda pureza, sin intervención externa ni violentación interna»; lo cual, probablemente, no es verdad completa ni siquiera de Atenas, y, desde luego, no es típico de la transición en ese estadio histórico.

Pero el marxismo vulgar se ha concentrado precisamente en ese punto, en la negación de la violencia como «potencia económica». La subestimación teórica de la importancia de la violencia en la historia, la extirpación de su función en la historia pasada, es para el marxismo vulgar preparación teórica de la táctica oportunista. Y la conversión de las específicas leyes de desarrollo de la sociedad capitalista en leyes generales es la base teórica de su tendencia a eternizar en la práctica la existencia de la sociedad capitalista.

333 *Ursprung* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 118.

Pues el desarrollo consecuente, rectilíneo, de su tendencia, la exigencia de que el socialismo se realice sin violencia «extraeconómica», por las leyes inmanentes de la evolución económica, es objetivamente lo mismo que la postulación de la persistencia eterna de la sociedad capitalista. Ni siquiera la sociedad feudal ha dado de sí por vía meramente orgánica el capitalismo. Lo único que ha hecho ha sido «traer al mundo los medios materiales para su propia aniquilación.³³⁴ Ha «liberado fuerzas y pasiones en el seno de la sociedad, las cuales se sentían encadenadas por ella». Y esas fuerzas han puesto los fundamentos sociales del capitalismo a lo largo de un desarrollo que incluye toda «una serie de métodos violentos». Sólo *después* de consumarse la transición entra en vigor el sistema de leyes económicas del capitalismo.

Sería ahistórico y sumamente ingenuo esperar que la sociedad capitalista haga en favor del proletariado que ha de sustituirla más de lo que el feudalismo hizo por ella. Ya hemos aludido al problema de la madurez de la transición. Tiene importancia metódica en esa teoría de la «maduración» la voluntad de alcanzar el socialismo sin una intervención activa del proletariado, como réplica tardía a Proudhon que, como es sabido, tras la publicación del *Manifiesto Comunista*, ha dicho desear el orden existente, pero «sin el proletariado». Esta teoría da un paso más al recusar la importancia de la violencia en nombre del «desarrollo orgánico», olvidando de nuevo que todo ese «desarrollo orgánico» no es sino manifestación teórica del capitalismo ya desarrollado, o su propia mitología histórica, mientras que su verdadera génesis tomó un camino muy diferente. «Estos métodos», dice Marx,³³⁵ «se basan en parte en la *violencia más brutal*, como ocurre con el sistema colonial. Pero todos utilizan el poder del estado, la violencia concentrada y organizada de la sociedad, con objeto *de promover como en un invernadero* el proceso de transformación del modo de producción feudal en el capitalista y *abreviar las transiciones*».

Así, pues, incluso en el caso de que la función de la violencia en el paso de la sociedad capitalista a la proletaria fuera exactamente la misma que en la transición del feudalismo al capitalismo, la historia real nos enseña que el carácter «inorgánico», de «invernadero», «violento», de la transición no prueba absolutamente nada contra la

334 *Kapital* [Capital] I, 272.

335 *Ibid.*, 716.

actualidad histórica, la necesidad y la «salud» de la nueva sociedad así nacida. Pero la cuestión cobra un aspecto completamente distinto si consideramos más de cerca la naturaleza y la función de la violencia en esta otra transición que significa algo por principio y cualitativamente nuevo respecto de todos los cambios anteriores. Repetimos: la significación decisiva de la violencia como «potencia económica» se hace siempre actual en las transiciones de un orden de producción a otro; dicho sociológicamente: eso ocurre en las épocas en que existen varios sistemas de producción en concurrencia. Pero la naturaleza de los sistemas de producción que se encuentran en pugna tendrá una influencia determinante en la naturaleza y la función de la violencia en cuanto «potencia económica» en esos tiempos de transición. En la época de la génesis del capitalismo se trata de la lucha entre un sistema estático y un sistema dinámico, entre un sistema «natural-espontáneo» y un sistema que tendía a la per-sociación absoluta, entre un sistema ordenado con muchas limitaciones territoriales y un sistema anárquico y tendencialmente ilimitado. En cambio, y como es sabido, en el caso de la producción capitalista se trata ante todo de la lucha entre el sistema económico ordenado y el anárquico.³³⁶ Y del mismo modo que los sistemas de producción determinan la naturaleza de las clases, así también las contraposiciones que de ellas nacen determinan la naturaleza de la violencia necesaria para la transformación. «Pues», como ha dicho Hegel, «las armas no son más que la naturaleza de los combatientes mismos».

En este punto la contraposición rebasa el alcance de las controversias entre marxismo auténtico y marxismo vulgarizado en la crítica de la sociedad capitalista. Pues aquí se trata efectivamente de ir más allá de los *resultados* actuales del materialismo histórico, pero en el sentido del *método* dialéctico; se trata de aplicar el materialismo histórico a un campo al cual no *podía* ser aplicado aún de acuerdo con su esencia de método histórico; y la aplicación tendrá que contar con todas las modificaciones que un material por principio y cualitativamente nuevo significa necesariamente para todo método que no sea esquemático, y, por lo tanto, ante todo para la dialéctica. Es verdad que la penetrante mirada de Marx y de Engels ha anticipado en esto muchas cosas. Y

336 En esta contraposición el mismo capitalismo imperialista se presenta necesariamente como anarquista,

ello no sólo por lo que hace a las fases previsibles del proceso (en la *Crítica del programa de Gotha*), sino también desde el punto de vista del método. El «salto del reino de la necesidad al reino de la libertad», la conclusión de la «prehistoria de la humanidad» no ha sido en modo alguno para Marx ni para Engels un conjunto de perspectivas hermosas, pero abstractas y vacías, con las que redondear la crítica del presente de un modo rico en efectos decorativos, pero que no obligara metódicamente a nada; sino la anticipación intelectual clara y consciente del proceso del desarrollo adecuadamente identificado, cuyas consecuencias metódicas penetran profundamente en la concepción de los problemas actuales. «Los hombres mismos hacen su historia», escribe Engels,³³⁷ «pero *hasta ahora* sin voluntad colectiva ni plan de conjunto». Y Marx utiliza en muchos lugares del *Capital* esa estructura intelectualmente anticipada, unas veces para arrojar desde ella una luz más contrastada sobre el presente, y otras para destacar de ese contraste, con más claridad y riqueza, la naturaleza cualitativamente nueva del futuro que se acerca. El carácter para nosotros y en este punto decisivo de ese contraste³³⁸ consiste en que «en la sociedad capitalista... la comprensión social no aparece nunca sino *post festum*», para fenómenos en los cuales basta una simple revisión cuando desaparece la cáscara capitalista cosificada, cuando se reduce a las relaciones objetivas verdaderas que le subyacen. Pues, como dice el *Manifiesto Comunista*, «En la sociedad burguesa impera el pasado sobre el presente, y en la comunista el presente sobre el pasado». Y esta contraposición abierta e insalvable no puede suavizarse mediante ningún «descubrimiento» de ciertas «tendencias» en el capitalismo que parezcan posibilitar una «transición paulatina». La contraposición es inseparable de la naturaleza de la producción capitalista. El pasado que impera sobre el presente, la conciencia *post festum* en la que se manifiesta ese dominio, no es más que expresión intelectual de la situación económica básica de la sociedad capitalista, y sólo de ella; es expresión cosificada de la posibilidad, insta en la relación del capital, de renovarse y ampliarse en constante contacto con el trabajo vivo. Pero está claro que «el dominio de los productos del trabajo pasado sobre el plustrabajo vivo no puede durar más que lo

337 Carta a H. Starkenberg, en *Dokumente des Sozialismus*, II, 74 (Cursiva mía)

338 *Kapital* [Capital] II, 287-288.

que dure la relación del capital, esa determinada relación social en la cual el trabajo pasado se contrapone, independizado y omnipotente, al trabajo vivo». ³³⁹

El sentido social de la dictadura del proletariado, la socialización, no significa por de pronto más que la sustracción de ese poder a los capitalistas. Pero con eso queda *objetivamente superada para el proletariado* —considerado como clase— *la contraposición ya autónoma y cosificada de su propio trabajo*. Al asumir el proletariado mismo el mando sobre el trabajo ya objetivado igual que sobre el trabajo actual, la contraposición queda objetiva y prácticamente superada y, con ella, la contraposición que le corresponde en la sociedad capitalista entre el pasado y el presente, cuya relación tiene, por lo tanto, que alterarse estructuralmente. Por laboriosos y largos que sean para el proletariado el proceso objetivo de la socialización y la toma de consciencia de la alterada relación interna entre el trabajo y sus formas objetivas (la relación entre el presente y el pasado), el *cambio* fundamental ocurre con la dictadura del proletariado. Es un cambio con el que no puede compararse ninguna «nacionalización» como «experimento» y ninguna «planificación» no menos experimental, etc., de las que se practican *en* la sociedad capitalista. Éstas son, en el mejor de los casos, concentraciones organizativas *dentro* del sistema capitalista, con las cuales no experimenta alteración alguna la conexión fundamental de la estructura económica, la relación fundamental entre la consciencia de la clase proletaria y el todo del proceso de la producción. Mientras que la socialización más modesta o «caótica», pero que sea toma de la posesión y toma del poder, transforma como tal *precisamente esa estructura* y sitúa por lo tanto, objetiva y seriamente, el desarrollo en el trampolín del salto. Los marxistas vulgares economicistas se olvidan siempre, en efecto, al intentar eliminar ese salto mediante transiciones paulatinas, de que la relación del capital no es una relación meramente técnico-productiva, una relación «puramente» económica (en el sentido de la economía vulgar), sino una relación socioeconómica en el verdadero sentido de la palabra. Pasan por alto que «considerado en su conjunto conexo, o como proceso de reproducción, el proceso de producción capitalista no produce sólo mercancía, ni sólo plusvalía, sino que *produce y reproduce la relación misma del capital*: produce, por

339 *Kapital* [Capital] III, I, 385.

una parte, el capitalista, y, por otra, el asalariado». ³⁴⁰ De tal modo que una transformación del desarrollo social no puede ocurrir si no de un modo que impida esa autorreproducción de la relación del capital y dé a la autorreproducción de la sociedad una orientación nueva y distinta. La novedad básica de esta estructura no queda en nada afectada por el hecho de que la imposibilidad económica de socializar el pequeño taller produzca una renovada reproducción del capitalismo y de la burguesía «constantemente, cotidianamente, cada hora, elemental y masivamente». ³⁴¹ Eso hace que el proceso se haga mucho más complicado y que se agudice el problema de la copresencia de las dos estructuras sociales, pero el *sentido social* de la socialización, su función en el proceso del desarrollo de la conciencia del proletariado, no experimenta alteración. La proposición fundamental del método dialéctico, la tesis de que «no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia», tiene, si se interpreta bien, la consecuencia necesaria de que hay que tener *prácticamente* en cuenta en el punto de inflexión revolucionaria la categoría de la novedad radical, de la inversión de la estructura económica, de la nueva orientación del proceso, o sea, la categoría del salto.

Pues precisamente esa contraposición entre el «post festum» y la simple y verdadera previsión, entre la conciencia «falsa» y la recta conciencia social indica el punto en el cual actúa el salto desde el punto de vista económico objetivo. Este salto, por supuesto, no es un acto instantáneo que realizara como el rayo y sin transiciones la mayor transformación de la historia humana conocida. Pero aún menos es, según el esquema de la evolución ya recorrida, una mera mutación de lentas y paulatinas modificaciones cuantitativas en cualidad, mutación en la cual las «leyes eternas» del desarrollo económico dieran de sí ellas mismas el producto del cambio por encima de las cabezas de los hombres, por una especie de «astucia de la razón»: en esa hipótesis el salto no significa sino que la humanidad (*post festum*) toma conciencia, acaso repentinamente, de la nueva situación ya alcanzada. El salto es más bien un proceso largo y duro. Pero su carácter de salto se manifiesta en el hecho de que cada vez *representa una reorientación hacia algo*

340 *Kapital* [Capital] I, 541. (Cursiva mía).

341 Lenin, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, ed. al., 6.

cualitativamente nuevo; que en él se expresa la intención consciente que se orienta al de la sociedad; que el salto mismo, pues, por lo que hace a su intención y a su fundamento, tiene ya su patria en el reino de la libertad. En lo demás, se adapta, en cuanto a forma y a contenido, al lento proceso de transformación de la sociedad; es más: sólo puede preservar su carácter de salto de un modo auténtico si se asume totalmente en ese proceso, si no es más que el sentido consciente de cada momento, su relación ya consciente con el todo, la aceleración consciente en el sentido necesario del proceso. Una aceleración que se anticipa al proceso en *un* paso; que no pretende imponerle metas ajenas ni utopías artesanales, sino que interviene sólo para revelar la meta que late en él cuando es necesario porque la revolución, asustada «por la indeterminada originalidad de sus propias metas», amenace con vacilar y caer en tibiezas.

El salto, pues, parece sumirse sin restos en el proceso. Pero el «reino de la libertad» no es ningún regalo que la humanidad que sufre bajo el signo de la necesidad vaya a recibir como don del destino, como premio por su firme sufrir. No es sólo meta, sino también medio y arma de la lucha. Y en aparece la novedad de principio y cualitativa de la situación: es la primera vez en la historia que la humanidad toma conscientemente en sus manos su propia historia, a través de la consciencia de clase del proletariado llamado a dominar. Con esto no queda suprimida la «necesidad» del proceso económico objetivo, pero sí que recibe ahora una función nueva y distinta. Mientras que hasta entonces se trataba de observar el decurso objetivo del proceso, lo que en cualquier caso iba a ocurrir, con objeto de utilizarlo en beneficio del proletariado, mientras que la «necesidad» era hasta entonces el elemento positivamente orientador del proceso, ella misma se convierte ahora en un obstáculo que hay que combatir. Paso a paso va siendo reprimida en el curso del proceso de transformación y, tras largas y difíciles luchas, puede al fin eliminarse completamente. El conocimiento claro y despiadado de lo que realmente es, de lo que tiene que ocurrir inevitablemente, queda en pie en todo ese cambio y hasta es el presupuesto decisivo y el arma más eficaz de la lucha. Pues toda ignorancia de la fuerza aún poseída por la necesidad rebajaría este conocimiento transformador del mundo a la inoperancia de una huera utopía y reforzaría así el poder del enemigo. Pero el conocimiento de las tendencias de la necesidad económica no tiene ya como función

el acelerar *ese* proceso y obtener ventajas de él, sino, por el contrario, la función de combatirlo eficazmente, reprimirlo y, cuando ello es posible, orientarlo en otra dirección o bien evitar sus resultados en la medida, y sólo en la medida, en que ello sea inevitable.

La transformación que así se consigue es económica (con la consecuencia de una nueva estratificación de las clases). Pero esa «economía» no tiene ya la función que ha tenido cualquier economía anterior, sino que tiene que ser servidora de la sociedad conscientemente dirigida; esa economía ha de perder su inmanencia, su autonomía, lo que propiamente la constituye en economía: tiene que ser superada en cuanto economía. En esta transición la descrita tendencia se manifiesta sobre todo como una nueva relación entre la economía y el poder. Pues por muy importante que haya sido la significación de la violencia o el poder en la transición del feudalismo al capitalismo, lo primario fue siempre la economía, y la violencia fue sólo el principio puesto a su servicio, destinado a promover la economía y a eliminar los obstáculos que se le opusieran. Ahora, por el contrario, el poder (la violencia) está al servicio de principios que en las sociedades anteriores no podían darse más que como «sobreestructura», como momentos secundarios del proceso necesario y determinados por éste. Ahora la violencia está al servicio del hombre y de su despliegue como hombre.

Se ha dicho a menudo y justamente que la socialización es una cuestión de poder; la cuestión del poder se anticipa aquí a la cuestión de la economía (a propósito de lo cual hay que decir que una aplicación de la fuerza que no se preocupe por la resistencia del material es una pura insensatez; pero ha de tener en cuenta las resistencias precisamente para superarlas, no para dejarse frenar por ellas). Con esto parece como si el poder y la violencia desnudos y sin disfraz se impusieran en el primer plano del acaecer social. Pero eso es sólo apariencia. Pues el poder no es un principio autónomo ni puede serlo nunca. Y ese poder, esa violencia, no es sino la voluntad ya consciente del proletariado, su voluntad de suprimirse y superarse a sí mismo; con lo cual superará al mismo tiempo el envilecedor dominio de las relaciones cosificadas sobre el hombre, el dominio de la economía sobre la sociedad.

Esa superación, ese salto, es un proceso. E importa tanto tener siempre en cuenta su carácter de salto como no olvidar nunca su naturaleza de proceso. El salto consiste en la reorientación inmedia-

ta a la novedad radical de una sociedad conscientemente regulada, cuya «economía» esté subordinada al hombre y a sus necesidades. Lo procesual de su naturaleza consiste y se impone en el hecho de que esa superación de la economía en cuanto economía, esa tendencia a la superación de su autonomía en cuanto dominio total de los *contenidos* económicos sobre la consciencia de los hombres que actúan su superación; se expresa ahora de un modo desconocido por toda la historia anterior. Y ello no sólo por el hecho de que la disminuida producción del período de transición; la mayor dificultad en mantener en funcionamiento el aparato, en satisfacer las necesidades de los hombres (por modestas que éstas sean), y la creciente y amarga miseria impongan a todo el mundo, a toda consciencia, los contenidos económicos, la preocupación por la economía. Sino también y ante todo, precisamente, a causa de aquel cambio funcional. La economía, en cuanto forma dominante de la sociedad, en cuanto motor real del desarrollo, motor que mueve la realidad por encima de las cabezas de los hombres, tenía por fuerza que expresarse en esas cabezas de modos no-económicos, sino «ideológicos». Pero en cuanto que los principios del ser-hombre se ponen en trance de liberarse y toman en sus manos, por primera vez en la historia, el dominio de la humanidad, se sitúan en el primer plano del interés los objetos y los medios de la lucha, la economía y el poder o violencia, los problemas de los objetivos reales de cada etapa, los contenidos del paso inmediato, del ya dado o del por dar, a lo largo de ese camino. Precisamente porque los contenidos que antes se llamaban «ideología» empiezan —aunque, por supuesto, alterados en todos los puntos— a convertirse en objetivos reales de la humanidad; se hace, por una parte, superfluo adornar con ellos las ludias económicas y de poder combatidas en su nombre. Mientras, por otra parte, su realidad y su actualidad se manifiestan precisamente en que todo el interés se concentra en las luchas reales de su realización, en la economía y en el poder.

Por eso no puede ya resultar paradójico que la transición se presente como una época de intereses económicos casi exclusivos y de una aplicación abierta y reconocida de la nuda violencia, del poder. La economía y la violencia han empezado a representar el último acto de su historia activa, y la apariencia que tienen de dominar el escenario histórico no puede escondernos que se trata de su última aparición

en a historia. «El primer acto», dice Engels,³⁴² «en el cual el estado (la violencia organizada) aparece realmente como representante de la sociedad entera —la toma de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto autónomo como estado... el estado va extinguiéndose...». «La auténtica per-sociación de los hombres, que hasta el momento les era como concedida e impuesta por la naturaleza, se convierte ahora en acto libre de ellos mismos, las fuerzas objetivas extrañas que hasta el momento dominaron la historia se ponen bajo el control de los hombres mismos». Lo que hasta entonces había acompañado, como mera «ideología», el proceso necesario de despliegue de la humanidad, la vida del hombre en cuanto hombre en sus relaciones consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza, puede ahora convertirse en auténtico contenido vital de la humanidad. El hombre nace socialmente en cuanto hombre.

En el periodo de transición que conduce a esas metas y que ha empezado ya —aunque aún tengamos por delante un camino muy largo y penoso—, el materialismo histórico mantiene, pues, durante mucho tiempo, sin alterar su significación de medio principal de lucha para el proletariado combatiente. Pues la parte decisiva de la sociedad está dominada por formas de producción puramente capitalistas. E incluso en las pocas islas en las cuales el proletariado ha erigido su dominio tiene por fuerza que limitarse a eliminar el capitalismo laboriosamente, paso a paso, para dar conscientemente vida al nuevo orden de la sociedad que ríe se expresa ya en esas categorías. Pero el mero hecho de que la lucha haya entrado ya en ese estadio indica al mismo tiempo dos trasformaciones muy importantes de la función del materialismo histórico.

En primer lugar, hay que mostrar, por medio de la dialéctica materialista, cómo se puede recorrer el camino que lleva al control y al dominio consciente de la producción, a la libertad que elimina la constricción de las fuerzas sociales cosificadas. Ningún análisis del pasado, por cuidadoso y exacto que sea, puede darnos una respuesta satisfactoria en este punto. Sólo la aplicación sin prejuicios del método dialéctico a este material completamente nuevo puede darla. En segundo lugar, como toda crisis es la objetivación de una autocritica del capitalismo, la crisis de éste, una vez llevada a su exasperación extrema,

nos ofrece la posibilidad de desarrollar más clara y completamente que hasta ahora, partiendo del punto de vista de esa autocrítica del capitalismo que es la más completa, el materialismo histórico como método de investigación de la «prehistoria de la humanidad». No sólo porque en la lucha necesitaremos aún durante mucho tiempo el materialismo histórico, cada vez mejor aplicado, sino también desde el punto de vista de su desarrollo científico, es, pues, necesario que aprovechemos la victoria del proletariado para levantar al materialismo histórico esta nueva patria, este nuevo taller.

Junio de 1919.

LEGALIDAD E ILEGALIDAD

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y, por lo tanto, unos hombres nuevos serán producto de nuevas condiciones y de educación nueva, olvida que son los hombres, precisamente, los que alteran las circunstancias, y que también los educadores tienen que ser educados.

Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

Como a propósito de toda cuestión que se refiera a las formas de la acción, también para el estudio de la legalidad y la ilegalidad en la lucha de clases del proletariado los motivos y las tendencias resultantes son a menudo más importantes y más explicativos que los meros hechos. Pues el mero hecho de la legalidad o la ilegalidad de una parte del movimiento obrero depende tanto de «casualidades» que su análisis no siempre ofrece, al dividirlo según ese criterio, un conocimiento básico. No hay partido, por oportunista y hasta social-traidor que sea, que no pueda verse sumido por las circunstancias en la ilegalidad. En cambio, es perfectamente posible imaginar condiciones en las cuales el partido comunista más revolucionario y ajeno a compromisos pueda trabajar temporalmente en perfecta legalidad. Así pues, dado que ese criterio de distinción no es satisfactorio, tenemos que entrar en el análisis de los motivos de la táctica legal y la ilegal. Pero al hacerlo no hay que contentarse tampoco con identificar abstractamente los motivos, los estados de opinión. Pues, aunque sin duda es característico de los oportunistas el aferrarse a la legalidad *a cualquier precio*, sería completamente incorrecto definir al partido revolucionario por la voluntad contraria, por el deseo de ilegalidad. Sin duda hay en todo movimiento revolucionario períodos en los cuales el *romanticismo de la ilegalidad* es dominante o, por lo menos, poderoso. Pero ese romanticismo (cuyas causas quedarán claras más adelante) es evidentemente enfermedad infantil del movimiento comunista, una reacción contra la legalidad a cualquier precio, reacción, pues, que tiene por fuerza que ser superada por todo movimiento adulto y sin duda lo será.

I

¿Cómo debe entender el pensamiento marxista los conceptos de legalidad e ilegalidad? La pregunta nos conduce inevitablemente al problema general de la violencia organizada, al problema del derecho y el estado y, en última instancia, al problema de las ideologías. En su polémica contra Dühring, Engels ha refutado brillantemente la teoría abstracta del poder. Pero su argumentación de que el poder (el estado y el derecho) «descansa originariamente en una función económica, social»³⁴³ tiene que interpretarse —en plena conformidad con la doctrina de Marx y Engels— en el sentido de que esa conexión tiene su correspondiente reproducción ideológica en el pensamiento y en el sentimiento de los hombres situados en el ámbito de dominio de esa violencia: Esto significa que las organizaciones del poder o violencia armonizan tan plenamente con las condiciones de vida (económicas) de los hombres, o representan una tal superioridad, aparentemente insuperable, respecto de ellas, que los hombres sienten dichas condiciones como mundo circundante necesario de su existencia, como fuerzas de la naturaleza, y se someten así *voluntariamente* a ellas. (Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que estén *de acuerdo* con ellas.) Pues aunque un poder, una organización de la violencia, no puede subsistir más que si consigue imponerse por la fuerza, cada vez que es necesario, a la resistente voluntad de individuos o grupos, también es cierto que no conseguiría existir si tuviera que aplicar la violencia indefectiblemente en todos los momentos de su funcionamiento. Si se presenta esta necesidad, queda dada la situación revolucionaria; la organización de la violencia, el poder, se encuentra en contradicción con los fundamentos económicos de la sociedad, y esa contradicción se refleja de tal modo en las cabezas de los hombres que éstos no consideran ya el orden de cosas existente como necesidad natural y contraponen a la violencia organizada otra violencia. Sin negar la base económica de esa situación, hay que añadir, sin embargo, que la transformación de una organización de la violencia no es posible más que si se ha resquebrajado ya la fe de las clases dominantes, igual que la de las dominadas, en la posibilidad exclusiva del orden existente. *Presupuesto necesario* es la revolución del orden de producción.

343 *Anti-Dühring*, 191.

La transformación misma del poder no puede ser obra sino de los hombres, de unos hombres que se hayan emancipado, intelectual y emocionalmente, de la fuerza del orden existente.

Pero esa emancipación no procede en paralelismo y simultaneidad mecánicas con el desarrollo económico, sino que se le anticipa por una parte y se retrasa, por otra, respecto de ella. En cuanto emancipación puramente ideológica puede darse, y suele darse, en tiempos en los cuales la realidad histórica no presenta aún más que la *tendencia* a la problematización del fundamento económico de un orden social. En estos casos la teoría piensa hasta el final la mera tendencia y la interpreta o traspone en realidad del deber-ser, que contrapone, como realidad «verdadera», a la «falsa» realidad de lo existente. (El derecho natural como precursor de las revoluciones burguesas.) Por otra parte, es seguro que incluso los grupos y las masas inmediatamente interesados —de acuerdo con su posición de clase— en el éxito de la revolución, no se desprenderán íntimamente del orden viejo sino *durante* la revolución (y muchas veces sólo *después* de ella). Necesitarán la educación de los hechos para comprender cuál es la sociedad concorde con sus intereses, para liberarse íntimamente del viejo orden de cosas.

Si esas observaciones valen para toda transición revolucionaria de un orden social a otro, resultarán aún más válidas para una revolución social que para una revolución predominantemente política. Pues una revolución política se limita a sancionar una situación económico-social que se haya impuesto ya, parcialmente por lo menos, en la realidad económica. La revolución implanta entonces por la violencia en el lugar del viejo orden jurídico ya percibido como «injusto» el derecho nuevo y «justo». El mundo de la vida social no experimenta ninguna reestructuración radical. (Los historiadores conservadores de la gran revolución francesa han subrayado esa permanencia relativa de la situación «social» durante la época.) En cambio, la revolución social apunta precisamente a la transformación de ese mundo circundante. Y cada una de esas transformaciones choca tan abruptamente con los instintos del hombre medio que éste ve en ella una amenaza catastrófica *contra la vida en general*, una ciega fuerza de la naturaleza, como una inundación o un terremoto. Incapaz de entender la naturaleza del proceso, su defensa ciega y desesperada consiste en una lucha contra las *formas aparienciales inmediatas* que amenazan su habitual existencia.

De este modo se sublevaron contra la fábrica y la máquina, a comienzos del desarrollo capitalista, los proletarios educados en el mundo pequeño-burgués; la misma teoría de Proudhon puede entenderse como eco de esa desesperada defensa del viejo y sólito mundo social.

El elemento revolucionario del marxismo puede entenderse del modo más fácil precisamente en este punto. El marxismo es la doctrina de la revolución porque capta la esencia del proceso (no sólo sus síntomas, sus formas de manifestación), porque muestra su tendencia decisiva, la que apunta al futuro (y no sólo los fenómenos cotidianos). Y precisamente por eso es al mismo tiempo expresión ideológica de la clase proletaria que se libera. Esta liberación se consume por de pronto en la forma de rebeliones fácticas contra los fenómenos más opresivos del orden social capitalista y de su estado. Estas luchas, naturalmente aisladas e incapaces de ser decisivas ni siquiera en caso de éxito, no pueden llegar a ser revolucionarias sino por la *consciencia* de la conexión entre todas ellas y de todas ellas con el proceso que lleva constantemente al final del capitalismo. Cuando el joven Marx se puso como programa la «reforma de las consciencias» anticipó ya la esencia de su posterior actividad. Pues su doctrina no es utópica, sino que parte del proceso en decurso real y no pretende realizar contra él «ideal» alguno, sino sólo descubrir su sentido innato; pero, al mismo tiempo, rebasa necesariamente lo efectivamente dado y orienta la consciencia del proletariado al conocimiento de la esencia, no a la vivencia de lo inmediatamente dado. «La reforma de la consciencia», dice Marx,³⁴⁴ «consiste simplemente en interiorizar la consciencia del mundo, en despertarle del sueño que sueña sobre sí mismo, *en explicarle sus propias acciones...* Se verá entonces que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa *de la que le basta con tener consciencia para poseerla realmente*».

Esta reforma de la consciencia es el proceso revolucionario mismo. Pues la toma de consciencia no puede actuarse en el proletariado mismo sino lentamente, tras duras y graves crisis. Aunque en la doctrina de Marx se encuentren explícitas todas las consecuencias teóricas y prácticas de la situación de clase del proletariado (y ello mucho antes de que se hicieran históricamente «actuales»), y aunque esas doctrinas no sean en modo alguno utopías ahistóricas, sino conocimiento del

344 *Nachlass* [Póstumos] I, 382-383. (Cursiva mía).

proceso histórico mismo, de ello no se sigue en absoluto que el proletariado —pese a que en sus *acciones singulares* sobre de acuerdo con esa doctrina— haya llevado ya a consciencia la liberación consumada en la obra de Marx. En otro contexto³⁴⁵ hemos aludido a ese proceso, subrayando que el proletariado puede ya tener consciencia de la necesidad de su lucha económica contra el capitalismo y seguir aún políticamente sometido al estado capitalista. La verdad de esa observación queda probada por el hecho de que toda la crítica del estado realizada por Marx y Engels cayera en completo olvido, mientras los principales teóricos de la segunda internacional aceptaban sin más el estado capitalista como estado en general y entendían su actividad, su lucha contra él, como «oposición». (El hecho es especialmente manifiesto en la polémica Pannekoek-Kautsky de 1912.) Pues la actitud de «oposición» significa que *se acepta lo existente como fundamento en lo esencial inmutable*, y los esfuerzos de la «oposición» tenderán exclusivamente a conseguir para la clase obrera todo lo que sea posible lograr dentro del ámbito de vigencia de lo existente.

Es verdad que sólo unos locos situados fuera del mundo habrían podido poner en duda la realidad del estado burgués como factor de fuerza. La gran diferencia entre los marxistas revolucionarios y los oportunistas pseudo-marxistas consiste en que para los primeros el estado capitalista cuenta *sólo como factor de fuerza contra el cual* hay que movilizar la fuerza del proletariado organizado, mientras que para los otros el estado es la *institución superclasista por cuyo dominio* luchan el proletariado y la burguesía. Pero al entender el estado como objeto de la lucha y no como enemigo, se sitúan intelectualmente en el terreno de la burguesía y tienen la batalla medio perdida antes de empezarla. Pues todo orden estatal y jurídico —y el capitalista en primer lugar— descansa en última instancia en que no se problematice nunca su existencia, la validez de su estructura, sino que se acepta simplemente. La violación de sus leyes *en casos particulares* no significa ningún peligro particular para la subsistencia de un estado, siempre que esas violaciones aparezcan en la consciencia general como casos particulares. En sus recuerdos de Siberia, Dostoievski ha indicado agudamente que todo delincuente (sin que por ello sienta arrepentimiento) se considera culpable, ve claramente que ha conculcado

345

Cfr. el artículo «Consciencia de clase».

leyes que valían también para él. Por lo tanto, las leyes siguen siendo válidas para él aunque motivos personales o la fuerza de las circunstancias le movieron a conculcarlas. El estado dominará fácilmente esas violaciones en casos particulares, precisamente porque en ellas sus fundamentos no se ponen en duda ni por un instante. Pues bien: el comportamiento de «oposición» significa una actitud análoga respecto del estado, un reconocimiento de que, por su esencia, se encuentra fuera de las luchas de clases, de que la validez de sus leyes no queda *directamente* afectada por la lucha de clases. Así, pues, o bien la «oposición» intenta alterar legalmente las leyes, con lo cual las viejas leyes siguen vigentes hasta que entren en vigor las nuevas, o bien se producen aisladas e individuales violaciones de la legalidad. Por eso los oportunistas caen en una vulgar demagogia cuando relacionan la crítica marxista del estado con el anarquismo. No se trata en modo alguno de alusiones o utopías anarquistas, sino exclusivamente de que el estado de la sociedad capitalista tiene que *entenderse y estimarse como fenómeno histórico ya durante su existencia*. Se trata de ver en él, por lo tanto, una mera formación de fuerza que hay que tener en cuenta en la medida, y sólo en la medida, de lo que alcanza su fuerza real, pero examinando al mismo tiempo con toda exactitud y falta de prejuicios las fuentes de su fuerza, con objeto de identificar los puntos en los cuales es posible debilitar y minar esa fuerza. *Y el punto de fuerza o de debilidad del estado es precisamente el modo como se refleja en la consciencia de los hombres*. La ideología no es en este caso mera consecuencia de la estructura económica de la sociedad, sino también supuesto de su tranquilo funcionamiento.

II

Cuanto más claramente la crisis del capitalismo deja de ser mero conocimiento del análisis marxista para convertirse en realidad tangible, tanto más decisiva se hace esa función de la ideología para el de la revolución proletaria. En la época en que el capitalismo estaba aún íntimamente intacto, era comprensible que grandes masas de la clase trabajadora estuvieran *ideológicamente* en el terreno del capitalismo. Pues la aplicación consecuente del marxismo les exigía una toma de posición de la que en modo alguno podían ser capaces. Marx ha escrito a este

respecto: «Para reconocer una determinada época histórica tenemos que rebasar sus límites». Y eso comporta un esfuerzo intelectual extraordinario cuando se trata del conocimiento del *presente* como época. Pues todo el mundo circundante social, económico y cultural tiene que someterse para ello a una consideración crítica en la cual —y esto es lo decisivo— el punto arquimédico de la crítica, el punto a partir del cual pueden entenderse todos esos fenómenos, no puede tener, comparado con la realidad del presente, más que un carácter de postulado, algo «irreal», «mera teoría», mientras que para el conocimiento histórico del pasado el punto de partida es el presente mismo. Es verdad que el postulado en cuestión no es una utopía pequeño-burguesa ansiosa de un mundo «mejor» o «más hermoso», sino postulado proletario que se limita a descubrir y formular claramente la dirección, la tendencia y el sentido del proceso social y se orienta activamente al presente en nombre de ése proceso. Pero la tarea es entonces aún más difícil. Pues del mismo modo que el mejor astrónomo, a pesar de su saber copernicano, sigue sometido a la intuición sensible de que el sol «sale», etc., así también la más resuelta descomposición marxista del estado capitalista sigue siendo incapaz de eliminar su realidad empírica. Y tiene que serlo. La peculiar actitud intelectual en la cual el conocimiento marxista tiene que poner al proletariado consiste precisamente en que para su consideración el estado capitalista aparezca como un eslabón de un proceso histórico. El estado capitalista no constituye en modo alguno «el» mundo circundante «natural» «del» hombre, sino sólo un dato real cuya fuerza efectiva hay que tener en cuenta, pero que no puede pretender ningún derecho intrínseco a la determinación de nuestras acciones. Así, pues, la vigencia del estado y del derecho tiene que tratarse como un dato meramente empírico. Del mismo modo, por ejemplo, que un navegante a vela ha de atender cuidadosamente a la dirección del viento, sin dejar que éste determine su ruta, sino, por el contrario, manteniendo la dirección fijada a pesar del viento y aprovechando el viento. Pero esa falta de prejuicios que el hombre ha conquistado frente a las fuerzas contrarias de la naturaleza a lo largo de un prolongado desarrollo histórico falta todavía en muchos casos al proletariado ante los fenómenos de la vida social. Y se comprende. Pues por robusta y brutalmente materiales que sean las medidas constrictivas de la sociedad en casos particulares, de todos modos, *el poder de toda sociedad es esencialmente un*

poder espiritual del que sólo el conocimiento puede liberarnos. Y no un conocimiento meramente abstracto, que quede en la consciencia (muchos «socialistas» han tenido este conocimiento), sino uno que se haga carne y sangre, un conocimiento que sea, según las palabras de Marx, «actividad práctico-crítica».

La actualidad de la crisis del capitalismo hace que ese conocimiento sea posible y necesario. Se hace posible porque, a consecuencia de la crisis, la vida misma presenta a la visión y a la experiencia el entorno social habitual ya como problemático. Y se hace decisivo y, por lo tanto necesario para la revolución porque la fuerza efectiva de la sociedad capitalista está tan resquebrajada que en modo alguno sería capaz de imponerse por la violencia si el proletariado contrapusiera a esa fuerza, consciente y resueltamente, la suya propia. El obstáculo que impide esa acción es de naturaleza puramente ideológica. En plena crisis mortal del capitalismo, amplias masas del proletariado sienten el estado, el derecho y la economía de la clase burguesa como el único entorno posible de su existencia, el cual, sin duda, puede perfeccionarse de muchos modos («restablecimiento de la producción»), pero que constituye siempre la base «natural» de «la» sociedad.

Ése es el fondo ideológico de la legalidad. No es siempre traición. consciente, ni siquiera consciente compromiso. Es más bien la orientación natural e instintiva por el estado, o sea, por la única formación que les parece a los hombres que actúan un punto fijo en el caos de los fenómenos. Hay que superar esa concepción si es que el partido comunista quiere crear un fundamento sano para su actividad legal y para su actividad ilegal. Pues el romanticismo de la ilegalidad, con el que empieza todo movimiento revolucionario, no rebasa casi nunca, en cuanto a claridad, el nivel de la legalidad oportunista. Ese romanticismo —como las tendencias *putschistas*— subestima considerablemente la fuerza efectiva que posee la sociedad capitalista incluso en sus épocas de crisis; esa subestimación puede ser muy peligrosa, pero, de todos modos, no más que un síntoma de la verdadera enfermedad de esa tendencia; enfermedad es la falta de visión sin prejuicios frente al estado mero factor de fuerza, la cual se basa, en última instancia, en la falta de visión de las cuestiones que acabamos de analizar. Al darse a los medios ilegales de lucha y a sus métodos una especial consagración, el acento de una particular «autenticidad» revolucionaria, se está al mismo tiempo reconociendo a la legalidad del estado existente una cierta

vigencia, y no un ser meramente empírico. Pues la cólera contra la ley *en cuanto ley*, la preferencia por ciertas acciones *a causa* de su ilegalidad, significa que para los que así se conducen el derecho sigue teniendo su naturaleza de vigencia vinculadora. Si se alcanza la completa y clara falta comunista de prejuicios respecto del derecho y el estado, ni la ley ni sus consecuencias previsibles tienen más (ni menos) significación que cualquier otro hecho de la vida externa de los que hay que tener en cuenta para estimar la viabilidad de una acción determinada; la posibilidad de violar la ley no tiene, pues, por qué recibir acentos distintos de los que afecten, por ejemplo, a la posibilidad de llegar a tiempo para un trasbordo en un viaje importante. Si el estado de ánimo no es ése, sino que la violación de la ley se prefiere patéticamente, entonces se tiene un indicio de que, aunque sea con los signos cambiados, el derecho sigue teniendo vigencia para los hombres que así se comportan, porque es capaz de influir *íntimamente* en sus actos, lo que quiere decir que no se ha producido la emancipación interna de esos hombres. A primera vista esa distinción puede parecer un bizantinismo. Pero si se tiene en cuenta lo fácilmente que han conseguido siempre los partidos típicamente ilegalistas —como los social-revolucionarios rusos— volver a desandar el camino que les separaba de la burguesía, y lo profundamente que las primeras acciones ilegales realmente revolucionarias —las que no eran ya violaciones romántico-heroicas de leyes sueltas, sino eliminación y destrucción de todo el orden jurídico burgués— desenmascararon la prisión ideológica de aquellos «héroes de la ilegalidad» en los conceptos jurídicos de la burguesía, queda claro que no hemos hecho una construcción abstracta y vacía, sino descrito la situación verdadera. (Piénsese en Boris Savinkoy, que fue no sólo organizador famoso de casi todos los grandes atentados contra los zares, sino, además, uno de los principales teóricos de la ilegalidad ético-romántica, y hoy se encuentra en el ejército blanco polaco en lucha contra la Rusia proletaria.)

Así, pues, la reducción de la cuestión de la legalidad o ilegalidad, para el partido comunista, es *cuestión meramente táctica*, y hasta de la táctica momentánea, sobre la cual es casi imposible dar orientaciones generales; puesto que tiene que decidirse constantemente y completamente de acuerdo con *consideraciones momentáneas de utilidad*, ese planteamiento que niega a la cuestión toda cualidad de principio es la única recusación de principio prácticamente posible de la vigencia

del orden jurídico-burgués. Esa táctica queda, pues, prescrita para los comunistas no sólo por motivos de utilidad, no sólo porque sólo así podrá tener su acción una flexibilidad real y capacidad de adaptarse a las condiciones necesarias de lucha del momento dado, no sólo porque las armas legales y las ilegales tienen que intercambiarse muy frecuentemente, y hasta tienen que aplicarse muchas veces al mismo tiempo y en el mismo asunto para poder combatir con verdadera eficacia a la burguesía; sino también por contribuir a la autoeducación revolucionaria del proletariado. Pues la liberación del proletariado de la prisión ideológica en las formas de vida creadas por el capitalismo no es posible más que si el proletariado ha aprendido a actuar de tal modo que esas formas de vida sean ya incapaces de influirle íntimamente; sólo si esas formas le son ya, como motivos, del todo indiferentes. Eso, por supuesto, no disminuye en nada su odio a lo existente, su ardiente deseo de aniquilarlo. Al contrario: gracias precisamente a esa actitud puede el orden social del capitalismo presentarse al proletariado como un obstáculo repulsivo, muerto, pero homicida, contrario al sano desarrollo de la humanidad, lo cual es absolutamente necesario para el comportamiento revolucionario consciente y tenaz del proletariado. Esta autoeducación del proletariado, en la —cual— se despliega su «madurez» para la revolución, es un proceso largo y difícil, tanto más cuanto más desarrollados estén el capitalismo y la cultura burguesa en cada país; y cuanto más intensamente, por lo tanto, esté el proletariado contagiado ideológicamente por las formas de vida capitalistas.

Afortunadamente (y de un modo nada casual), la consideración absolutamente necesaria de la acción útil desde el punto de vista revolucionario coincide con las exigencias de esa obra educativa. Así, por ejemplo, el que las tesis adicionales respecto del problema del parlamentarismo en el Segundo Congreso de la Tercera Internacional dispongan la completa subordinación de la fracción parlamentaria del partido al Comité Central —aunque éste se encuentre en la ilegalidad— no tiene como único objeto el garantizar la necesaria unidad de acción, sino también el disminuir en la consciencia de amplias masas proletarias el prestigio del parlamento, en el que se basa esa roca fuerte del oportunismo que es la independencia de la fracción parlamentaria, de los diputados del partido. La necesidad de esa medida se aprecia, por ejemplo, al examinar cómo el proletariado inglés ha sido siem-

pre desviado en sus acciones hacia vías oportunistas por su *íntimo reconocimiento*. Y la esterilidad de la aplicación exclusiva de la «acción directa» antiparlamentaria, igual que la esterilidad de las discusiones acerca de las excelencias de un método u otro, prueban que ambos, aunque sea en sentidos contrarios, siguen presos análogamente en prejuicios burgueses.

La aplicación simultánea y sucesiva de armas legales e ilegales es necesaria también porque posibilita el desenmascaramiento del orden jurídico como brutal aparato de fuerza al servicio de la opresión capitalista, lo cual es un presupuesto para conseguir una actividad revolucionada sin prejuicios respecto del derecho y el estado, si se aplica uno de los dos métodos exclusiva o predominantemente, aunque sólo sea en campos determinados, la burguesía cuenta con la posibilidad de mantener su orden jurídico en la consciencia de las masas como derecho en general. Uno de los fines principales de la actividad de todo partido comunista es obligar al gobierno de su país a violar él mismo su propio orden jurídico, y el obligar al partido de los socialtraidores a apoyar abiertamente esa «violación de la ley». Y aunque en algunos casos —por ejemplo, si prejuicios nacionalistas ofuscan la mirada del proletariado— eso puede ser ventajoso para un gobierno capitalista, el resultado será aún más peligroso para él cuando lleguen momentos en los cuales el proletariado empiece a agruparse para la lucha decisiva. De aquí precisamente, de la prudencia de los opresores al darse cuenta de ello, nacen esas peligrosas ilusiones acerca de la democracia, acerca de la transición pacífica al socialismo, particularmente alimentadas por el hecho de que los oportunistas adoptan una actitud de legalidad a cualquier precio, posibilitando así a la clase dominante esa conducta. Sólo una táctica objetiva y sobria, que aplique todos los medios legales e ilegales por razones de pura utilidad y según los casos, podrá dirigir adecuadamente la obra de educación del proletariado.

III

Pero, con toda seguridad, la lucha por el poder no podrá sino empezar esa educación del proletariado, no consumarla. La «prematuridad» inevitable de la toma del poder, descubierta hace ya muchos años por

Rosa Luxemburg, se manifiesta ante todo en el terreno ideológico. Muchos fenómenos de la primera fase de toda dictadura del proletariado se explican precisamente porque *el proletariado se ve obligado a tomar el poder en un momento y en un estado de consciencia en los cuales aún siente íntimamente el orden social burgués como el propiamente legal*. Al igual que todo orden jurídico, también el gobierno de los consejos se basa en que le reconozcan cómo legal masas tan amplias de población que sólo en casos particulares tenga que proceder a aplicar la violencia (el poder). Pero es claro desde el primer momento que la burguesía no prestará en modo alguno ese reconocimiento desde el principio. Una clase acostumbrada por la tradición de muchas al poder y al disfrute de los privilegios no puede nunca aceptar fácilmente el mero hecho de *una* derrota y dejar sin más que el nuevo de cosas pase por encima de ella. Hay que *romperla antes ideológicamente* para que luego se ponga voluntariamente al servicio de la nueva sociedad y reconozca las normas de ésta como legales, como orden jurídico, no como meros hechos en bruto de una momentánea correlación de fuerzas que mañana podría invertirse. Es una ingenua ilusión que esa resistencia —igual si se manifiesta en contrarrevolución que si lo hace en oculto sabotaje— vaya a poder desarmarse por concesiones de un tipo u otro. Al contrario. El ejemplo de la dictadura de los consejos en Hungría muestra que todas esas concesiones —que allí fueron todas, por supuesto, concesiones a la socialdemocracia— se limitaron a robustecer la consciencia de fuerza de la antigua clase y retrasaron su aceptación del dominio proletario hasta imposibilitarla. Pero el retroceso del poder soviético (o de los consejos) ante la burguesía es todavía más peligroso para el comportamiento ideológico de las amplias capas pequeño-burguesas. Pues es característico de la consciencia de clase de estas capas el que para ellas el estado aparezca efectivamente como el estado en general, en cuanto tal, como una soberana formación abstracta. Dejando, naturalmente, aparte la importancia de una hábil política económica que sea capaz de neutralizar ciertos grupos de la pequeña burguesía, mucho depende aquí del proletariado mismo conseguir dar a su estado una autoridad que alimente la fe de estas capas en toda autoridad, su inclinación a someterse voluntariamente «al» estado. La vacilación del proletariado, su escasa fe en su propio destino de dominio, puede volver a lanzar esas capas a los brazos de la burguesía, a la contrarrevolución directa.

Pero el cambio funcional experimentado por la relación entre legalidad e ilegalidad en la dictadura del proletariado a causa de que la anterior legalidad se ha convertido en ilegalidad y viceversa puede a lo sumo acelerar algo el proceso de emancipación ideológica ya bajo el capitalismo, no consumarlo de golpe. Del mismo modo que la burguesía no puede perder por *una* sola derrota el sentimiento de su legalidad, así tampoco puede conseguir el proletariado conciencia de su propia legalidad por sólo el hecho de una victoria. Esta conciencia, que bajo el capitalismo no pudo madurar más que lentamente, no terminará su proceso de maduración, tampoco bajo la dictadura del proletariado, sino poco a poco. La primera fase aportará incluso diversas inhibiciones al proceso. Pues el proletariado llegado al poder se dará sólo entonces cuenta plena de los logros intelectuales levantados y sostenidos por el capitalismo. No sólo la mejor penetración en la cultura de la sociedad burguesa, sino también la comprensión del esfuerzo intelectual necesario para dirigir la economía, y el estado llegarán a la conciencia de amplios círculos del proletariado sólo una vez conseguido el poder. A ello se añade que el proletariado carece en muchos terrenos del ejercicio y la tradición. de acción independiente y responsable y, por lo tanto, sentirá muchas veces la necesidad de actuar así más como carga que como liberación. Por último, el elemento pequeño-burgués, y muchas veces hasta burgués, de las costumbres de vida de las capas proletarias que ocupan una gran parte de los lugares de dirección hace que precisamente lo nuevo de la nueva sociedad les aparezca extraño y casi hostil.

Todos esos obstáculos serían bastante inocentes y fáciles de superar si no fuera porque la burguesía —cuyo problema ideológico respecto de la legalidad y la ilegalidad ha experimentado un cambio funcional análogo— se mostrará en este punto mucho más madura y desarrollada que el proletariado (por lo menos, mientras luche contra un estado proletario naciente). Pues la burguesía considerará ilegal el orden jurídico del proletariado con la misma ingenuidad y seguridad con que antes consideraba legal el suyo propio; en este momento la burguesía siente instintivamente con toda vitalidad el postulado que antes formulábamos para el proletariado en lucha por el poder: entender el estado de la burguesía como mero hecho, como mero factor de fuerza. Por lo tanto, y a pesar de haber conquistado el poder del estado, la lucha contra la burguesía sigue siendo para el proletariado

una lucha con armas desiguales, mientras el proletariado no consiga la misma ingenuidad respecto de la legalidad única de su propio orden jurídico. Pero esta consecución está gravemente obstaculizada por la actitud que el proletariado ha aprendido de los oportunistas a lo largo de la lucha por su liberación. Como se ha acostumbrado a rodear de una aureola de legalidad las instituciones del capitalismo, le es difícil superar eso ante los restos que pueden sostenerse aún por mucho tiempo. Tras la toma del poder el proletariado sigue por mucho tiempo preso en las limitaciones que le impuso el desarrollo capitalista. Esto se manifiesta, por una parte, en que deja intactas muchas cosas que tendría que arrasar imprescindiblemente. Y, por otra parte, en que practica las destrucciones y las construcciones no con el sentimiento seguro del dominador legítimo, sino en una alternancia de vacilación y precipitación, como un usurpador que ya anticipara íntimamente, en su pensamiento, su sentimiento y su decisión, la restauración inevitable del capitalismo.

No estoy pensando aquí sólo en el sabotaje —más o menos abiertamente contrarrevolucionario— que la burocracia sindical practicó contra la socialización durante toda la dictadura de los consejos húngaros, con la intención de restablecer del modo más liso posible el capitalismo. También la corrupción en los soviets, tantas veces advertida, tiene una de sus fuentes principales en la situación recién descrita. Así ocurría con la mentalidad de muchos funcionarios de los soviets, que íntimamente estaban esperando la vuelta del capitalismo «legítimo» y, por lo tanto, siempre pensaban en cómo justificar sus actos llegado aquel momento. Y cosa parecida ocurría a muchas personas que habían intervenido en el necesario trabajo «ilegal» (introducción clandestina de mercancías y de propaganda en el extranjero) y no conseguía entender ni, sobre todo, ver moralmente que su actividad, desde el punto de vista del estado proletario, había sido tan «legal» como cualquier otra. En hombres de constitución moral débil, esa confusión se manifestó pura y llanamente en corrupción. En algunos revolucionarios honrados, se manifestó más bien en una exageración romántica de la «ilegalidad», en una inútil provocación de las posibilidades «ilegales», en una *falta de sensibilidad respecto de la legitimidad de la Revolución* y su derecho a crear un orden legal propio.

Pero en la época de la dictadura del proletariado un nuevo sentimiento y una nueva consciencia de la legitimidad de la revolución tienen que

ocupar el lugar de la falta de prejuicios respecto del derecho burgués, que es lo exigido en la fase anterior de la revolución. Sin embargo, y pese al cambio, *el desarrollo sigue siendo unitario y rectilíneo en cuanto es desarrollo de la consciencia de clase proletaria*. Esto se ve del modo más claro en la política internacional de los estados proletarios, los cuales, cuando se enfrentan con los poderes del capitalismo, tienen que llevar adelante una lucha contra el estado de la burguesía exactamente igual (aunque parcialmente —y sólo parcialmente— con otros medios) que en la época de la lucha por alcanzar el poder en su propio estado. La altura y la madurez de la consciencia de clase del proletariado ruso se manifestaron ya espléndidamente en las negociaciones de paz de Brest-Litowsk. Aunque negociaban con el imperialismo alemán, los representantes del proletariado ruso reconocieron como parte legítima en la mesa de negociaciones a sus hermanos oprimidos del mundo entero. Y aunque Lenin, con superior prudencia y con la sobriedad más realista, reconoció la efectiva correlación de fuerzas, hizo que sus negociadores se dirigieran siempre al proletariado mundial, y en primer término al proletariado de las potencias centrales. Su política exterior era menos una negociación entre Rusia y Alemania que una promoción de la revolución proletaria, de la consciencia proletaria en todos los países de la Europa Central y por grandes que hayan sido los cambios de la política interior y exterior del gobierno de los consejos, por mucho que se haya adecuado siempre a la real correlación de fuerzas, este principio básico, el principio de la legitimidad del propio poder, que es al mismo tiempo promoción de la consciencia revolucionaria de clase del proletariado mundial, quedó siempre como punto inmovible del desarrollo. Por lo tanto, la entera problemática del reconocimiento de la Rusia soviética por los estados burgueses tiene que entenderse no sólo como un asunto de ventajas para Rusia, sino como el problema del reconocimiento de la legitimidad de la Revolución proletaria por parte de la burguesía. La significación de ese reconocimiento varía según las circunstancias concretas en que se produce. Pero su efecto en los vacilantes elementos de las clases pequeño-burguesas de Rusia es en todo caso esencialmente el mismo, a saber, una sanción de la legitimidad de la Revolución, sanción que ellas necesitan para poder sentir la legalidad de los exponentes estatales de la Revolución, la república de los consejos. Los diversos procedimientos utilizados por la política rusa —el aplastamiento sin

contemplaciones de la contrarrevolución interna, el enfrentamiento valiente con las potencias victoriosas en la guerra, frente a las cuales Rusia (a diferencia de la Alemania burguesa) no ha adoptado nunca la actitud del vencido, el apoyo abierto a los movimientos revolucionarios, etc.— sirven todos a esa misma finalidad. Consiguen que partes del frente contrarrevolucionario interior se resquebrajen y desprendan y se inclinen ante la legitimidad de la revolución. Ayudan a la autoconsciencia revolucionaria a consolidar el conocimiento de la fuerza y la dignidad del proletariado.

Así, pues, precisamente en los momentos que los oportunistas occidentales y sus adoradores centroeuropeos consideran sintomáticos del atraso del proletariado ruso —la clara e inequívoca derrota de la contrarrevolución interior, la lucha sin prejuicios, ilegal y «diplomática» a la vez, por la revolución mundial— se manifiesta claramente la madurez ideológica del proletariado ruso. Éste ha realizado victoriosamente su revolución no porque circunstancias afortunadas le hayan puesto el poder en las manos (esta situación de fortuna se produjo precisamente para el proletariado alemán en noviembre de 1918, y en el mismo momento y en marzo de 1919 para el proletariado húngaro), sino porque el proletariado ruso, endurecido en una larga lucha ilegal, reconoció claramente la naturaleza del estado capitalista y orientó sus acciones teniendo en cuenta la verdadera realidad, no insensatas imágenes ideológicas. El proletariado de la Europa central y occidental tiene todavía un difícil camino ante sí. Para llegar a la consciencia de su misión histórica, de la legitimidad de su dominio, tiene que aprender ante todo que ilegalidad y legalidad son asuntos de naturaleza meramente táctica, y desprenderse así del cretinismo legalista y del romanticismo de la ilegalidad.

Julio de 1920.

OBSERVACIONES CRÍTICAS ACERCA DE LA CRÍTICA DE LA REVOLUCIÓN RUSA DE ROSA LUXEMBURG³⁴⁶

Paul Levi ha creído oportuno publicar un folleto de la camarada Rosa Luxemburg esbozado en la cárcel de Breslau y que ha quedado en fragmento. La edición ha aparecido en medio de las más violentas luchas contra el Partido Comunista de Alemania (KPD) y contra la III Internacional; es un episodio más de esa lucha, exactamente igual que las revelaciones del *Vörrwärts*³⁴⁷ y que el folleto de Friesland, con la única diferencia de que sirve a otros fines más profundos. Lo que se trata en este caso de destruir no es el prestigio de la KPD ni la confianza en la política de la III Internacional, sino los fundamentos teóricos de la organización y la táctica bolcheviques. Se trata de poner al servicio de esa empresa la autoridad venerable de Rosa Luxemburg. Sus escritos póstumos han de suministrar así la teoría de la liquidación de la III Internacional y de sus acciones. Por eso no nos basta ahora con recordar, simplemente, que más tarde Rosa Luxemburg cambió de ideas al respecto. Lo que importa es ver hasta qué punto tiene razón o no la tiene. Pues, dicho abstractamente, sería perfectamente posible que su desarrollo teórico hubiera seguido una dirección falsa, o sea, que su cambio de opiniones, testimoniado por los camaradas Warski y Zetkin,³⁴⁸ hubiera sido una tendencia errónea. Por lo tanto, la discusión tiene que referirse ante todo a esas ideas del borrador fragmentario, con independencia de las posteriores actitudes de Rosa Luxemburg respecto de las concepciones expresadas en él. Sobre todo porque algunas de las contraposiciones entre Rosa Luxemburg y los bolcheviques presentes en este trabajo aparecieron

346 Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution* [La Revolución rusa], editorial Gesellschaft und Erziehung, 1922. .

347 Órgano de la social democracia alemana. (T).

348 Lukács alude probablemente a la edición, no terminada, de las obras completas de R. L. por Klara Zetkin y Adolf Warski. *Gesammelte Werke*, Berlín 1923 y ss. (T).

ya en el folleto de Junius³⁴⁹ y en la crítica de éste por Lenin, e incluso en la crítica de Rosa Luxemburg al trabajo de Lenin *Un paso adelante, dos pasos atrás*, publicada en 1904 en la *Neue Zeit*; y aún asoman en parte en la redacción del programa espartaquista.

I

Lo que importa es, pues, el contenido material del folleto. Pero también desde este punto de vista el principio, el método, el fundamento teórico, la estimación general del carácter de la Revolución, que determina la actitud respecto de las diversas cuestiones, es más importante que las actitudes mismas particulares respecto de los diversos problemas concretos de la revolución rusa. Pues éstos han quedado en su mayor parte liquidados por el paso del tiempo. El mismo Levi lo reconoce así a propósito del problema agrario. Por lo tanto, en estos puntos no es ya hoy necesaria polémica alguna. Importa sólo mostrar el punto metódico que nos acercará un paso más al problema central de estas consideraciones, a la errónea estimación del carácter de la Revolución proletaria. Rosa Luxemburg escribe insistentemente: «Un gobierno socialista llegado al poder tiene que hacer en todo caso una cosa: tomar medidas orientadas a conseguir los presupuestos básicos de una posterior reforma socialista de la agricultura; y, por lo menos, tiene que evitar todo lo que pueda obstruirle el camino hacia esas medidas» (pág. 84). Y entonces reprocha a Lenin y a los bolcheviques el no haber hecho eso, sino precisamente todo lo contrario. Si esa tesis fuera un elemento aislado en el texto, bastaría con recordar que la camarada Rosa Luxemburg —como casi todo el mundo el año 1918 estaba insuficientemente informada de los acontecimientos rusos. Pero si consideramos esa crítica en contexto completo de su exposición, vemos en seguida que la autora sobrestimaba considerablemente el poder real de que disponían los bolcheviques para ordenar la regulación de la cuestión agraria. La revolución agraria era un hecho dado con completa independencia de la voluntad de los bolcheviques y hasta del proletariado entero. Los campesinos se habían distribuido la tierra sobre la base de una manifestación ele-

349 *Die Krise der Sozialdemokratie* [La crisis de la socialdemocracia], Berlín, 1916, escrito por R. L. con el pseudónimo de «Junius». (I.)

mental de sus intereses de clase. Y este movimiento elemental habría barrido a los bolcheviques si éstos se hubieran opuesto a él, igual que había barrido a los mencheviques y a los social-revolucionarios. El planteamiento correcto de la cuestión agraria no consiste, pues, en preguntarse si la reforma agraria de los bolcheviques fue socialista o se encontraba al menos en el camino de medidas conducentes al socialismo; sino en preguntarse si en la situación de la época, en el momento en que el ascendente movimiento revolucionario tendía a un punto de decisión, se trataba o no se trataba de reunir todas las fuerzas de la sociedad burguesa en descomposición para lanzarlas contra la contrarrevolución de la burguesía que se organizaba, (Y ello con independencia de si esas fuerzas disolutivas del orden burgués eran «puramente» proletarias o pequeño-burguesas, y de si se movían o no en el sentido del socialismo.) Pues por fuerza había que tomar posición respecto del elemental movimiento campesino que aspiraba a la distribución de la tierra. Y esa toma de posición no podía ser sino un claro sí o un claro no inequívocos. O bien había que situarse a la cabeza de aquel movimiento, o bien había que aplastarlo con las armas. Y en este último caso se convertía uno inevitablemente en prisionero de la burguesía que era un aliado imprescindible para ese aplastamiento, como efectivamente les ocurrió a los mencheviques y a los social-revolucionarios. *En aquel momento* no se podía siquiera pensar en una progresiva «desviación» del movimiento campesino elemental «en dirección al socialismo». Esto se podía y se tenía que intentar más tarde; No es cosa de este lugar el discutir hasta qué punto han fracasado realmente hasta ahora estos intentos (pues sobre este punto el expediente no está en mi opinión concluso, ya que hay «intentos fracasados» que dan fruto en posteriores situaciones), ni tampoco el análisis de las causas de esos fracasos. Pues lo que aquí se discute es la decisión de los bolcheviques en *el momento de la toma del poder*. Y por lo que hace a esto hay que afirmar que los bolcheviques no tenían en absoluto elección entre una reforma agraria orientada hacia el socialismo y una reforma agraria que se alejara de él, sino sólo la opción siguiente: o bien movilizar en favor de la revolución proletaria el levantamiento elemental de los campesinos, o bien – oponiéndose a él – aislar sin esperanzas al proletariado y ayudar a la victoria de la contrarrevolución.

Rosa Luxemburg lo reconoce abiertamente: «Ésta fue una táctica excelente en cuanto medida política para consolidar el gobierno proletario-socialista. Pero, desgraciadamente, tenía dos caras muy acusadas, y su reverso consistía en que la ocupación inmediata de la tierra por los campesinos no tiene absolutamente nada en común con la economía socialista» (pág. 82). En este punto, cuando a pesar de todo vincula directamente a su acertado juicio sobre la táctica política de los bolcheviques la crítica de su conducta económico-social, Rosa Luxemburg revela la esencia de su comprensión de la revolución rusa, de la revolución proletaria. La sobreestimación de su carácter puramente proletario, o sea, la sobreestimación del poder externo y de la claridad y la madurez internas que puede tener y que de hecho ha tenido la clase proletaria en la primera fase de la revolución. Y ello revela al mismo tiempo, como reverso, la subestimación de la importancia de los elementos no-proletarios para la revolución. Es una subestimación tanto de los elementos no-proletarios situados fuera de la clase cuanto del poder de esas ideologías dentro del proletariado mismo. Esa estimación errónea de las verdaderas fuerzas motoras conduce al punto más decisivo del error de Rosa Luxemburg: a la subestimación de la función del partido en la Revolución, a la subestimación de la acción conscientemente política frente a la necesidad del desarrollo económico de un movimiento elemental y pasivo.

II

Algún lector pensará que nuestra acentuación de la cuestión de principio es exagerada. Para destacar más claramente en su verdad objetiva esta comprensión es necesario volver a algunas cuestiones de detalle del folleto. La actitud de Rosa Luxemburg respecto de la cuestión de las nacionalidades en la Revolución rusa nos lleva a las discusiones críticas del período de la guerra, al folleto de Junius y a la crítica que le dirigió Lenin.

La tesis siempre tenazmente combatida por Lenin (no sólo con ocasión del folleto de Junius, donde, de todos modos, encontraba su formulación más clara y tajante) es del siguiente tenor³⁵⁰: «en esta

350 *Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie*, [Tesis acerca de las tareas de la Socialdemocracia internacional], Tesis 5.^a Editorial Futuros, 105.

era de imperialismo desencadenado no puede haber ya guerras nacionales». Parece como si se tratara en este punto de una contraposición meramente teórica. Pues había acuerdo completo entre los dos autores por lo que hace al carácter imperialista de la guerra mundial. También estaban de acuerdo en que incluso los momentos parciales de la guerra que, considerados aisladamente, habrían sido guerras nacionales, tenían que entenderse como fenómenos imperialistas a causa de su conexión con el complejo general de la época. (Serbia y la correcta actitud de los camaradas serbios.) Pero desde el punto de vista práctico-objetivo se presentan también aquí en seguida cuestiones de la mayor importancia. En primer lugar, no puede excluirse, aunque sea poco probable, la posibilidad de un desarrollo histórico en el cual vuelvan a darse guerras nacionales. Su aparición depende de la velocidad de la transición de la fase de guerra imperialista a la de guerra civil. Por lo tanto, es erróneo generalizar el carácter imperialista del presente hasta llegar a la negación de la posibilidad de guerras nacionales, pues con esa negación el político socialista podría encontrarse un día en una situación en la que (por fidelidad a los principios) tuviera que obrar de modo reaccionario. En segundo lugar; los levantamientos de los pueblos coloniales y semi-coloniales tienen que ser por fuerza guerras nacionales que los partidos revolucionarios tienen que apoyar absoluta y plenamente, pues frente a ellas la indiferencia sería directamente contrarrevolucionaria (como muestra la actitud de Serrati en el asunto Kemal). En tercer lugar, no se debe olvidar que las ideologías nacionalistas siguen vivos no sólo en las capas pequeño-burguesas (cuyo comportamiento puede ser, en ciertas circunstancias, muy favorable a la revolución), sino incluso en el proletariado mismo, particularmente en el de naciones oprimidas. Y la receptividad de este proletariado para con el verdadero internacionalismo no puede suscitarse mediante una anticipación intelectual y utópica de la futura situación socialista, cuando esté resuelta la cuestión de las nacionalidades, sino sólo mediante la prueba efectiva de que el proletariado victorioso de una nación opresora ha roto con las tendencias opresoras del imperialismo hasta llegar a las últimas consecuencias, hasta proclamar el pleno derecho de autodeterminación «incluyendo el derecho a la separación estatal». Por supuesto que en el proletariado del pueblo oprimido tiene que contraponerse a esa tesis la consigna de la unidad, de la federación, como complemento

a la doctrina del proletariado de la nación opresora. Pero sólo esas dos tesis juntas pueden ayudar a que salve la crisis ideológica del período de transición un proletariado que no por el hecho mero de su victoria habrá dejado de estar contaminado por ideologías capitalistas-nacionalistas. La política de los bolcheviques ha resultado la acertada en esta cuestión a pesar de los fracasos de 1918. Pues también sin presentar la tesis del pleno derecho de autodeterminación habría perdido la Rusia soviética, tras la paz de Brest-Litowsk, los estados de la periferia y Ucrania. Pero, sin esa política, no habría recuperado ni Ucrania, ni las repúblicas caucásicas, etc.

La crítica de Rosa Luxemburg está pues, en este punto, refutada por la misma historia. Y no nos habríamos detenido tanto ante esa tesis que ya Lenin refutó en su crítica (en *Contra la corriente*) si no fuera porque en ella aparece la misma concepción del carácter de la Revolución proletaria que ya analizamos a propósito de la cuestión agraria. Rosa Luxemburg ignora también aquí que los hechos impusieron una elección entre necesidades nada «puramente» socialistas en los comienzos de la revolución proletaria. Ignora la necesidad en que se vio el partido revolucionario proletario de movilizar todas las fuerzas que (en aquel entonces) resultaban revolucionarias, construyendo así, para el momento en que las fuerzas chocan de verdad, un frente revolucionario lo más claro y poderoso posible frente a la contrarrevolución. Rosa Luxemburg contrapone siempre a las exigencias del día principios de futuros estadios de la revolución. Esa actitud es el fundamento de las tesis más decisivas del folleto, las tesis acerca de la violencia y la democracia, el sistema soviético y el partido. Por eso interesa considerar estas concepciones según su verdadera esencia.

III

En este escrito se suma Rosa Luxemburg a los que condenan del modo más categórico la disolución de la Constituyente, la erección del sistema de los consejos, la abolición de los derechos políticos de la burguesía, la falta de «libertad», la aplicación del terror, etc. Esto nos plantea la tarea de mostrar cuáles son las actitudes teóricas básicas de Rosa Luxemburg —siempre proclamadora insuperada y maestra y dirigente inolvidable del marxismo revolucionario— que la llevaron

a una contraposición tan radical con la política revolucionaria de los bolcheviques. Ya he indicado los momentos principales al estimar la situación. Ahora se trata de penetrar un paso más en el escrito de Rosa Luxemburg para poder identificar el punto del cual se siguen consecuentemente esas concepciones.

Se trata de la sobreestimación del *carácter orgánico* del decurso histórico. Rosa Luxemburg ha mostrado acertadamente, contra Bernstein, la insostenibilidad de la tesis de un «desembocar» pacífico en el socialismo. Mostró convincentemente el carácter dialéctico del proceso, la constante agudización de las contradicciones internas del sistema capitalista, y no sólo en lo económico, sino también por lo que hace a la relación entre la economía y la política. Así escribe claramente en un paso del texto aludido³⁵¹: «Las relaciones de producción de la sociedad capitalista se aproximan cada vez más a las socialistas, pero sus relaciones políticas y jurídicas, por el contrario, levantan un muro cada vez más alto entre la sociedad capitalista y la socialista». Con ello se muestra la necesidad de una transformación violenta, revolucionaria, partiendo de las tendencias evolutivas de la sociedad. Es verdad que ya en esa formulación de Rosa Luxemburg hay gérmenes de una concepción, que no ve en la Revolución más que en la eliminación de obstáculos «políticos» opuestos a la marcha del desarrollo económico. Pero al mismo tiempo ilumina tan intensamente las contradicciones dialécticas de la producción capitalista que resulta difícil llegar en este contexto a tales conclusiones. Por lo demás, Rosa Luxemburg no niega la necesidad de la violencia respecto de la revolución rusa. «El socialismo», escribe, «tiene como presupuesto una serie de medidas violentas, contra la propiedad, etc.» (página 110). Y más tarde se reconoce en el programa espartaquista: «hay que enfrentar a la violencia de la contrarrevolución burguesa la violencia revolucionaria del proletariado».³⁵²

Pero ese reconocimiento de la función de la violencia se refiere sólo a lo *negativo*, a la eliminación de obstáculos, y no a la construcción social misma. Ésta no puede ser «concedida, introducida por ukases».

351 *Soziale Reform oder Revolution?* [¿Reforma social o Revolución?], Editorial Vulkan, 21.

352 *Bericht über den Gründungsparteitag der K. P. D.* [Informe sobre el congreso fundacional del Partido Comunista de Alemania], 53.

«El sistema social socialista», escribe Rosa Luxemburg, «no puede ni debe ser más que un producto histórico, nacido de la escuela misma de la experiencia que —exactamente igual que la naturaleza orgánica, una parte de la cual es en última instancia—, tiene la hermosa costumbre de producir siempre, junto con una real necesidad social, los medios para satisfacerla, y la solución junto con el problema».

No voy a detenerme mucho tiempo ante el curioso carácter adiabático de esa reflexión de una pensadora dialéctica tan grande como Rosa Luxemburg. Observemos sólo de paso que la contraposición rígida, la separación mecánica de lo «positivo» y lo «negativo», de la «destrucción» y la «construcción», contradice directamente al hecho de la revolución. Pues lo «positivo» y lo «negativo» no pueden siquiera distinguirse conceptualmente —por no hablar ya de distinción práctica— en las medidas revolucionarias del estado proletario, especialmente en lo que inmediatamente sigue a la toma del poder. La lucha contra la burguesía, la lucha por arrebatarse los medios de fuerza de la pugna económica de clases, coincide, especialmente al comienzo de la revolución, con los primeros pasos de organización de la economía. Es obvio que los primeros intentos requieren luego amplias correcciones. Pero, de todos modos, también las posteriores formas de organización conservan, mientras dura la lucha de clases —o sea, durante bastante tiempo—, ese carácter «negativo» de lucha, esa tendencia a la destrucción y la represión. Aunque las formas económicas de las revoluciones proletarias que un día triunfen en Europa sean muy distintas de las rusas, parece muy improbable que puedan saltarse plenamente y desde todos los puntos de vista la etapa del «comunismo de guerra», a la que se refiere la crítica de Rosa Luxemburg.

Pero el método que se manifiesta en ese paso es todavía más importante que su aspecto histórico. Aquí aparece, en efecto, una tendencia que tal vez pudiera describirse del modo más claro como tesis de la *transición orgánica ideológica al socialismo*. Ya sé que Rosa Luxemburg ha sido de las primeras en llamar la atención sobre todo lo contrario, sobre el carácter crítico, lleno de recaídas, de la transición del capitalismo al socialismo.³⁵³ Y tampoco en el escrito considerado faltan textos de ese tenor. Por eso sí, a pesar de ello, noto dicha tendencia no la

353 *Soziale Reform oder Revolution?* [¿Reforma social o Revolución?], 47.

entiendo en modo alguno en el sentido de un oportunismo, como si Rosa Luxemburg hubiera imaginado la Revolución pensando que el desarrollo económico lleva al proletariado al punto en el cual, ya con completa madurez ideológica, le basta con coger los frutos del árbol de ese desarrollo y aplicar el poder exclusivamente para eliminar los obstáculos «políticos». Rosa Luxemburg veía con toda claridad las inevitables recaídas, correcciones y deficiencias del período revolucionario. Su tendencia a la sobreestimación del elemento orgánico del desarrollo se revela sólo en la dogmática convicción de que siempre se producen, «junto con una real necesidad social, los medios para satisfacerla, y la solución junto con el problema».

Esta sobreestimación de las fuerzas espontáneas, elementales, de la revolución, particularmente en la clase históricamente llamada a dirigirla, determina su actitud respecto de la Constituyente. Rosa Luxemburg reprocha a Lenin y a Trotski una «concepción esquemática, rígida» (páginas 100-101) porque infirieron de la composición de la Constituyente su incapacidad en cuanto órgano de la Revolución proletaria. Y exclama: «¿Cómo contradice a eso toda la experiencia histórica! Ésta nos muestra, contrariamente, que el fluido vital del estado de ánimo del pueblo baña siempre las corporaciones representativas, penetra en ellas y las dirige» (101). Y efectivamente apela en un paso anterior (78-79) a las experiencias de las revoluciones inglesa y francesa en cuanto a transformaciones de los cuerpos parlamentarios. La observación factual es plenamente acertada. Pero Rosa Luxemburg no expone adecuadamente que esas «transformaciones» se parecieron esencialmente... a la disolución de la Constituyente. Las organizaciones revolucionarias de los elementos de la revolución que entonces empujaban del modo más resuelto hacia adelante (los «Consejos de soldados» del ejército inglés, las secciones de París, etc.), en efecto, han eliminado siempre por la fuerza los elementos inhibitorios de las corporaciones parlamentarias, transformando éstas de acuerdo con el estadio de la revolución. En una revolución burguesa, esas transformaciones no podían ser, por lo común, más que desplazamientos dentro del órgano de lucha de la clase burguesa, el parlamento. Y ya es muy notable la gran intensificación de la influencia de elementos extraparlamentarios (semi-proletarios) en la gran francesa respecto de la inglesa. La revolución rusa de 1917 —pasando por las etapas de 1871 y 1905— significa la mutación de esa intensificación cuantitativa en cualidad. Los soviets, las organizaciones

de los elementos más conscientemente activos de la revolución, no se han contentado esta vez con «depurar» la Constituyente de todos los demás partidos que no fueran los bolcheviques y los social-revolucionarios de izquierda (cosa a la cual Rosa Luxemburg no podría objetar nada sobre la base de sus propios análisis), sino que se han puesto ellos mismos en el lugar de aquella corporación. Los órganos proletarios (y semi-proletarios) de control y estímulo de la revolución burguesa se han convertido en organizaciones de lucha y gobierno del proletario victorioso.

IV

Rosa Luxemburg se niega del modo más resuelto a dar ella también ese «salto». No sólo porque subestima grandemente el carácter abrupto, violento, «inorgánico», de aquellas anteriores transformaciones de los cuerpos parlamentarios en otras revoluciones, sino también *porque no reconoce la forma del soviets como forma de lucha y gobierno del período de transición, como forma de lucha para conquistar e imponer los presupuestos del socialismo*. Más bien ve en los soviets la «sobrestuctura» de la época del desarrollo social y económico en la cual esté ya realizada en su mayor parte la transformación socialista. «Se trata de una incoherencia que hace del derecho electoral un producto fantástico, utópico, separado de la realidad social. Y precisamente por eso no es instrumento serio de la dictadura proletaria. Es un anacronismo, una anticipación de la situación jurídica adecuada para una base económica socialista ya completada, no para el período de transición de la dictadura del proletariado» (106).

En este punto toca Rosa Luxemburg, con la coherencia siempre valerosa de su pensamiento, incluso sobre la base de una concepción errónea, uno de los principales problemas de la estimación teórica del período de transición. Se trata de la función del estado (de los soviets, como forma estatal del proletariado victorioso) en la transformación económico-social de la sociedad. ¿Ocurre simplemente que el estado proletario, su derecho, etc., sancionan *a posteriori* y protegen una situación social producida por fuerzas económicas que obran más allá de la consciencia o se reflejan, a lo sumo, en una consciencia «falsa», o bien poseen esas formas de organización del proletariado una función

consciente y determinante respecto de la edificación y la estructura económicas del período de transición? Sin duda que se mantiene íntegra la validez de la frase de Marx en la *Crítica del programa de Gotha* según la cual «el derecho no puede ser nunca superior a la configuración económica de la sociedad». Pero de ella no se sigue que la *función social del estado proletario* y, por lo tanto, su posición en el sistema total de la sociedad proletaria, *sea la misma que la del estado burgués en la sociedad burguesa*. Engels³⁵⁴ describe esta última en una carta a Konrad Schmidt de un modo esencialmente negativo. El estado puede promover un desarrollo económico ya en curso, puede obstaculizarlo o «cerrarle ciertas direcciones y prescribirle otras». «Pero está claro», añade, «que en los casos 2° y 3° el poder político infiere grandes perjuicios al desarrollo económico y puede provocar un derroche masivo de fuerzas y materiales». Hay, pues, que preguntarse: la función económica y social del estado proletario, ¿es la misma del estado burgués? ¿Tendrá que limitarse —y ello en el mejor de los casos— a acelerar o frenar un desarrollo económico independiente de él (o sea, *absolutamente primario respecto de él*)? Está claro que la respuesta que se dé a la objeción de Rosa Luxemburg a los bolcheviques depende de la que se dé a esta pregunta. Si la respuesta es afirmativa, entonces lleva razón Rosa Luxemburg, y el estado proletario (el sistema de los soviets) no puede nacer más que como «sobreestructura» ideológica *después de y a consecuencia* de la transformación económico-social *ya realizada*.

Pero la situación se presenta de modo muy distinto si vemos la función del estado proletario en la construcción de los fundamentos de una organización socialista, es decir, consciente, de la economía. No se trata de que nadie (y menos que nadie el Partido Comunista ruso) creyera posible «decretar» el socialismo. Ni el hecho de la toma del poder por el proletariado ni siquiera la imposición institucional de una amplia socialización de los medios de producción bastan para suprimir los fundamentos del modo de producción capitalista y, con ellos, su inevitable «necesidad natural». Pero su eliminación, su sustitución por el sistema económico socialista, consciente y organizado, no tiene que entenderse meramente como un proceso lento, sino también y más bien como una tenaz lucha conscientemente dirigida. Paso a paso hay que *conquistar* terreno a aquella «necesidad». Toda

sobreestimación de la madurez de la situación, de la fuerza del proletariado, y toda subestimación del poder de las fuerzas contrarias se paga amargamente en forma de crisis, caídas, retrocesos, desarrollos económicos que reconducen inevitablemente detrás del punto de partida. Pero no menos erróneo sería entender el hecho de que el poder del proletariado, la posibilidad de regular conscientemente el orden económico, tiene a menudo límites muy estrechos, en el sentido de que la «economicidad» del socialismo vaya a imponerse en cierto modo por sí misma, como en el capitalismo, por las «leyes ciegas» de sus fuerzas motoras. «Engels no piensa en modo alguno», dice Lenin comentando la carta de aquél a Kautsky de 12 de septiembre de 1891,³⁵⁵ «que lo “económico” vaya a eliminar por sí mismo todos los obstáculos... La adaptación de la política a la economía se producirá inevitablemente, pero no de una vez, ni tampoco de un modo sencillo, liso e inmediato». La regulación consciente y organizada del orden económico no puede conseguirse sino conscientemente, y el órgano de su imposición es precisamente el estado proletario, el sistema de los soviets. Los soviets son, pues, efectivamente, «una anticipación de la situación jurídica» de una fase anterior de la estratificación de las clases, pero a pesar de ello significan al mismo tiempo no una utopía sin fundamentos, sino, por el contrario, *el único medio adecuado para dar realmente vida algún día a aquella situación anticipada*. Pues el socialismo no llegaría nunca «por sí mismo», traído por las leyes naturales del desarrollo económico. Las leyes naturales del capitalismo conducen sin duda inevitablemente a su crisis última, pero al final de su camino estaría la aniquilación de toda civilización, una nueva barbarie.

Ésa es precisamente la diferencia más profunda entre las revoluciones burguesa y proletaria. La espléndida naturaleza progresiva de las revoluciones burguesas se debe socialmente a que, puestas en una sociedad cuya estructura absolutista-feudal *ha sido ya profundamente minada por un capitalismo que se desarrolla enérgicamente, explicitan política, estatal y jurídicamente, etc., las consecuencias de un desarrollo económico-social en gran parte ya consumado*. Pero el elemento realmente revolucionario es la transformación económica del orden de producción feudal en un orden de producción capitalista, de tal modo que podría imaginarse teóricamente que ese desarrollo se consumara *sin revolución burguesa*,

355

Lenin-Zinoviev, *Contra la corriente*, ed. alemana, 409.

sin transformación política por parte de la burguesía revolucionaria, de modo que los restos de sobreestructura absolutista-feudal que no hubieran sido suprimidos por «revoluciones desde arriba» se disgregaran «por sí mismos» en la época del capitalismo plenamente desarrollado. (El desarrollo alemán corresponde parcialmente a ese esquema.)

No hay duda de que también sería inimaginable una revolución proletaria si el desarrollo de la producción capitalista no hubiera constituido ya en el seno de la sociedad capitalista los presupuestos y las condiciones previas correspondientes. Pero la gigantesca diferencia entre ambos tipos de desarrollo consiste en que *el capitalismo se desarrolló ya como orden económico dentro del feudalismo y descomponiendo éste*. Mientras que sería una utopía fantástica imaginarse que dentro del capitalismo puede nacer con orientación socialista algo más que *los presupuestos económicos objetivos de su posibilidad*—los cuales, por lo demás, no pueden *transformarse* en elementos reales del modo de producción socialista más que tras la caída del capitalismo y a consecuencia de ella— y, por otra parte, el desarrollo del proletariado como clase. Piénsese en la evolución que han experimentado la manufactura y el sistema capitalista de arriendo de la tierra mientras aún subsistía el orden social feudal. Efectivamente esos dos motivos económicos no tenían más que eliminar los obstáculos jurídicos puestos a su libre despliegue. En cambio, la concentración del capital en cárteles, trusts, etc., aunque es sin duda un presupuesto ineliminable de la transformación del modo de producción capitalista en uno socialista, sin embargo, incluso en la forma de concentración capitalista más desarrollada, será siempre cualitativamente distinta, hasta en lo económico, de una organización socialista, y no podrá mutar «por sí misma» ni se dejará transformar «jurídicamente» en organización socialista en el marco de la sociedad capitalista. El fracaso tragicómico de todos los intentos de «socialización» en Alemania y en Austria es prueba sin duda suficiente.

No contradice a la contraposición afumada el que tras la caída del capitalismo empiece *un proceso largo y doloroso* en la dirección dicha. Al contrario, sería pensar de un modo completamente adialéctico y ahistórico el basarse en el hecho de que el socialismo sólo puede realizarse como *transformación consciente de toda la sociedad* para, afirmar que ello tenga que ocurrir de golpe, no procesualmente. Pero el proceso difiere cualitativamente del que transformó la sociedad feudal en burguesa. Y precisamente esa diferencia cualitativa se expresa en la

función, también cualitativamente diversa, que tiene en la revolución el estado, el cual, como dice Engels, «ya no es un estado en sentido estricto»; del modo más claro se aprecia esa diversidad en la relación entre la política y la economía ya la consciencia acerca del estado en la revolución proletaria –a diferencia de su trasfiguración ideológica en las revoluciones burguesas y la anticipatoria y transformadora consciencia del proletariado a diferencia del conocimiento, inevitablemente *post festum*, propio de la burguesía– iluminan violentamente la contraposición. Esto es lo que ignora Rosa Luxemburg en su crítica a la sustitución de la Constituyente por los soviets, y *se imagina entonces la revolución proletaria según las formas estructurales de las revoluciones burguesas*.

V

La tajante contraposición entre la estimación «organicista» de la situación y su estimación dialéctico-revolucionaria puede permitirnos profundizar aún más en el pensamiento de Rosa Luxemburg, llevándonos hasta el problema de la función del partido en la revolución. Con ello nos conducirá también al problema de su actitud respecto de la concepción bolchevique del partido y respecto de sus consecuencias tácticas y organizativas.

La contraposición entre Lenin y Rosa Luxemburg arraiga en un pasado bastante remoto. Como es sabido, en la época de las primeras pugnas por cuestiones de organización entre los bolcheviques y los mencheviques, Rosa Luxemburg tomó posición en favor de estos últimos. Su oposición a los bolcheviques no era de naturaleza política o táctica, sino que versaba estrictamente sobre cuestiones de organización. En todos los problemas de la táctica (huelga general, juicio sobre la revolución de 1905, sobre el imperialismo, sobre la lucha contra la inminente guerra mundial, etc.) Rosa Luxemburg y los bolcheviques fueron siempre por el mismo camino. Y así por ejemplo Rosa Luxemburg fue en Stuttgart incluso la representante de los bolcheviques en la discusión de la decisiva declaración sobre la guerra. Pero, a pesar de ello, la diferencia es mucho menos episódica de lo que podría parecer al tener en cuenta tantas coincidencias político-tácticas, aunque, por supuesto, no sea acertado inferir de ella una verdadera divergencia de caminos. La contraposición entre Lenin

y Rosa Luxemburg se centraba, en sustancia, en torno a la cuestión de si la lucha contra el oportunismo, en la cual estaban básicamente de acuerdo y políticamente unidos, era una lucha *intelectual dentro* del partido revolucionario del proletariado o si esa lucha tenía que decidirse en el plano de la *organización*. Rosa Luxemburg combate esta última concepción. En primer lugar, porque ve una exageración en la función central que los bolcheviques atribuyen a las cuestiones de organización, como garantía del espíritu revolucionario del movimiento obrero. Ella piensa, por el contrario, que el elemento realmente revolucionario debe buscarse exclusivamente en la espontaneidad elemental de la masa. Frente a esa espontaneidad, las organizaciones centrales del partido tienen siempre, según ella, una función conservadora e inhibitoria. Rosa Luxemburg cree³⁵⁶ que con una centralización realmente consumada se agudizaría simplemente «la escisión entre la masa lanzada al asalto y la vacilante socialdemocracia». En segundo lugar, ella considera la forma organizativa misma como cosa orgánicamente crecida, no como algo «fabricado». «En el movimiento socialdemócrata, la misma organización es... un producto histórico de la lucha de clases, producto en el cual la socialdemocracia *se limita a introducir la consciencia política*».³⁵⁷ Y esta concepción arraiga por su parte en *su concepción de conjunto acerca del decurso previsible del movimiento revolucionario*, cuyas consecuencias prácticas hemos visto ya a propósito de la crítica a la política agraria bolchevique y al lema del derecho, la autodeterminación de las nacionalidades. Escribe Rosa Luxemburg³⁵⁸: «La tesis de que la socialdemocracia es la representante de la clase proletaria pero, al mismo tiempo, la representante de todos los intereses progresivos de la sociedad y de todas las víctimas oprimidas por el orden social burgués no tiene que interpretarse sólo en el sentido de que en el programa de la socialdemocracia estén reunidos idealmente todos esos intereses. La tesis se hace verdad en la forma del proceso de desarrollo histórico, por la cual la socialdemocracia, incluso *en cuanto partido político*, va convirtiéndose en refugio de los más diversos elementos descontentos, hasta el punto de convertirse realmente en el partido del pueblo contra una reducida minoría de

356 *Neue Zeit*, XXII, 2.º vol., 491.

357 *Ibid.*, 486. (Cursiva mía.)

358 *Ibid.*, 533-534.

la burguesía dominante». Ese texto permite ver que para Rosa Luxemburg los frentes de la revolución y la contrarrevolución nacen paulatina, «orgánicamente» (antes de que se actualice la revolución misma), y que *el partido se convierte en el punto organizativo de reunión de todas las capas puestas en movimiento contra la burguesía en el curso del proceso*. Lo único importante en este punto es que no quede aguada en forma pequeño-burguesa la idea de la lucha de clases. Y en este punto la centralización organizativa puede ser útil y lo es de hecho. Pero sólo en el sentido de ser «un mero elemento externo de poder para realizar la influencia decisiva de la mayoría proletaria revolucionaria efectivamente presente en el partido».³⁵⁹

Así, pues, Rosa Luxemburg parte, por un lado, del supuesto de que la clase obrera entrará en la revolución en bloque, revolucionaria y unitaria, sin que las ilusiones democráticas de la sociedad burguesa la hayan contagiado y desviado por callejones sin salida,³⁶⁰ y, por otra parte, admitiendo, aparentemente, que las capas pequeño-burguesas de la sociedad capitalista mortalmente amenazadas en su existencia social por la agudización de la situación económica se van a unificar con el proletariado en lucha incluso organizativamente, incluso como partido. Si ese supuesto es acertado, se sigue claramente de él la recusación de la concepción bolchevique del partido, cuyo fundamento político es precisamente el reconocimiento de que el proletariado tiene que realizar la revolución sin duda *en una alianza* con las demás capas que combaten contra la burguesía, pero no en unidad organizativa con ellas, y que en el curso del *proceso entrará necesariamente en pugna con ciertas capas proletarias* que se pondrán del lado de la burguesía y lucharán contra el proletariado revolucionario. No se puede olvidar que la causa de la primera ruptura con los mencheviques no fue sólo la cuestión de los estatutos de la organización, sino también el problema de la alianza con la burguesía «progresiva» (la cual significó prácticamente, entre otras cosas, el abandono del movimiento revolucionario campesino), el problema de la coalición con ella para realizar y consolidar la revolución burguesa.

Ahora queda claro por qué Rosa Luxemburg —pese a coincidir con los bolcheviques y contra sus contrincantes oportunistas en todas las

359 *Ibid.*, 534.

360 *Masenstreik* [La huelga general], 2.^a ed., 51.

cuestiones político-tácticas, pese a haber desenmascarado siempre el oportunismo no sólo del modo más penetrante y celoso, sino también con la mayor profundidad y radicalidad, *tenía que ir por otros caminos en la estimación del peligro oportunista y, por lo tanto, en la del método adecuado para combatirlo*. Pues si la lucha contra el oportunismo se entiende exclusivamente como una lucha intelectual *dentro* del partido, es evidente que habrá que realizada de tal modo que el peso principal recaiga en la persuasión de los partidarios de los oportunistas, en la consecución de una mayoría *dentro* del partido. Y es natural que de ese modo la lucha contra el oportunismo se descomponga *en una serie de combates singulares aislados*, en la cual el aliado de ayer puede ser el contrincante de hoy, y viceversa. Así no puede cristalizar una lucha *contra el oportunismo como tendencia*: el terreno de las «luchas intelectuales» cambia de una cuestión a otra, y con él cambia también la composición de los grupos en pugna. (Kautsky en pugna con Bernstein y en la discusión sobre la huelga general; Pannekoek en esta discusión y en el debate acerca de la acumulación; el comportamiento de Lensch en este problema y en el de la guerra, etc.) Por cierto que este decurso sin organizar no pudo tampoco impedir completamente en los partidos no-rusos el nacimiento de una derecha, un centro y una izquierda. Pero el carácter meramente ocasional de las agrupaciones impidió la clara elaboración intelectual y organizativa (o sea, de partido) de esas discrepancias, y acarreó inevitablemente agrupaciones completamente falsas, las cuales, una vez consolidadas organizativamente, se convirtieron en importantes obstáculos a la clarificación dentro de la clase obrera. (Strobel en el grupo «internacional»; el «pacifismo» como momento diferenciador respecto de la derecha; Bernstein en el Partido Socialista Independiente de Alemania; Serrati en Zimmerwald; Klara Zetkin en la Conferencia Internacional de las Mujeres.) Esos peligros se agravaron aun por el hecho de que —puesto que en la Europa central y occidental el aparato del partido solía estar en manos de la derecha o del centro— la lucha sin organizar y puramente intelectual contra el oportunismo se convirtió con mucha facilidad y frecuencia en lucha contra la misma forma del partido como tal (Pannekoek, Rühle, etc.).

Como es obvio, en la época inmediatamente posterior a la primera discusión Lenin-Luxemburg esos peligros no eran claramente perceptibles, o no lo eran, al menos, para los que no pudieran aprovechar críticamente la experiencia de la primera revolución rusa. Pero el que

Rosa Luxemburg —pese a ser una de las mejores conocedoras de la situación rusa precisamente— adoptara aquí en lo esencial el punto de vista de la izquierda no rusa (compuesta principalmente por la capa radical del movimiento obrero que no disponía de ninguna experiencia revolucionaria práctica) no puede entenderse sino partiendo de su *concepción general organicista*. Tras las anteriores consideraciones estará claro por qué en el análisis —por lo demás magistral— de los movimientos huelguísticos de masas de la primera revolución rusa Rosa Luxemburg no habla en absoluto de la función de los mencheviques en los movimientos políticos de aquel año. Es un hecho que Rosa Luxemburg ha tenido siempre presentes con claridad los peligros de todo comportamiento oportunista, y que los ha combatido enérgicamente. Pero opinaba que las desviaciones hacia la derecha tienen que ser resueltas por el desarrollo «orgánico» del movimiento obrero —espontáneamente en cierto modo—, y que de hecho lo son. Por eso termina su escrito polémico contra Lenin con las siguientes palabras³⁶¹: «Y, por último, digámoslo francamente entre nosotros: los errores cometidos por un movimiento obrero realmente revolucionario son desde el punto de vista histórico inmensamente más fecundos y más valiosos que la infalibilidad del mejor “comité central”».

VI

Con el estallido de la guerra mundial y la actualidad de las guerras civiles, aquella cuestión hasta entonces «teórica» se convirtió en un acuciente problema práctico: *el problema de la organización mutó en problema táctico-político*. El problema del menchevismo fue la cuestión fatal de la revolución proletaria. La victoria sin resistencias de la burguesía imperialista sobre la entera II Internacional en los días de la movilización de 1914 y la posibilidad que esa burguesía tuvo de desarrollar y consolidar su triunfo durante la guerra no podían en modo alguno entenderse y estimarse como una «desgracia» ni como mera consecuencia de una «traición», etc. Si el movimiento obrero revolucionario quería recuperarse de aquella derrota, y aún más si quería utilizarla como fundamento de futuras luchas victoriosas, *era*

361 *Loc. cit.*, 535.

absolutamente necesario entender aquel fracaso, aquella «traición», en el contexto de la historia del movimiento obrero: había que identificar el social-chauvinismo, el pacifismo, etc., como ulterior y consecuente desarrollo del oportunismo como tendencia.

Este reconocimiento es uno de los logros principales e incaducables de Lenin durante la guerra mundial. Y su crítica del folleto de Junius arranca precisamente de ese punto, de la falta de enfrentamiento con el oportunismo como tendencia. Es verdad que aquel folleto —y la *Internationale* antes que él— estaba lleno de *polémica teóricamente acertada* con la derecha traidora y con el vacilante centro del movimiento obrero alemán. Pero la polémica no pasó de ser teórico-propagandística, sin llegar nunca al plano de la organización, porque siempre estuvo animada por la convicción de que se trataba de meras «diferencias de opinión» dentro del partido revolucionario del proletariado. La exigencia organizativa de los principios añadidos al folleto de Junius era precisamente la fundación de una nueva Internacional (Tesis 10-12). Pero la exigencia queda sin fundamentar, porque no se indican los cambios intelectuales y, por tanto, tampoco los organizativos, para su realización.

En este punto el problema de la organización da en problema político para todo el proletariado revolucionario. El fracaso de todos los partidos obreros ante la guerra mundial tiene que entenderse como un hecho histórico universal, como consecuencia necesaria de la historia anterior del movimiento obrero. El hecho de que, casi sin excepciones, una influyente capa de dirigentes de los partidos obreros se sitúe abiertamente al lado de la burguesía, mientras que otra parte queda en una secreta alianza inconfesada con ella, *y el que sea posible a unos y a los otros, intelectual y organizativamente, mantener al mismo tiempo bajo su dirección las capas decisivas del proletariado, tiene que ser el punto de partida para estimar la situación y la tarea del partido obrero revolucionario.* Hay que darse claramente cuenta de que mientras se forman paulatinamente los dos frentes de la guerra civil el proletariado se encuentra por de pronto dividido e íntimamente escindido al entrar en la lucha. Esa escisión no puede eliminarse mediante discusiones. Es una vana esperanza confiar en que aquellas capas dirigentes puedan irse «convenciendo» poco a poco de la corrección de las concepciones revolucionadas, o sea, confiar en que el movimiento obrero vaya a conseguir «orgánicamente», de «dentro» a afuera, su unidad revolu-

cionaria. El problema que se presenta es: ¿cómo puede arrancarse a aquella dirección la gran masa del proletariado, que es *instintivamente revolucionaria*, pero *no ha llegado a consciencia clara*? Y es obvio que precisamente el carácter «organización-teorético de la pugna permite a los mencheviques esconder al proletariado del modo más cómodo y duradero el hecho de que en la hora decisiva están al lado de la burguesía. A pesar de la persistente situación global, cada vez más revolucionaria, es imposible pensar siquiera en guerra civil antes de que se haya *concentrado organizativamente* la parte del proletariado que su subleva espontáneamente contra dicho comportamiento de sus dirigentes y aspira a tener una dirección revolucionaria, antes de que los partidos y grupos verdaderamente revolucionarios así surgidos consigan por sus *acciones* (para lo cual es absolutamente necesario contar con *organizaciones de partido revolucionarias propias*) la confianza de las grandes masas, sustrayéndolas a la dirección de los oportunistas.

Y la situación mundial es objetivamente persistente y crecientemente revolucionaria. Rosa Luxemburg precisamente ha suministrado los fundamentos teoréticos para el reconocimiento de la naturaleza objetivamente revolucionaria de la situación en su libro *La acumulación del capital*, obra clásica que, desgraciadamente para el movimiento revolucionario, no se conoce ni se aprovecha suficientemente. Precisamente su exposición de que el desarrollo del capitalismo significa la descomposición de las capas que no son ni capitalistas ni de trabajadores *suministra la teoría económico-social de la táctica revolucionaria de los bolcheviques respecto de las capas trabajadoras no proletarias*. Su exposición muestra que con la aproximación del desarrollo al punto de consumación del capitalismo, ese proceso de descomposición ha de tomar formas cada vez más vehementes. Capas cada vez más grandes se separan de la estructura aparentemente firme de la sociedad burguesa e introducen en las filas de la burguesía la confusión, unos laxos movimientos que (aun sin proceder ellos por sí mismos en el sentido del socialismo) pueden acelerar mucho, por la violencia de su choque, el presupuesto del socialismo, el derrocamiento de la burguesía.

En esta situación de descomposición creciente de la sociedad burguesa que lleva al proletariado, lo quiera o no, hacia la revolución, *los mencheviques pasaron, abierta o secretamente, al campo de la burguesía*, y se encuentran en el frente enemigo contra el proletariado revolucionario y las demás capas (y a veces pueblos) que se levantan instintivamente.

Pero con este descubrimiento *se hundió la concepción de Rosa Luxemburg acerca del proceso de la revolución*, en la cual se basaba consecuentemente su oposición a la forma organizativa de los bolcheviques. Las consecuencias necesarias de aquel descubrimiento, cuya fundamentación económica más profunda ha sido puesta por la misma Rosa Luxemburg en *La acumulación del capital*, y de cuyas claras formulaciones; como lo señala Lenin, no estaba muy lejos en algunos pasos el folleto de Junius, no aparecen, sin embargo, todavía en su crítica de la revolución rusa. Incluso en 1918, tras las experiencias del primer período revolucionario ruso, parece haber seguido con la misma actitud respecto del problema del menchevismo.

VII

Eso explica su defensa de la «libertad» frente a los bolcheviques: «La libertad», escribe, «es siempre libertad del que piensa de otro modo» (109), o sea, libertad para las demás «corrientes» del movimiento obrero, para los mencheviques y los social-revolucionarios. Está claro que Rosa Luxemburg no emprende nunca la trivial defensa de una democracia «en general». Su posición es simplemente, también en este punto, consecuencia necesaria de su errónea estimación de la correlación y agrupación de fuerzas en la real situación revolucionaria. Pues la actitud de un revolucionario ante el llamado problema de la libertad en la época de la dictadura del proletariado depende exclusivamente, en última instancia, de si considera *a los mencheviques enemigos de la revolución o como una «corriente» de revolucionarios* que son de «otra opinión» en cuestiones tácticas, organizativas, etc.

Todo lo que dice Rosa Luxemburg acerca de la necesidad de la crítica, del control público, etc., será suscrito por todo bolchevique, empezando por Lenin (y así lo afirma Rosa Luxemburg). Lo único que se discute es cómo realizar todo eso, *cómo ha de conseguir la «libertad»* (y todo lo que va junto con ella) *una función revolucionaria y no contrarrevolucionaria*. Otto Bauer, uno de los más agudos enemigos del bolchevismo, ha visto con bastante claridad este problema. Combate la naturaleza «no-democrática» de la institución estatal bolchevique no meramente con fundamentos iusnaturalistas abstractos, como Kautsky, sino sobre la base de que el sistema soviético impide la agrupación

«real» de las fuerzas de clase en Rusia, la imposición del peso de los campesinos, a los que pone a remolque político del proletariado. Y con ello da él mismo testimonio —contra su voluntad— en favor del carácter revolucionario de la «opresión» bolchevique de la «libertad».

La exageración del carácter orgánico del desarrollo revolucionario conduce aquí a Rosa Luxemburg a las incoherencias más chirriantes. Igual que ya el mismo programa espartaquista suministró el fundamento teórico de los bizantinismos centristas acerca de la diferencia entre «terror» y «violencia» con negación del primero y afirmación de la segunda, así también en este folleto de Rosa Luxemburg aparece ya la tesis del Partido Comunista de los Trabajadores holandeses, que contrapone la dictadura del partido a la dictadura de la clase (115). Por supuesto que dos cosas iguales hechas (y particularmente dichas) por gentes diferentes no son siempre la misma cosa. Pero también Rosa Luxemburg cae en este punto —y precisamente porque se aleja del reconocimiento de la estructura real de las fuerzas que luchan— en una peligrosa proximidad con esa exageración de las expectativas utópicas, de la anticipación de posteriores fases del desarrollo, cosa que ha sido el destino de la tesis recién citada; la desgraciada brevedad de la actuación práctica de Rosa Luxemburg en la revolución la ha sustraído, por fortuna, a ese mismo destino.

La contradicción dialéctica del movimiento socialdemócrata, dice Rosa Luxemburg en su artículo contra Lenin,³⁶² consiste precisamente «en que aquí, por vez primera en la historia, las masas populares mismas imponen su voluntad contra todas las clases dominantes, pero tienen que hacerlo en el *más allá* de la actual sociedad, por encima de ella. Por otra parte, las masas no pueden formarse esa voluntad sino en la lucha cotidiana contra el orden existente, o sea, sólo *en el marco de éste*. La *contradicción dialéctica* del movimiento socialdemócrata consiste en la unión de las grandes masas populares con un objetivo que rebasa todo el orden existente, la unión de la lucha cotidiana con la transformación revolucionaria...» Esa contradicción dialéctica, empero, no se suaviza en modo alguno en la época de la dictadura del proletariado; sólo se modifican materialmente sus miembros, el presente marco de la acción y el «más allá» de la misma. Y ahora se agudiza *dialécticamente* el problema de la libertad y de la democracia, que durante la lucha

362 *Loc. cit.*, 534. (Cursiva mía).

en el marco de la sociedad burguesa parecía ser un problema sencillo porque toda pulgada de terreno libre conseguida era suelo *conquistado a la burguesía*. Tampoco la efectiva conquista de «libertades» bajo la burguesía procede en línea recta, aunque sin duda la línea táctica hacia los objetivos del proletariado era rectilínea y ascendente. Pero incluso esa actitud tiene que alterarse ahora. Lenin ha escrito lo siguiente acerca de la democracia capitalista³⁶³: «pero el desarrollo no conduce simple, recta y llanamente a una democratización creciente». Y no puede proceder así porque la esencia social del período revolucionario estriba precisamente en que las estratificaciones de clase se alteran constantemente, de modo abrupto y violento, como consecuencia de la crisis económica tanto en el capitalismo en disolución cuanto en la sociedad proletaria que pugna por nacer. Por eso es *cuestión vital para la revolución la reagrupación constante de las energías revolucionarias. Se trata de mantener por todos los medios y en todas las circunstancias el poder del estado en manos del proletariado*, en interés del desarrollo de la revolución y basándose en la seguridad de que la situación de conjunto de la economía mundial llevará necesariamente al proletariado, antes o después, a una revolución a escala mundial, la cual posibilitará, por último, realizar verdaderamente las medidas económicas socialistas. Teniendo todo eso en cuenta, el proletariado victorioso no debe fijar anticipada y dogmáticamente su política económica ni su política ideológica. Del mismo modo que tiene que maniobrar ampliamente con su política económica (socialización, concesiones, etc.), según la estratificación de las clases, según la posibilidad y la necesidad de atraer a ciertas capas de trabajadores en favor de la dictadura o neutralizarlas por lo menos, así tampoco puede atarse a una sola política en la compleja cuestión de la libertad. La naturaleza y el grado de la «libertad» dependerán en el período de dictadura de la situación de la lucha de clases, de la fuerza del enemigo, de la intensidad de las amenazas que pesen sobre la dictadura proletaria, de las pretensiones de las capas que haya que conquistar, de la madurez de las capas aliadas influidas por el proletariado, etc. La libertad no puede tomarse como valor en sí (del mismo modo que tampoco puede entenderse como valor en sí la socialización). *La libertad tiene que servir al dominio del proletariado, y no a la inversa*. Ahora bien: sólo un partido como el de los bolcheviques,

sólo un partido revolucionario es capaz de practicar ese cambio de frente, a menudo muy repentino; sólo él tiene suficiente flexibilidad, capacidad de maniobra y libertad de prejuicios en la estimación de las fuerzas realmente correlatadas como para pasar, por ejemplo, desde Brest-Litowsk, por el comunismo de guerra y la guerra civil más salvaje, hasta la Nueva Política Económica, y de ésta (dado un nuevo cambio de la correlación de fuerzas) y otras agrupaciones de poder. Sólo él es capaz de hacer eso manteniendo al mismo tiempo intacta la esencia, el dominio del proletariado.

Pero en ese huidizo flujo de los fenómenos ha quedado siempre un polo fijo: la actitud contrarrevolucionaria de las demás «corrientes del movimiento obrero». Aquí hay una línea recta que discurre desde Kornilov hasta Kronstadt. Por eso su «crítica» de la dictadura del proletariado no es una autocrítica proletaria —cuya posibilidad hay que garantizar institucionalmente incluso durante el período de dictadura—, sino una tendencia disolutiva al servicio de la burguesía. Por eso puede aplicarse a esas «corrientes» distintas de la bolchevique las palabras de Engels a Bebel³⁶⁴: «Por todo el tiempo que el proletariado *utilice* aún el estado, lo utilizará no en interés de la libertad, sino en el de la represión de sus enemigos». Y el que Rosa Luxemburg haya cambiado, en el curso de la revolución alemana, las ideas que aquí hemos analizado se debe sin duda a que los pocos meses que pudo vivir del modo más intenso la dirección de la revolución en curso la convencieron del error de su anterior modo de concebir la revolución. Ante todo, la convencieron de la falsedad de sus anteriores opiniones acerca de la función del oportunismo, del tipo de lucha que hay que realizar contra él y, por tanto, de la estructura y la función del partido revolucionario mismo.

Enero de 1922.

364 *Ibid.*, 57.

OBSERVACIONES DE MÉTODO ACERCA DEL PROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN

I

No es posible separar mecánicamente lo político de lo organizativo.

Lenin, *Conclusiones del XI Congreso del Partido Comunista de Rusia.*

Aunque los problemas de organización han estado alguna vez –por ejemplo, al discutirse las condiciones de admisión³⁶⁵– en el primer plano de las luchas de opiniones, se cuentan entre las cuestiones menos elaboradas teóricamente. La concepción del partido comunista, hostilizada y calumniada por todos los oportunistas e instintivamente recogida y hecha propia por los mejores trabajadores revolucionarios, sigue a pesar de esto tratándose frecuentemente como cuestión meramente *técnica* y no como uno de los principales problemas *intelectuales* de la revolución. Y no es que falten los materiales necesarios para una profundización teórica del problema de la organización. Las tesis de los Congresos II y III, las luchas de tendencia en el seno del partido ruso, así como las experiencias prácticas de los últimos años, ofrecen un material riquísimo. Pero parece como si el interés teórico de los partidos comunistas (siempre con la excepción del ruso) estuviera tan solicitado por los problemas de la situación económica y política mundial, por las consecuencias tácticas que haya de inferirse de ella y por su fundamentación doctrinal que no quedara ya ningún interés teórico vivo y vivaz por asentar el problema de la organización en la teoría comunista. De modo que mucho de lo que acertadamente se hace debe su acierto más al instinto revolucionario que a una actitud

365 Condiciones de admisión de partidos obreros en la Internacional Comunista: los «21 puntos» de Lenin votados por el II Congreso (1º de julio-6 de agosto de 1920). Los puntos exigían la expulsión de los reformistas. (T.)

teórica clara. Por otra parte, muchas actitudes tácticas equivocadas –por ejemplo, en las discusiones acerca del frente único³⁶⁶– puede reconducirse a concepciones erróneas de los problemas organizativos.

Esa «inconciencia» que impera en las cuestiones de organización es, empero, sin duda alguna, un signo de la inmadurez del movimiento. Pues la madurez y la inmadurez no pueden propiamente apreciarse más que averiguando si la comprensión o la actitud respecto de lo que hay que hacer se presenta a la consciencia de la clase que actúa y de su partido dirigente en una forma abstracta e inmediata o en una forma concreta y mediada. Es sin duda posible que, aun estando la meta buscada en una lejanía inalcanzable, los de vista más aguda consigan ver con alguna claridad la meta misma, su naturaleza y su necesidad social; pero, a pesar de ello, incluso esos hombres serán incapaces de apreciar conscientemente los pasos concretos que pueden llevar a la meta, los medios concretos que se desprenden de su visión, acaso correcta. Sin duda, análogamente, pueden hasta los utópicos ver correctamente el hecho del que hay que partir; pero lo que hace de ellos meros utópicos es que lo ven sólo como hecho, o, a lo sumo, como problema dado para que se encuentre su solución, pero no pueden llegar a ver que la solución y el camino que lleva a ella están dados aquí mismo, precisamente en el problema. Y así «no ven en la miseria más que la miseria, sin descubrir en ella el aspecto revolucionario y trasformador que arrojará por la borda la sociedad vieja».³⁶⁷ La contraposición ahí apuntada entre ciencia doctrinaria y ciencia revolucionaria va, empero, más allá del caso analizado por Marx y se amplía hasta constituirse en contraposición típica en el desarrollo de la consciencia de la clase revolucionaria. Al avanzar por el camino de la actitud revolucionaria del proletariado, la miseria pierde su carácter de mero dato y entra en la dialéctica viva de la acción. Pero en su lugar, y según el estado en que “se encuentre el desarrollo de la clase, aparecen otros contenidos ante los cuales el comportamiento de la teoría proletaria presenta una *estructura* análoga a la aquí analizada por Marx. Pues sería utópico creer que la superación de la utopía haya sido ya consumada para el movimiento obrero

366 Frente único con las demás fuerzas obreras, señaladamente la socialdemocracia. Política decidida por el III Congreso de la I. C. (1921). (T.)

367 *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 109.

revolucionario por la superación intelectual de su primera forma de manifestación primitiva realizada por Marx. Esta cuestión —que es en última instancia el problema de la relación dialéctica entre el «objetivo final» y el «movimiento», el problema de la relación entre la teoría y la práctica— se reproduce siempre en formas cada vez más desarrolladas —y, por supuesto, con contenidos siempre cambiantes— a cada nivel decisivo del desarrollo revolucionario. Pues toda tarea se hace siempre visible en su posibilidad abstracta antes que las formas concretas de su realización. Y la verdad o falsedad de los planteamientos no resulta realmente discutible más que cuando se alcanza ese segundo estadio, cuando se hace reconocible la totalidad concreta destinada a ser el mundo circundante de su solución y el camino hacia ella. Así fue el tema de la huelga general en las primeras discusiones de la II Internacional una utopía puramente abstracta que no cobró forma concreta sino por obra de la primera revolución rusa, la huelga general belga, etc. Y así también tuvieron que pasar años de aguda lucha revolucionaria antes de que el consejo obrero se liberara del carácter utópico-mitológico de su cúralotodo de los problemas de la revolución y se hiciera visible en su realidad para el proletariado no ruso. (Con lo que no pretendo en modo alguno afirmar que ese proceso de clarificación se haya completado ya; por el contrario, yo lo pondría muy en duda; pero como el consejo obrero no se ha aducido aquí sino a título de ejemplo, no es necesario discutir la cuestión.)

Las cuestiones de la organización son precisamente de las que por más tiempo han permanecido en ese claroscuro utópico. Ello no es casual. Pues el desarrollo de los grandes partidos obreros se consumó por lo general en épocas en las cuales la cuestión de la revolución no podía ser sitio un elemento influyente en el programa, pero en modo alguno un problema que determinara directamente todas las acciones de la vida cotidiana. No parecía, pues necesario formularse con claridad teórica la esencia y el decurso previsible de la revolución, con objeto de obtener luego consecuencias acerca del modo como tiene que obrar en la revolución la parte consciente del proletariado. Ahora bien: el problema de la organización de un partido revolucionario no puede desarrollarse orgánicamente sino a partir de una teoría de la revolución misma. Sólo cuando la revolución se ha convertido en un problema del día aparece en la consciencia de las masas y de

sus portavoces teóricos con imperiosa necesidad la cuestión de la organización *revolucionaria*.

Pero tampoco en ese momento ocurre de una vez, sino sólo paulatinamente. Pues ni siquiera el hecho de la revolución; ni siquiera la necesidad de tomar posición ante él como problema del día, según ocurrió en el momento de la primera revolución rusa y después de ella, pudo entonces imponer una comprensión adecuada. En parte, sin duda, porque el oportunismo ha arraigado ya tan profundamente en los partidos proletarios que imposibilita un adecuado conocimiento teórico de la revolución. Pero incluso en los casos en que no se dio ese motivo, en los casos en que se dispuso de un conocimiento claro de las fuerzas motoras de la revolución, éste no pudo desarrollarse hasta constituirse en teoría de la organización revolucionaria. Como obstáculo en el camino hacia una claridad de principio puede en parte contarse el carácter inconsciente, teóricamente sin elaborar, meramente «natural» de las organizaciones existentes. Pues la revolución rusa ha revelado con toda claridad las limitaciones de las formas de organización europeo-occidentales. El problema de las acciones de masas, de la huelga revolucionaria de masas, muestra la impotencia de aquellas formas organizativas frente a los movimientos espontáneos de las masas, resquebraja la ilusión oportunista de la «preparación organizativa» de esas acciones, prueba que dichas formas de organización se retrasan respecto de las acciones reales de las masas, las inhiben y obstaculizan en vez de promoverlas, por no hablar ya de dirigir las. Rosa Luxemburg, que ve del modo más claro la significación de las acciones de masas, rebasa ampliamente esa mera crítica. Ella ve muy agudamente la limitación de la idea organizativa por entonces corriente en su falsa relación con la masa: «La sobreestimación y la falsa valoración de la función de la organización en la lucha de clases del proletariado», dice,³⁶⁸ «se complementa generalmente con la subestimación de la masa proletaria sin organizar y de su madurez política». Así, pues, sus conclusiones se orientan, por una parte, a la polémica contra la sobreestimación de la organización y, por otra, a la determinación de la función del partido, que no debe «consistir

368 *Massenstreik* [La huelga general], 47.

en la preparación y la dirección técnicas de la huelga de masas, sino, ante todo, en la *dirección política* de todo el movimiento». ³⁶⁹

Con esto se daba un gran paso hacia el claro reconocimiento del problema de la organización. Al arrancar este problema del abstracto aislamiento en que estaba (terminado con la «sobreestimación» de la organización) se emprende el camino por el que se le podrá atribuir su adecuada *función* en el proceso revolucionario. Pero para recorrer ese camino habría hecho falta que Rosa Luxemburg planteara, a su vez, organizativamente la cuestión de la dirección política, que descubriera los *momentos organizativos* que capacitan partido del proletariado para la dirección política. En otro lugar se estudia detalladamente qué es lo que le impidió dar ese otro paso. Aquí basta con indicar que el paso en cuestión se había dado ya algunos años antes, a saber, en el curso de la pugna por cuestiones de organización en la socialdemocracia rusa. Rosa Luxemburg conoció esa disputa, pero se colocó en ella precisamente al lado de la tendencia atrasada que obstaculizaba el desarrollo (la menchevique). No es en modo alguno casual que los puntos que ocasionaron la escisión de la socialdemocracia rusa fueran la concepción del carácter de la revolución que se aproximaba y de las consiguientes tareas (coalicción con la burguesía «progresiva» o lucha al lado de la revolución campesina) y, por otra parte, las cuestiones de organización. Fue catastrófico para el movimiento no ruso el que nadie (ni Rosa Luxemburg) comprendiera entonces la indestructible unidad dialéctica de *ambas cuestiones*. Pues a causa de esa incompreensión no sólo se dejó de difundir, al menos, propagandísticamente en el proletariado las cuestiones de la organización revolucionaria, para prepararle, en la más modesta de las hipótesis, a lo que iba a producirse (y poco más era posible hacer por entonces), sino que, por otra parte, las acertadas visiones políticas de Rosa Luxemburg, Pannekoek y otros no pudieron concretarse suficientemente, ni siquiera en cuanto tendencias políticas; según las palabras de Rosa Luxemburg, quedaron

369 *Ibid.*, 49. Sobre esta cuestión, así como acerca de otras que han de discutirse más adelante, cfr. el muy interesante artículo de J. Révasi «Kommunistische Selbstkritik und der Fall Levi» [La autocritica comunista y el caso Levi], *Kommunistus*, II, 15/16. Aquí no dispongo de espacio para una discusión detallada de ese trabajo.

en estado latente, meramente teórico, mientras su relación con el movimiento concreto seguía siendo de carácter utópico.³⁷⁰

Pues la organización es; la forma de mediación entre la teoría y la práctica. Y, al igual que en toda relación dialéctica, los miembros no cobran tampoco en este caso concreción y realidad sino por su mediación. Este carácter de la organización, mediadora entre la teoría y la práctica, se manifiesta del modo más claro en el hecho de que para la organización las tendencias discrepantes tienen una sensibilidad mucho mayor, más fina y más segura que para cualquier otro terreno del pensamiento y la acción políticos. Mientras que en la mera teoría pueden convivir pacíficamente las concepciones y las tendencias más dispares y sus contrastes toman simplemente la forma de discusiones que pueden desarrollarse en el marco de una misma organización sin que necesariamente rompan ésta, cuando esas mismas cuestiones se presentan desde el punto de vista organizativo irrumpen como orientaciones crudamente contrapuestas e irreconciliables.

Pero toda tendencia «teórica», toda divergencia de opiniones tiene que mutar de un momento a otro en discrepancia organizativa si no quiere quedar en teoría mera, en opinión abstracta, sino que tiene realmente la intención de mostrar el camino de su realización. Sería, sin embargo, también erróneo creer que la mera acción, el mero actuar sea capaz de arrojar un criterio real y seguro para estimar la corrección de las concepciones en pugna, o ni siquiera para estimar su compatibilidad o incompatibilidad. Toda acción es, en sí y por sí, una madeja de actos singulares de hombres individuales y de grupos concretos, y puede entenderse con la misma falsedad como acontecimiento «necesario», totalmente motivado por causas histórico-sociales, y como consecuencia de «errores» o decisiones «acertadas» de individuos. Aquella confusa madeja no cobra sentido y realidad más que cuando se la capta en su totalidad histórica, en su función en el proceso histórico, en su oficio mediador entre el pasado y el futuro. Mas un planteamiento que conciba el conocimiento de una acción como

370 Sobre las consecuencias de esta situación cfr. la crítica de Lenin al folleto de Junius como la crítica a la actitud de la izquierda alemana, polaca y holandesa durante la guerra mundial (en *Contra la corriente*). Pero todavía el programa espartaquista trata en su esbozo del decurso de la revolución las tareas del proletariado de un modo muy utópico y sin mediar. *Bericht über den Gründungsparteitag der K. P. D.* [Informe acerca del congreso fundacional del Partido Comunista de Alemania], 51.

conocimiento de las lecciones que la acción imparte sobre el futuro, como respuesta a la cuestión «¿qué hacer?», es ya un planteamiento organizativo del problema. Ese planteamiento intenta descubrir en la consideración de la situación, en la preparación y la dirección de la acción, los momentos que han llevado *necesariamente* de la teoría a una acción lo más adecuada a ella. Busca, pues, las *determinaciones esenciales* que vinculan la teoría con la práctica.

Es obvio que sólo de ese modo es posible una autocrítica realmente fecunda, un descubrimiento realmente fecundo de los «errores» cometidos. La idea de la «necesidad» abstracta del acaecer conduce al fatalismo; y tampoco la mera suposición de que los «errores» o las habilidades de individuos hayan provocado el fracaso o el éxito puede ofrecer enseñanzas decisivamente fecundas para la acción futura. Pues desde ese punto de vista tendrá que resultar más o menos «casual» el que precisamente tal o cual persona haya estado presente en el momento oportuno en tal o cual sitio, y haya cometido tal o cual error, etc. La comprobación de un error así no puede conducir más que a la comprobación de que esa persona era inadecuada para aquel lugar; y ése es un resultado correcto, no sin valor, pero sólo secundario para la autocrítica decisiva. Precisamente la exagerada importancia que ese punto de vista da a la función de las personas individuales muestra que no es capaz de objetivar la función de éstas, su posibilidad de determinar tan decisivamente la acción, y que acepta esa función de un modo tan fatalista como aquel con el cual el fatalismo objetivo acepta el entero acaecer: En cambio, si el problema se profundiza hasta más allá de lo meramente singular y casual, reconociendo, por supuesto, en la acción correcta o errónea de las personas singulares una con-causa del entero complejo, pero buscando además el fundamento de la posibilidad objetiva de su acción y del hecho de que esas personas estuvieran en los lugares indicados, etc., la cuestión queda planteada organizativamente.³⁷¹ Pues en este caso la unidad que vinculó a los hombres en su acción se estudia ya como unidad objetiva

371 Puede tomarse como ejemplo de una crítica metódicamente acertada, orientada a cuestiones de organización, la intervención de Lenin en el II Congreso del Partido Comunista de Rusia, en el que concibe centralmente la incapacidad de comunistas bien probados incluso en luchas anteriores a propósito de las cuestiones económicas, y concibe los errores concretos como meros síntomas. Es obvio que eso no disminuye en nada la energía de la crítica a los individuos.

de la acción desde el punto de vista de su adecuación a aquella acción determinada, y así se plantea el problema de si fueron correctos los medios organizativos para la trasposición de la teoría en práctica.

Es verdad que el «error» puede estar en la teoría misma, en las metas fijadas y en la estimación de la situación. Pero sólo un planteamiento organizativamente orientado permite criticar realmente la teoría desde el punto de vista de la práctica. Si la teoría se sitúa directamente junto a una acción, sin aclarar el modo como se entiende su efecto sobre ella, o sea, sin aclarar la vinculación organizativa entre ambas, la teoría misma no podrá criticarse más que respecto de sus contradicciones teóricas inmanentes, etc. Esta función de las cuestiones organizativas permite entender que el oportunismo haya sido siempre muy reacio a *obtener de diferencias teóricas consecuencias organizativas*. La actitud de los independientes de derecha alemanes y de los partidarios de Serrati respecto de las condiciones de admisión del II Congreso, sus intentos de desplazar las diferencias objetivas ante ellos y la Internacional Comunista del terreno de la organización al terreno de lo «puramente político», partió de su acertado instinto oportunista, el cual les indicaba que en este último terreno las diferencias podían paralizarse durante mucho tiempo en un estado latente, prácticamente sin manifestación, mientras que el planteamiento organizativo del II Congreso tenía por fuerza que conseguir una decisión inmediata y clara. Pero esa actitud no es ninguna novedad. La historia entera de la II Internacional abunda en intentos así de reunir las concepciones más diversas, objetivamente discrepantes, irreconciliables, en la teórica «unidad» de una resolución, de tal modo que el texto las tenga en cuenta a todas. Lo cual tiene como consecuencia necesaria el que esas resoluciones sean incapaces de dar orientación alguna a la acción concreta, pues en este punto tienen siempre que ser ambiguas y permitir las interpretaciones más diversas. De este modo la II Internacional —precisamente porque en sus resoluciones ignoraba cuidadosamente todas las consecuencias organizativas— pudo permitirse teóricamente mucho sin comprometerse ni obligarse prácticamente a nada determinado. Así, pudo, por ejemplo, votar la tan radical resolución de Stuttgart acerca de la guerra, porque no contenía ninguna obligación organizativa de realizar acciones concretas y determinadas, ningunas orientaciones acerca de cómo actuar, ninguna garantía organizativa de la efectiva realización de la resolución. La minoría oportunista no sacó ninguna

consecuencia organizativa de su derrota porque se dio cuenta de que la resolución misma no iba a tener consecuencia organizativa alguna. Por eso tras la descomposición de la Internacional todas las tendencias pudieron apelar a ella.

El punto débil de todas las tendencias radicales no rusas de la Internacional consistió, pues, en no poder o no querer concretar organizativamente sus actitudes revolucionarias, discrepantes del oportunismo de los revisionistas declarados y del centro. Con ello posibilitaron a sus contrincantes, y particularmente al centro, disimular sus desviaciones ante el proletariado revolucionario; su oposición no impidió en absoluto al centro presentarse a los sectores revolucionarios del proletariado como guardián del verdadero marxismo. No puede ser tarea de estas líneas el dar una explicación teórica e histórica del dominio del centro en la pre-guerra. Bastará con indicar de nuevo que la inactualidad de la revolución y de la toma de posición ante sus problemas en el movimiento cotidiano de la época posibilitó la actitud del centro, que era una polémica simultánea contra el revisionismo declarado y contra la exigencia de una acción revolucionaria, una defensa teórica frente al primero, pero sin intentar seriamente eliminarle de la práctica del partido, y una afirmación teórica de la última tendencia, pero negándole actualidad por entonces. En esa polémica era posible, como hicieron, por ejemplo, Kautsky y Hilferding, admitir el carácter revolucionario general de la época, *la actualidad histórica de la revolución*, sin verse obligados a aplicar ese reconocimiento a *las decisiones del día*. Por eso el proletariado entendió aquellas diferencias como meros matices de opinión *dentro* de movimientos obreros en sustancia revolucionarios; y con eso se hizo imposible una distinción clara entre las tendencias. Pero esa oscuridad repercutió también en las concepciones de la izquierda. Como las concepciones imperantes imposibilitaban el contacto con la acción, tampoco la izquierda pudo desarrollarse, concretarse mediante la autocritica productiva que es el paso a la acción. Por eso la izquierda, pese a lo mucho que objetivamente se acercó a la verdad, siguió teniendo un carácter abstracto y utópico. Piénsese, por ejemplo, en la polémica de Pannekoek con Kautsky acerca de las acciones de masas. Pero tampoco Rosa Luxemburg fue capaz —y por la misma razón— de desarrollar, como *dirigente política* del movimiento, sus acertadas ideas acerca de la organización del proletariado revolucionario. Su correcta polémica contra las formas

de organización mecánicas del movimiento obrero —por ejemplo, en la cuestión de las relaciones entre el partido y el sindicato, entre las masas organizadas y las sin organizar— condujo, por una parte, a una sobreestimación de los movimientos espontáneos de las masas, y, por otra parte, impidió que su concepción de la dirección política se desprendiera completamente de su regusto meramente teórico o propagandístico.

II

Ya en otro lugar³⁷² hemos mostrado que eso no es un mero «error» de una pensadora tan importante e innovadora. El elemento de esas reflexiones que es esencial para el presente contexto puede describirse del mejor modo diciendo que es la ilusión de una revolución «orgánica» y *puramente proletaria*. En la lucha contra la doctrina evolucionista «orgánica» de los oportunistas —según la cual el proletariado, por su lento crecimiento, conquistará paulatinamente la mayoría de la población y podrá así alcanzar el poder por medios legales³⁷³— ha surgido una teoría también «organicista» de las luchas de masas espontáneas. Y pese a todas las prudentes reservas de sus mejores representantes, esta teoría desembocaba en última instancia en la tesis de que la constante agudización de la situación económica, la ni evitable guerra mundial imperialista, y el subsiguiente período de luchas revolucionarias de masas iban a producir con necesidad histórico-social acciones espontáneas de masa del proletariado, en el curso de las cuales se impondría en la dirección política la claridad acerca de las metas y los caminos de la revolución. Esta teoría, empero, tomaba obviamente como tácito presupuesto el carácter puramente proletario de la revolución. Es verdad que la concepción de la extensión del concepto «proletariado» es en el pensamiento de Rosa Luxemburg completamente distinta de la de los oportunistas. Pues Rosa Luxemburg muestra penetrantemente que la situación revolucionaria moviliza grandes masas del

372 Cfr. el artículo anterior

373 Cfr. la polémica de Rosa Luxemburg contra la resolución presentada por David en Maguncia. *Massenstreik*, 59. También su exposición en el discurso programático del Congreso fundacional de la K. P. D. sobre la «Bibliá» del legalismo, el prólogo de Engels a *Las luchas de clases en Francia*, *loc. cit.*, 22 ss.

proletariado hasta entonces desorganizadas e inaccesibles al trabajo organizativo (braceros, etc.), las cuales manifiestan en sus acciones un grado de consciencia de clase infinitamente superior al del partido y los sindicatos que se permiten tratarlas despectivamente como sectores políticamente inmaduros y «sin desarrollar». Pero, a pesar de eso, su concepción se basa en la idea del carácter puramente proletario de la revolución. El proletariado aparece unitariamente en el plano de la batalla y, además, las masas cuyas acciones se estudian son masas puramente proletarias. Y así tiene que ser según esa concepción. Pues sólo en la consciencia de clase del proletariado puede la actitud correcta respecto de la acción revolucionaria bajarse y arraigarse, por instinto, tan profundamente que baste una toma de consciencia, una dirección clara, para conducir la acción misma por el camino acertado. Si otras capas intervienen decisivamente en la revolución, aunque su movimiento pueda promoverla en ciertas condiciones, también puede, con la misma facilidad, tomar una orientación contrarrevolucionaria, porque la situación de clase de esas capas (pequeños burgueses, naciones oprimidas, etc.) no tiene en modo alguno prefigurada una orientación necesaria de sus acciones en el sentido de la revolución proletaria, ni puede tenerla. Un partido revolucionario así concebido tiene que fracasar necesariamente en su acción respecto de esas capas, en la promoción de sus movimientos en beneficio de la revolución proletaria, en la tarea de impedir que la acción de éstas favorezca la contrarrevolución.

Pero también tiene que fracasar respecto del proletariado mismo. Pues así organizado, el partido corresponde a una idea de la situación de la consciencia proletaria de clase dada la cual se trata sólo de hacer consciente lo inconsciente y actual lo latente, etc. O, por mejor decir: para esa concepción, el proceso de toma de consciencia no significa una tremenda *crisis ideológica interna* del proletariado mismo. No se trata ahora de refutar el miedo oportunista a la «inmadurez» del proletariado para tomar y conservar el poder. Rosa Luxemburg ha refutado ya concluyentemente esa objeción en su polémica con Bernstein. Se trata de que la consciencia de clase del proletariado no se desarrolla en paralelismo con la crisis económica objetiva, rectilíneamente y del mismo modo en todo el proletariado a la vez, sino que grandes sectores del proletariado se quedan intelectualmente bajo la influencia de la burguesía y ni siquiera el desarrollo más brutal de

la crisis económica los desprende de esa situación, de modo que *el comportamiento del proletariado, su reacción a la crisis, queda muy por detrás de ésta en cuanto a violencia e intensidad.*³⁷⁴

Esta situación, base de la posibilidad del menchevismo, tiene también fundamentos económicos objetivos. Marx y Engels³⁷⁵ han observado muy tempranamente este desarrollo, el aburguesamiento de las capas obreras que han conseguido, gracias a los beneficios monopolísticos de la Inglaterra de la época, una posición privilegiada en comparación con la de sus compañeros de clase. Con la fase imperialista del capitalismo esa capa se ha desarrollado en todas partes y es, sin duda, un apoyo importante para la evolución general oportunista y antirrevolucionaria de grandes sectores de la clase obrera. Pero, en mi opinión, es imposible explicar con sólo ese dato todo el problema del menchevismo. Pues, en primer lugar, esta privilegiada situación de ciertas capas obreras se encuentra hoy debilitada desde muchos puntos de vista sin que por ello se haya debilitado análogamente la posición del menchevismo. También en este punto el desarrollo subjetivo del proletariado queda en muchos casos retrasado respecto de la velocidad de la crisis objetiva, de modo que es imposible ver en ese motivo la causa *única* del menchevismo, so pena de facilitar a éste la cómoda posición teórica que consiste en justificarse por la falta de una voluntad revolucionaria clara y general en el proletariado infiriendo injustificadamente de ella la inexistencia de una situación objetivamente revolucionaria. En segundo lugar, las experiencias de las luchas revolucionarias no han mostrado en modo alguno que la decisión revolucionaria y la voluntad de lucha del proletariado

374 Esta concepción no es meramente una consecuencia de lo que suele llamarse desarrollo lento de la revolución, Ya en el I Congreso [de la III Internacional] expresó Lenin el temor «de que las luchas se hagan tan tempestuosas que la consciencia de las masas obreras no pueda sostener la velocidad del proceso». También la concepción del programa espartaquista, según la cual el partido comunista se niega a considerar suficiente para tomar el poder el hecho de que la «democracia» burguesa y socialdemócrata haya llevado a la sociedad a la catástrofe económica, parte de esa idea de que el hundimiento objetivo de la sociedad burguesa puede ocurrir antes de que se consolide en el proletariado la consciencia de clase revolucionaria. *Bericht über den Gründungsparteitag* [Informe del Congreso fundacional del Partido Comunista de Alemania], 56.

375 En *Contra la corriente* [ed. alemana, 516-517] se encuentra un buen resumen de conjunto de sus tesis.

se articulen simplemente según la estratificación económica de sus sectores. En este punto se aprecian importantes discrepancias respecto de cualquier paralelismo simple y rectilíneo, así como grandes diferencias dentro de capas obreras de idéntica posición cuando se trata de estimar la madurez de la conciencia de clase.

Pero estas observaciones cobran importancia real sólo en el marco de una teoría no fatalista, no «economicista». Si el desarrollo social se entiende como si el proceso económico del capitalismo fuera a conducir inexorable y automáticamente, a través de sus crisis, al socialismo, entonces los momentos ideológicos indicados son meras consecuencias de un planteamiento falso. Resultan, entonces, efectivamente, meros síntomas de que la crisis objetivamente decisiva del capitalismo no se ha presentado todavía. Pues sobre la base de aquella concepción es una imposibilidad de principio el retraso de la ideología proletaria respecto de la crisis económica, así como cualquier crisis ideológica del proletariado. Mas la situación no cambia tampoco esencialmente cuando la concepción de la crisis es de optimismo revolucionario, pero sin desprenderse del fatalismo económico de su actitud básica, o sea, cuando se afirman la inevitabilidad de la crisis y su necesaria irresolubilidad para el capitalismo. Tampoco en este caso puede percibirse como problema el que aquí estamos considerando; la única diferencia es que el dictamen de «imposible» se modifica en el de «todavía no». Ahora bien: Lenin ha mostrado con toda razón que no hay situación alguna que en sí y por sí carezca de salida. Cualquiera que sea la situación en que se encuentre, el capitalismo descubrirá siempre posibilidades de solución «puramente económicas»; la cuestión es, simplemente, si esas soluciones podrán realizarse, imponerse, cuando pasen del mundo teórico puro de la economía a la realidad de las luchas de clases. Así pues, vistas las cosas en esa pureza abstracta, siempre son imaginables salidas o soluciones para el capitalismo. Pero el que sean realizables *depende del proletariado*. Es el proletariado, la acción del proletariado, lo que ha de cerrar al capitalismo la escapatoria desde la crisis. Por supuesto que *el hecho* de que el proletariado tenga *en tal momento* la fuerza necesaria para conseguirlo es consecuencia del desarrollo de la economía por «leyes naturales». Pero esas «leyes naturales» no determinan más que la crisis misma, dándole una dimensión y un alcance que imposibilitan el ulterior desarrollo «tranquilo» del capitalismo. Pero la acción no obstaculizada de esas leyes (en el sentido

del capitalismo) no llevaría a la desaparición simple del capitalismo, a la transición al socialismo, sino que, pasando por un largo período de crisis, guerras civiles y guerras mundiales imperialistas a niveles cada vez más generales, conduciría «a la catástrofe simultánea de las clases en lucha», a una nueva barbarie.

Por otra parte, aquellas fuerzas y su despliegue según «leyes naturales» han producido un proletariado cuya fuerza física y económica da al capitalismo pocas posibilidades de conseguir, según el esquema de crisis anteriores, una solución puramente económica, una solución en la cual el proletariado figure sólo como *objeto* de la evolución económica. Esa fuerza del proletariado es consecuencia de «leyes» económicas objetivas. Pero la cuestión de cómo esa fuerza posible ha de convertirse en realidad, de cómo el proletariado —hoy, efectivamente, objeto mero del proceso económico y sólo potencialmente, latentemente, sujeto codeterminante del mismo— puede aparecer como sujeto en la realidad, no es ya un asunto determinado automática y fatalmente por dichas «leyes». Mejor dicho: la determinación automática y fatal por ellas no afecta ya al núcleo de la fuerza real del proletariado. En la medida en que las reacciones del proletariado a la crisis ocurren en plena concordancia con las «leyes» capitalistas de la economía, en la medida en que se manifiestan a lo sumo como *acciones espontáneas de masas*, esas reacciones evidencian en el fondo una estructura muy análoga a la de los movimientos del período pre-revolucionario. Estallan espontáneamente (y la espontaneidad de un movimiento no es sino la expresión subjetiva, de psicología de las masas, de su determinación total por las leyes económicas) como defensa, casi sin excepciones, contra un ataque económico —pocas veces político— de la burguesía, contra su intento de encontrar una solución «puramente económica» de la crisis. Pero así mismo mueren espontáneamente, se apagan por sí mismas en cuanto que sus objetivos inmediatos parecen conseguidos o inalcanzables. Con lo que parecen preservar su decurso según «leyes naturales» de la economía capitalista.

Pero esa apariencia se debilita cuando se considera esos movimientos no abstractamente, sino en su real mundo circundante, en la totalidad histórica de la crisis mundial. Ese entorno o mundo circundante es el conjunto de *los efectos de la crisis en todas las clases*, no sólo en la burguesía y el proletariado. Pues hay una diferencia cualitativa y de principio muy importante entre que, dada una situación en la cual el proceso

económico suscite en el proletariado un movimiento espontáneo de masas, la situación de la sociedad entera sea a grandes rasgos estable, o que se produzca en ella una profunda reagrupación de todas las fuerzas sociales, un resquebrajamiento de los fundamentos del poder de la sociedad dominante. Por eso tiene tanta significación el reconocimiento de la importante función de las capas no proletarias en la revolución, el reconocimiento del carácter no puramente proletario de ésta. Ningún dominio minoritario puede mantenerse más que si le es posible situar ideológicamente en su estela las capas que no son directa ni inmediatamente revolucionarias, consiguiendo de ellas el apoyo a su poder o, por lo menos, una neutralidad en su lucha por el poder: (Es obvio que a eso se añade el esfuerzo por neutralizar partes de la clase revolucionaria, etc.) Esto se refiere por encima de todo otro caso a la burguesía. En efecto, la burguesía tiene el poder en las manos de un modo mucho menos *inmediato* que las clases dominantes anteriores (por ejemplo, que los ciudadanos de las ciudades-estados griegas, o que la nobleza en la época de florecimiento del feudalismo). La burguesía tiene que contar mucho más con pactos y compromisos con que, dominaron antes que ella y que aún compiten con ella, para poder utilizar según sus fines propios el aparato del poder dominado por aquellas otras fuerzas; y, por otra parte; se ve obligada a dejar el ejercicio efectivo de la violencia (ejército, baja burocracia, etc.) en manos de pequeños burgueses, campesinos, miembros de etc. Si, a consecuencia de la crisis, se desplaza la situación económica de esas capas y su adhesión ingenua e irreflexiva al sistema social dominado por la burguesía queda, en consecuencia de ello, debilitada; entonces el entero aparato de poder de la burguesía puede disgregarse de un solo golpe, por así decirlo, y el proletariado puede encontrarse como vencedor, como única fuerza organizada, sin haber librado ni siquiera una sola batalla seria, y sin que, por tanto, el proletariado haya realmente vencido en una tal pugna.

Los movimientos de esas capas intermedias son realmente espontáneos y exclusivamente espontáneos. Son realmente meros frutos de fuerzas naturales sociales que se ejercen ciegamente y según leyes naturales»; y como tales son ellos mismos socialmente ciegos. Como esas capas no tienen una consciencia de clase referible ni referida a

la transformación de la sociedad entera;³⁷⁶ como siempre representan, por consiguiente, intereses de clase estrictamente particulares, que ni siquiera en la apariencia pretenden ser intereses objetivos de la sociedad entera; como su vinculación objetiva con el todo es puramente causal, o sea, *causada* sólo por los desplazamientos del todo, sin poder *orientarse* a la transformación del todo; y como, por último, su orientación al todo y la forma ideológica que ella tome, pese a poderse entender genéricamente de un modo necesario-causal, tiene un carácter casual, resulta que los efectos de esos movimientos están determinados por motivos externos a ellos. La dirección que tomen definitivamente —el que contribuyan a una ulterior descomposición de la sociedad burguesa, o sean luego utilizados por la burguesía, o se suman en la pasividad una vez vista la esterilidad de su arranque, etc.— no depende intrínsecamente de la naturaleza interna de esos movimientos, sino que depende sobre todo del comportamiento de las clases capaces de consciencia autónoma, a saber, la burguesía y el proletariado. Pero cualquiera que sea su posterior destino, ya el mero estallido de esos movimientos puede acarrear fácilmente la paralización de todo el aparato que sostiene y pone en marcha la sociedad burguesa. Así puede imposibilitar, temporalmente al menos, toda acción de la burguesía.

La historia de todas las revoluciones a partir de la gran revolución francesa muestra cada vez más acusadamente esa estructura. La monarquía absoluta, y luego las monarquías militares semi-absolutas y semi-feudales en que se apoya el poder económico de la burguesía en la Europa central y oriental, suelen perder «de repente» todo sostén social en cuanto que estalla la revolución. En ese momento el poder social se encuentra, por así decirlo, tirado sin dueño en la calle. La posibilidad de la restauración se debe siempre a que no hay ninguna capa revolucionaria que sepa hacer algo con ese poder sin dueño. Las luchas del absolutismo naciente con el feudalismo muestran una estructura completamente distinta. Como entonces las clases en lucha eran mucho más dirimientes las portadoras de sus propias organizaciones de la violencia, la lucha de clases fue mucho más directamente lucha entre dos violencias. Piénsese en los orígenes del absolutismo en Francia, por ejemplo, en las luchas de la Fronde. Hasta la ruina

376 Cfr. el artículo «Consciencia de clase».

del absolutismo inglés discurre análogamente, mientras que ya el hundimiento del protectorado, y aún más el del absolutismo, superiormente aburguesado, de Luis XVI se parecen a las revoluciones modernas. La violencia inmediata procede de «afuera», es obra del estado absoluto todavía no desaparecido o de los territorios que siguen siendo feudales (Vendée). Y, por su parte, los complejos de poder puramente «democráticos» van llegando en el curso de la revolución y con suma facilidad a una situación análoga: mientras que en el momento de la catástrofe del viejo régimen nacieron en cierta medida espontáneamente y se hicieron con todo el poder, se encuentran de repente —a consecuencia del movimiento regresivo de las ambiguas capas sociales que los sostienen— desprovistos de todo poder (Kerensky, Károlyi). Hoy no puede preverse con claridad cómo procederá ese desarrollo en los países occidentales, más progresados desde el punto de vista burgués y democrático. De todos modos, Italia se ha encontrado desde el final de la guerra hasta 1920 aproximadamente en una situación muy parecida, y la organización del poder que se ha creado desde entonces (el fascismo) constituye un aparato de violencia que tiene una relativa ni dependencia respecto de la burguesía. No tenemos todavía ninguna experiencia del efecto de los fenómenos de disolución en países capitalistas muy desarrollados con grandes imperios coloniales; en particular, no tenemos ninguna acerca de los efectos que tendrían en la actitud de la pequeña burguesía, de la aristocracia obrera (y, por lo tanto, del ejército; etc.) las rebeliones anticoloniales que en estos países pueden desempeñar parcialmente la función clásica de las rebeliones campesinas nacionales.

Así se produce para el proletariado un entorno social que asigna a los movimientos de masas espontáneos una función completamente distinta de la que habrían tenido en un orden estable capitalista, y ello aun en el caso de que esos movimientos, considerados en sí mismos, conserven su vieja naturaleza esencial. Pero aquí aparecen transformaciones cuantitativas muy importantes en la situación de las clases en lucha. En primer lugar, ha progresado aún más la concentración del capital, con lo cual se ha concentrado también intensamente el proletariado, aunque no haya sido capaz de seguir totalmente el desarrollo ni organizativamente ni desde el punto de vista de la consciencia de clase. En segundo lugar, la situación de crisis impide cada vez más al capitalismo evitar con pequeñas concesiones la presión del proleta-

riado. Su salvación de la crisis, su solución «económica» de la crisis, no puede conseguirse más que por una exacerbada explotación del proletariado. Por eso las tesis tácticas del III Congreso subrayan muy acertadamente que «toda gran huelga tiende a convertirse en una guerra civil y en una lucha inmediata por el poder».

Pero sólo tiende. *Y la crisis ideológica del proletariado* consiste precisamente en que esa tendencia no haya llegado a realidad a pesar de que en varios casos estaban dados los presupuestos económicos y sociales de su realización. Esta crisis ideológica se manifiesta, por una parte, en el hecho de que la situación de la sociedad burguesa, sumamente precaria objetivamente, sigue reflejándose en las cabezas de los proletarios como si tuviera su vieja solidez; en el hecho de que el proletariado sigue intensamente preso en las formas intelectuales y emocionales del capitalismo. Por otra parte, ese aburguesamiento del proletariado cobra una forma organizativamente propia en los partidos obreros mencheviques y en las direcciones sindicales dominadas por ellos. Estas organizaciones tienden conscientemente a mantener la mera espontaneidad de los movimientos del proletariado (su dependencia respecto de la ocasión inmediata, su fragmentación en oficios, países, etc.) al nivel de la mera espontaneidad, y a impedir su mutación en el sentido de la orientación al todo, tanto por lo que hace a la unificación territorial, profesional, etcétera, cuanto en lo que respecta a la unificación del movimiento económico con el político. En este proceso los sindicatos tienen más bien la función de atomizar, despolitizar el movimiento, ocultar su relación con el todo, mientras que los partidos mencheviques cumplen la de fijar ideológica y organizativamente la cosificación en la consciencia del proletariado, atándole al nivel de ese aburguesamiento relativo. Pero unos y otros pueden cumplir su función porque la descrita crisis ideológica existe realmente en el proletariado, porque es imposible, incluso teóricamente, para el proletariado un desarrollo ideológico gradual hasta la dictadura y el socialismo, y porque, consiguientemente, la crisis, al mismo tiempo que el resquebrajamiento económico del capitalismo, significa también una transformación ideológica del proletariado que se ha formado en el capitalismo, bajo la influencia de las formas de vida de la sociedad burguesa. Se trata de una transformación ideológica que nace, sin duda, a consecuencia de la crisis económica y de la posibilidad, en ella fundada objetivamente, de tomar el poder, pero

que en su decurso no sigue en modo alguno una orientación paralela, por automatismo de «leyes naturales», a la crisis objetiva misma, sino que *sólo puede resolverse por la acción autónoma del proletariado mismo*.

«Es ridículo creer», dice Lenin³⁷⁷ de un modo sólo formalmente caricaturesco y exagerado, pero no en lo esencial, «que en determinado lugar aparecerá un ejército en línea y dirá: “¡Estamos por el socialismo!”», y que en otro lugar surgirá otro ejército declarando: “¡Estamos por el imperialismo!”», y que entonces habrá una revolución social». Los frentes de la revolución y la contrarrevolución surgen más bien en forma cambiante y sumamente caótica. Fuerzas que hoy actúan en el sentido de la revolución pueden actuar muy fácilmente mañana en el sentido contrario. Y —cosa de particular importancia— esos cambios de orientación no se siguen simple y mecánicamente de la situación de clase, ni menos de la ideología de las capas en cuestión, sino que están siempre decisivamente influidos por las cambiantes relaciones con la totalidad de la situación histórica y de las fuerzas sociales. De modo que no es en absoluto paradójico afirmar, por ejemplo, que Kemal Pachá (dadas ciertas circunstancias) representa una agrupación de fuerzas revolucionaria, mientras que un gran «partido obrero» representa otra contrarrevolucionaria. Pero entre esos momentos decisivos hay que contar como *uno de primer orden el conocimiento correcto que tenga el proletariado de su propia situación histórica*. El decurso de la revolución rusa en el año 1917 lo muestra de un modo clásico: las tesis de la paz, del derecho de autodeterminación, de la solución radical de la cuestión agraria han hecho de capas en sí vacilantes un ejército útil para la revolución (en aquel momento) y han desorganizado todo aparato de poder de la contrarrevolución, haciéndola incapaz de actuar. Tiene poco sentido objetar a esto que la revolución agraria y el movimiento de las masas por la paz se habrían producido también sin partido comunista e incluso contra él. Pues, en primer lugar, esa objeción es absolutamente indemostrable; la derrota del movimiento campesino que estalló, también espontáneamente, en Hungría, en octubre de 1918, da testimonio precisamente en contra de esa objeción: teniéndolo en cuenta, puede perfectamente pensarse que también en Rusia habría sido posible aplastar o agotar la revolución campesina mediante la «unidad» (contrarrevolucionaria)

de todos los «partidos obreros» «importantes». En segundo lugar, ese «mismo» movimiento campesino habría tenido un carácter totalmente contrarrevolucionario si hubiera tenido que imponerse contra el proletariado urbano, ya este solo ejemplo muestra que no es posible estimar según leyes mecánicas y fatales la agrupación de las fuerzas sociales en las situaciones de crisis aguda de la revolución social. Y muestra lo *decisivamente* que pesan la estimación y la decisión acertadas del proletariado, lo mucho que la decisión de la crisis *depende del proletariado mismo*. A propósito de lo cual hay que observar todavía que la situación rusa era relativamente simple en comparación con la de los países occidentales; que los movimientos de masas presentaban allí todavía un carácter más acusado de espontaneidad; que la influencia organizativa de las fuerzas revolucionarias no tenía mucha raíz, etc. De modo que probablemente no será exagerado afirmar que las observaciones aquí asentadas *valen aún más* para los países occidentales. Sobre todo porque la situación subdesarrollada de Rusia; la falta de una larga tradición legal del movimiento obrero —por no hablar aún de la existencia de un partido comunista ya constituido— dieron al proletariado ruso la posibilidad de superar rápidamente la crisis ideológica.³⁷⁸

Así, pues, el desarrollo de las fuerzas económicas del capitalismo pone en las manos del proletariado la decisión acerca del destino de la sociedad. Engels³⁷⁹ llama a la transición que la humanidad realiza *después* de esta transformación «salto del reino de la necesidad al reino de la libertad». Pero es obvio para el materialismo dialéctico que ese salto —pese, o precisamente a causa de ser un salto— representa un *proceso*. El mismo Engels, y precisamente en el paso citado, dice que las transformaciones en ese sentido ocurrirán «de modo continuo creciente». Lo que hay que preguntarse es: ¿dónde se sitúa el *punto inicial* del proceso? Lo más obvio sería, sin duda, atenerse al texto literal

378 Con eso no pretendo afirmar que el problema esté definitivamente resuelto en Rusia. Por el contrario, el problema subsiste mientras dura la lucha contra el capitalismo. Lo que pasa es que en Rusia el problema tiene formas distintas (y previsiblemente más débiles) que en Europa, en razón de la menor influencia ejercida por las formas intelectuales y emocionales del capitalismo en el proletariado. Sobre el problema mismo cfr. Lenin, *Der Radikalismus* [El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo], ed. alemana, 92-93.

379 *Anti-Dühring*, 306.

de Engels y situar el reino de la libertad como el *estadio* propio de la época posterior a la realización completa de la revolución social, con lo cual se negaría toda actualidad a este asunto. Pero hay que preguntarse si esa respuesta, sin duda fiel al texto literal de Engels, agota la cuestión. Hay que preguntarse si es siquiera pensable —por no decir ya realizable socialmente— un estadio que no haya sido preparado por un largo *proceso* que actúe hacia él, un proceso que haya contenido —aunque en una forma inadecuada, necesitada de mutaciones dialécticas— los elementos de aquel estadio y los haya desarrollado. O sea, si una separación tajante, sin transiciones dialécticas, entre el «reino de la libertad» y el proceso destinado a darle vida no muestra una estructura de la conciencia tan utópica como la separación antes estudiada entre la meta final y el movimiento.

Pero si se considera el «reino de la libertad» en conexión con el proceso que conduce a él, queda fuera de duda que ya la primera aparición histórica del proletariado se orientaba hacia aquel estadio, aunque de modo inconsciente desde todos los puntos de vista. El objetivo final del movimiento proletario; en cuanto principio, en cuanto punto de vista de la unidad, no puede separarse totalmente, ni siquiera en teoría, de ningún momento del proceso, por más que su influencia en las diversas etapas del estadio inicial haya tenido que ser escasa. Pero no puede olvidarse que el período de las luchas decisivas se diferencia de los anteriores no sólo por la dimensión y la intensidad de las luchas mismas: esas intensificaciones cuantitativas no son más que síntomas de las diferencias cualitativas, mucho más profundas, que hay entre estas luchas y las anteriores. Mientras que en niveles anteriores, según las palabras del *Manifiesto Comunista*, hasta «la solidaridad masiva de los trabajadores era aún no consecuencia de su propia unión, sino consecuencia de la unión de la burguesía», la autonomía o sustantividad del proletariado, «su organización en clase», va reproduciéndose a niveles cada vez más altos hasta que llega el momento, el período de la crisis definitiva del capitalismo, la época en la cual la decisión está cada vez más íntegramente en las manos del proletariado.

Esa situación no significa en modo alguno que hayan dejado de funcionar las «leyes» económicas objetivas. Al contrario. Esas leyes seguirán vigentes mucho tiempo *después de la victoria del proletariado*, y no se agotarán sino con el nacimiento de la sociedad sin clases, total-

mente sometida al control humano; igual que el estado. La novedad de la situación actual consiste sólo —sólo— en que las ciegas fuerzas del desarrollo económico capitalista llevan la sociedad al abismo, en que la burguesía no puede ya salvar a la sociedad, tras cortas oscilaciones, para hacerle pasar el «punto muerto» de sus leyes económicas, y en que el proletariado, por el contrario, tiene la *posibilidad* de utilizar *conscientemente* las tendencias existentes del desarrollo para dar al desarrollo mismo *otra dirección*. Esta otra dirección es la regulación consciente de las fuerzas productivas de la sociedad. Y *al querer esto conscientemente se quiere* el «reino de la libertad», se da *el primer paso consciente* hacia su realización.

Ese paso, desde luego, se sigue «necesariamente» de la situación de clase del proletariado. Pero esta misma necesidad tiene carácter de salto.³⁸⁰ La relación *práctica* con el todo, la unidad real de la teoría y la práctica que, por así decirlo, era en las anteriores acciones del proletariado inconscientemente intrínseca, aparece en ella clara y conscientemente. También en estadios anteriores del desarrollo la acción del proletariado se encontró frecuentemente nevada a una altura del que su conexión y continuidad con el desarrollo anterior no pudo hacerse consciente más que *a posteriori*, para entenderla como producto necesario del desarrollo. (Piénsese en la forma estatal de la Comuna de 1871) Pero ahora el proletariado tiene que dar *conscientemente* el paso. No puede asombrar que todos los que están presos en las formas intelectuales del capitalismo retrocedan asustados ante él, se aferren con toda la energía de su pensamiento a la necesidad como «ley de retorno» de los fenómenos, como ley natural, y que rechacen como imposibilidad la producción de algo radicalmente nuevo de lo cual no podemos tener «experiencia» alguna. Esta situación ha sido formulada con los más claros acentos por Trotski en su polémica con Kautsky, aunque ya se había rozado en las discusiones acerca de la guerra: «Pues el prejuicio básico bolchevique dice precisamente que sólo se puede aprender a cabalgar cuando uno está ya firmemente sentado en un caballo».³⁸¹ Pero Kautsky y sus pares no tienen im-

380 Cfr. el artículo «El cambio funcional del materialismo histórico».

381 *Terrorismus und Kommunismus* [Terrorismo y comunismo, ed. alemana], 82. No creo en absoluto casual —aunque, por supuesto, no hablo ahora filológicamente— que la polémica de Trotski contra Kautsky utilice en un terreno político los elementos esenciales que usó Hegel en su polémica contra la teoría kantiana del co-

portancia más que —como síntomas de la situación, como expresión teórica de la crisis ideológica de la clase obrera, del momento del desarrollo de ésta en el cual ella misma retrocede asustada «de nuevo ante la indeterminada e imponente novedad de sus propios fines», de la tarea que a pesar de todo tiene que asumir por fuerza *en esa forma consciente y sólo en ella*, si no quiere perecer vergonzosa y dolorosamente junto con la burguesía en esta crisis del capitalismo en ruinas.

III

Mientras que los partidos mencheviques son la expresión organizativa de esa crisis ideológica del proletariado, el partido comunista es, por su parte, la forma organizativa de la preparación consciente del salto y, por lo tanto, el primer paso *consciente* hacia el reino de la libertad. Pero del mismo modo que antes, a propósito del concepto general de reino de la libertad, se mostró y aclaró que su aproximación no tiene por qué ser una cesación repentina de las necesidades objetivas del proceso económico, así también hay que examinar ahora más atentamente la indicada relación del partido comunista con el futuro reino de la libertad. Y ante todo hay que indicar que libertad *no* significa en este punto libertad del individuo. No se trata de que la sociedad comunista desarrollada no vaya a conocer la libertad del individuo. Al contrario. El será la primera sociedad de la historia humana que se tome realmente en serio y realice de hecho la libertad del individuo. Pero esta libertad no será en modo alguno la que piensan hoy los ideólogos de la clase burguesa. Para conquistar los presupuestos sociales de la libertad real hay que librar batallas en las cuales perecerá no sólo la sociedad actual, sino también el tipo de hombre producido por ella. «El actual linaje humano», escribe Marx,³⁸² «se parece a los judíos que Moisés condujo por el desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que, además, tiene

nocimiento. Cfr. Hegel, *Werke* [Obras] XV, 504. Por lo demás, Kautsky ha sostenido más tarde explícitamente que las leyes del capitalismo son absolutamente válidas para el futuro, aun en la imposibilidad de conocer concretamente las tendencias del desarrollo. Cfr. *Die proletarische Revolution und ihr Programm* [La revolución proletaria y su programa], 57.

382 *Klassenkämpfe* [Las luchas de clases en Francia], 85.

que sucumbir él mismo para dejar sitio a los hombres dignos de un mundo nuevo». Pues la «libertad» del hombre actual es la libertad del individuo aislado por la propiedad cosificada y cosificadora, una libertad *frente a los demás* individuos (no menos aislados), una libertad del egoísmo y de la autocerrazón; una libertad en cuyo contexto la solidaridad y la unión no pueden tenerse en cuenta sino, a lo sumo, como «ideas reguladoras» sin eficacia.³⁸³ La pretensión de proclamar hoy directamente esa libertad equivale a la renuncia a realizar de hecho la libertad real. Gozar, sin preocuparse por los demás hombres, de esa «libertad» que la situación social o el íntimo carácter pueden hoy ofrecer a individuos aislados significa, pues, eternizar la estructura esclava de la sociedad actual en la medida en que ello depende del individuo o de los individuos en cuestión.

La voluntad *consciente* de promover el reino de la libertad tiene que ser, por lo tanto, realización consciente de los pasos que acercan de hecho a él. Y, comprendiendo que en la actual sociedad burguesa la libertad individual no puede ser más que un privilegio corrompido y corruptor, porque insolidariamente basado en la esclavitud de otros, eso significa precisamente la necesidad de renunciar a la propia libertad individual. Significa la autosubordinación consciente a la voluntad colectiva que está destinada a dar vida real a la libertad real y que hoy comienza a dar seriamente los primeros pasos, inseguros y por vía de intento, hacia ella. Esa voluntad colectiva consciente es el partido comunista. Y, como todo momento de un proceso dialéctico, también esa voluntad contiene —aunque sea, por supuesto, sólo en germen, en una forma primitiva, abstracta y sin desplegar— las determinaciones propias de la meta que está destinada a alcanzar: la libertad en su unidad con la solidaridad. La unidad de estos dos momentos es la *disciplina*. Primero, porque sólo gracias a una disciplina es capaz el partido de convertirse en una activa voluntad colectiva, mientras que toda introducción del concepto burgués de libertad impediría la

383 Cfr. la *metodología* de la ética en Kant y en Fichte; la metodología sólo, porque en la construcción práctica de esa ética se debilita esencialmente dicho individualismo. Fichte, sin embargo, subraya que la fórmula «limita tu libertad de tal modo que el semejante que está junto a ti pueda también ser libre. —tan emparentada con la de Kant— no tiene (en el sistema de Fichte) validez absoluta, sino sólo «validez hipotética». *Grundlage des Naturrechts* [Fundamento del derecho natural], § 7, IV, *Werke* [Obras], (nueva edición), II, 93.

formación de esa voluntad colectiva y trasformaría el partido en un agregado de individuos laxo e incapaz de acción. Y, además, porque la disciplina significa precisamente, incluso para el individuo, el primer paso hacia la libertad hoy posible —la cual es aún muy primitiva, como corresponde al estadio del desarrollo social—, y ese paso se encuentra en el sentido de la superación del presente.

Todo partido comunista es por su esencia un tipo de organización superior al de cualquier partido burgués y al de cualquier partido obrero oportunista. Esto se aprecia ya *en las superiores exigencias puestas a sus miembros individuales*. El rasgo se puso de manifiesto en la primera escisión de la socialdemocracia rusa. Mientras que los mencheviques (como todo partido esencialmente burgués) consideraron que la simple aceptación del programa era suficiente para ser miembro del partido, para los bolcheviques la pertenencia al partido significaba participación personal activa en el trabajo revolucionario. Este principio de la estructura del partido se ha mantenido sin alterar en el curso de la revolución. Las tesis organizativas del III Congreso afirman, por ejemplo: «La aceptación de un programa comunista no es más que la manifestación de la voluntad de llegar a ser comunista... la primera condición de la realización seria del programa consiste en llevar a todos los miembros a una colaboración constante y cotidiana». En muchos casos este principio no ha pasado hasta hoy de ser principio mero. Pero eso no afecta en nada a su básica importancia. Pues del mismo modo que el reino de la libertad no nos va a ser regalado de golpe como *gratia irresistibilis*, y del mismo modo que el «objetivo final» no se encuentra fuera del proceso, esperándonos en algún enigmático lugar, sino que está dentro de cada momento del proceso y en forma procesual, así también el partido comunista mismo, en cuanto forma de la consciencia revolucionaria del proletariado, es siempre algo *procesual*. Rosa Luxemburg ha percibido muy acertadamente que «la organización tiene que nacer como producto de la lucha». Sin duda ha sobrestimado el carácter orgánico de ese proceso, y subestimado la importancia del elemento consciente y conscientemente organizador. Pero la indicación de este error no debe tampoco llevar a la exageración que sería el no ver el elemento procesual de las formas organizativas. Pues pese al hecho —de que para los partidos no rusos los principios de la organización estaban desde el primer momento disponibles para la asimilación consciente (dado que era posible aprove-

char la experiencia rusa), es imposible eliminar o saltarse el elemento procesual de su génesis y su desarrollo mediante simples medidas organizativas. Por supuesto, el acierto de las medidas organizativas puede acelerar extraordinariamente el proceso, prestar grandes servicios a la clarificación de la consciencia correspondiente; por eso mismo es condición imprescindible del nacimiento de la organización. Pero, en última instancia, la organización comunista no puede conseguirse más que en la lucha, ni puede realizarse más que consiguiendo que todo miembro del partido adquiera por su propia experiencia consciencia de la adecuación y de la necesidad de esa forma de unión.

Aquí tenemos, pues, la interacción de la espontaneidad con la regulación consciente. En sí mismo, el hecho no es nada nuevo en el desarrollo de las formas de organización. Por el contrario, es el modo típico de nacimiento de las formas nuevas de organización. Engels³⁸⁴ describe, por ejemplo, el modo como se han impuesto espontáneamente, para fijarse organizativamente sólo después, ciertas formas de acción militar a consecuencia de los instintos inmediatos de los soldados, sin preparación teórica, y hasta en contra de la actitud teórica entonces dominante, o sea, incluso en contra de las formas de organización militar vigentes. El elemento de novedad que hay en el proceso de formación de los partidos comunistas estriba simplemente en la alterada relación entre acción espontánea y acción consciente, previsión teórica, que equivale a una progresiva eliminación, por constante lucha de la estructura puramente *post festum* de la consciencia burguesa, cosificada y sólo «contemplativa». La nueva relación se basa en que, dado el presente nivel del desarrollo social, existe para la consciencia de clase del proletariado la *posibilidad objetiva* de un conocimiento no ya sólo *post festum* de su propia situación de clase y de la acción adecuada que le corresponde. (Aunque *para cada obrero individual*, a consecuencia de la cosificación de su consciencia, el camino que lleva a la consecución de esa consciencia de clase objetivamente posible, a la actitud íntima la cual puede elaborar para sí mismo esa consciencia de clase, tiene que pasar por fuerza por la clarificación *posterior* de sus experiencias inmediatas; o sea, que la consciencia psicológica conserva para cada individuo su carácter *post festum*.) La contradicción entre consciencia individual y consciencia

384 *Anti-Dühring*, 174 ss., particularmente 176.

de clase en cada proletario no es en absoluto casual. Pues la superioridad organizativa del partido comunista respecto de todas las demás organizaciones políticas se manifiesta precisamente en que en él —y por vez primera en la historia— el carácter práctico-activo de la consciencia de clase aparece como principio que influye *directamente* en las acciones de cada individuo, pero, al mismo tiempo también como factor que codetermina *conscientemente* el desarrollo histórico.

Esa significación dúplice de la actividad, su referencia simultánea al portador individual de la consciencia de clase proletaria y al curso de la historia —o sea, *la mediación concreta entre hombre e historia*— es decisiva para el tipo o forma de organización que así nace. Para las organizaciones políticas de tipo antiguo —ya se trate de partidos burgueses, ya de partidos obreros oportunistas—, el individuo no puede presentarse más que como «masa», seguidor, número. Max Weber³⁸⁵ ha caracterizado muy propiamente ese tipo de organización: «Es común a todas ellas el que se asocien “miembros” de función esencialmente más pasiva a un núcleo de personas en cuyas manos se encuentra... la dirección *activa*, mientras que la masa de los miembros de la asociación tiene sólo función de objeto». La democracia formal, la «libertad» que puede haber en esas organizaciones, no supera dicha función de objeto, sino que, por el contrario, la fija y la eterniza. La «falsa consciencia», la imposibilidad objetiva de intervenir en el curso de la historia mediante una acción consciente, se refleja organizativamente en la imposibilidad de constituir unidades políticas activas (partidos) que estén llamados a mediar entre la acción de cada miembro y la actividad de la clase entera. Como esas clases y esos partidos no son activos en un sentido histórico objetivo, como su actividad aparente es un mero reflejo de su acarreo fatal por fuerzas históricas incomprendidas, en ellos tienen que aparecer todos los fenómenos derivados de la separación del ser y la consciencia, la teoría o la práctica, o sea, de la estructura de la consciencia cosificada. O, lo que es lo mismo: esas unidades se encuentran, *en cuanto complejos totales*, en una actitud puramente *contemplativa* respecto del curso del desarrollo. Y por eso aparecen necesariamente en ellas las dos concepciones complementarias, ambas simultáneas e igualmente erróneas, acerca del curso de la historia: la sobreestimación voluntarista de la importancia activa del

385

Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y sociedad], 169.

individuo (el caudillo) y la subestimación fatalista de la importancia de la clase (la masa). El partido se divide en una parte activa y una parte pasiva, la última de las cuales no puede ponerse en movimiento más que ocasionalmente, y siempre mediante una orden de la otra. La «libertad» corrientemente dada en esos partidos para los miembros no es, por lo tanto, más que la libertad de estimar acontecimientos o fallos fatales, concedida a *espectadores* que han podido intervenir en los hechos más o menos, pero nunca con el centro de su existencia, nunca con su entera personalidad. Pues esas organizaciones no pueden afectar nunca a la personalidad total de sus miembros, y ni siquiera pueden proponérselo. Como todas las formas sociales de la «civilización», también estas organizaciones se basan en la división del trabajo más exacta y mecanizada, en el burocratismo, en la detallada estimación y distinción de derechos y deberes. Los miembros no tienen que ver con la organización más que con la parte abstracta de su existencia, y ellos mismos objetivan esa abstracta vinculación en la forma de derechos y deberes bien distinguidos.³⁸⁶

Sólo mediante la intervención de la personalidad entera puede conseguirse la participación realmente activa en todos los acontecimientos, el comportamiento realmente práctico de todos los miembros de una organización. Sólo cuando la actuación en una comunidad se convierte en asunto personal central de todos los participantes puede superarse la distinción entre derecho y deber, la forma organizativa de manifestarse la rotura entre el hombre y su per-sociación, la fragmentación del hombre por las fuerzas sociales que lo dominan. Al describir la sociedad gentilicia ha subrayado Engels³⁸⁷ esta diferencia: «No hay todavía ninguna diferencia entre derechos y deberes». Y según Marx³⁸⁸ la característica particular de la relación jurídica consiste en que el derecho no puede «consistir por su naturaleza más que en la aplicación de una misma medida»; pero los individuos, necesariamente desiguales, «no pueden medirse con una sola medida más que

386 En las tesis organizativas del III Congreso (II, 6) se encuentra una buena descripción de estas formas de organización. En ellas se las compara muy acertadamente con la organización del estado burgués.

387 *Ursprung* [El origen de la familia; de la propiedad privada y del estado], 164.

388 *Kritik des Gothaer Programmes* [Crítica del programa de Gotha de la social-democracia alemana], ed. de Karl Korsch, 26-27.

si se les sitúa bajo el dominio de un mismo punto de vista... y no se tiene en cuenta nada más de ellos, sino que se prescinde de todo lo demás». Por eso toda relación humana que rompa con esa estructura, con la abstracción que ignora la personalidad total del hombre, con su subsunción bajo un punto de vista abstracto, será un paso hacia la rotura de esa cosificación de la consciencia humana. Pero un paso así *presupone la intervención activa de la entera personalidad*. Con eso queda claro que las formas de la libertad en las organizaciones burguesas no son más que una «falsa consciencia» de la efectiva libertad, o sea, una estructura de la consciencia en la cual el hombre *considera* formalmente libre su inserción en un sistema de necesidades ajenas a su esencia y confunde la «libertad» formal de esa contemplación con una libertad real. Sólo una vez comprendido esto se disipa la aparente paradoja de nuestra anterior afirmación, según la cual la disciplina del partido comunista, la absorción incondicional de la personalidad total de cada miembro en la práctica del movimiento, es el único camino viable hacia la realización de la libertad auténtica. Y ello no sólo para la colectividad que con esa forma de organización llega a disponer de la palanca adecuada para conquistar los presupuestos sociales objetivos de la libertad, sino también para el individuo, para el miembro individual del partido, que sólo por ese camino puede avanzar hacia la realización de la libertad *también para sí mismo*. Así, pues, la cuestión de la disciplina es, por una parte, una cuestión práctica elemental para el partido, una condición práctica imprescindible de su funcionamiento real; y, por otra parte, no es una cuestión meramente técnico-práctica, sino uno de los asuntos *intelectuales* más altos e importantes del desarrollo revolucionario. Esta disciplina, que no puede producirse sino como acto libre y consciente de la más consciente parte, de la vanguardia de la clase revolucionaria, es irrealizable sin sus presupuestos ideales. Sin un conocimiento —instintivo al menos— de la conexión entre personalidad total y disciplina del partido para cada miembro de éste, la disciplina se momificará en un sistema cosificado y abstracto de derechos y deberes, y el partido recaerá en el tipo de organización de los partidos burgueses. Así se comprende, por una parte, que la organización muestre objetivamente la sensibilidad mayor para con el valor o la falta de valor de concepciones y orientaciones teóricas: y, por otra parte y subjetivamente, que la organización revolucionaria presuponga un grado ya tan alto de consciencia de clase.

IV

Por importante que sea el aclarar teóricamente esa relación de la organización del partido comunista con sus miembros individuales, sería sumamente peligroso contentarse con ello, tomar el problema de la organización desde un punto de vista ético-formal. Pues la relación aquí descrita del individuo con la voluntad colectiva a la que se subordina con su entera personalidad no es —aisladamente considerada— cosa exclusiva del partido comunista, sino que ha sido también un rasgo esencial de muchas formaciones sectarias utópicas. Aún más: algunas sectas pueden mostrar ese principio más visible y claramente que el partido comunista precisamente porque han entendido ese aspecto ético-formal de la organización como principio único o, por lo menos, decisivo, y no como mero momento del *entero* problema de la organización. Pero en su unilateralidad ético-formal este principio organizativo se destruye a sí mismo; su acierto, que no es un ser ya conseguido y pleno, sino sólo la *orientación recta* hacia la meta que hay que alcanzar, se convierte en falsedad al perderse la relación adecuada con el todo del proceso histórico. Por eso al elaborar la relación entre el individuo y la organización pusimos el peso decisivo en la esencia del partido como principio concreto de mediación entre el hombre y la historia. Pues las exigencias puestas al individuo no pueden desprenderse de su carácter ético-formal más que si la voluntad colectiva reunida en el partido es un factor activo y consciente del desarrollo histórico y se encuentra, consiguientemente, en interacción viva y constante con el proceso de transformación social, por lo cual sus diversos miembros individuales consiguen también esa misma interacción viva con el proceso y con sus portadores, la clase revolucionaria. Por ello al tratar el problema de cómo se mantiene la disciplina revolucionaria del partido comunista Lenin³⁸⁹ ha puesto en primer término, junto a la entrega de los militantes, la relación del partido con la masa y el acierto de su dirección política.

Pero esos tres momentos no son separables. La concepción ético-formal propia de las sectas fracasa precisamente porque no es capaz de comprender la unidad de esos momentos, la viva interacción entre

389 *Der «Radikalismus die Kinderkrankheit des Kommunismus* [El Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo], 6-7.

la organización del partido y la masa sin organizar. Toda secta, por muy antiburguesamente que gesticule, por mucho que esté subjetivamente convencida de que hay un abismo entre ella y la sociedad burguesa, revela precisamente en este punto que aún se encuentra en terreno burgués por la esencia de su concepción de la historia, y que, por lo tanto, la estructura de su propia consciencia está muy emparentada con la burguesa. Ese parentesco puede reconducirse en última instancia a una análoga concepción de la duplicidad de ser y consciencia, a la incapacidad de entender la unidad de uno y otra como proceso dialéctico, como el proceso de la historia. Y desde este punto de vista es del todo indiferente que esa unidad dialéctica objetiva se entienda en su reflejo falso y sectario como ser rígido o como no menos rígido no-ser, y el que se atribuya incondicional y míticamente a las masas la recta comprensión de la acción revolucionaria o se sostenga, por el contrario, que la minoría «consciente» tiene que obrar por la masa «inconsciente». Ambos extremos, aducidos aquí sólo como ejemplos porque un tratamiento, por resumido que fuera, de la tipología de las sectas nos llevaría más allá del marco de nuestras presentes consideraciones, coinciden entre ellos y con la consciencia burguesa en considerar el proceso histórico real separado del desarrollo de la consciencia de la «masa». Cuando la secta actúa por la masa «inconsciente», en lugar y representación de ella, hace cristalizar la distinción históricamente necesaria y, por lo tanto, dialéctica y organizativa, entre el partido y la masa. Y cuando intenta sumirse sin resto en el movimiento instintivo, espontáneo, de la masa, tiene que identificar simplísticamente la consciencia de clase del proletariado con las ideas, las impresiones, etc., de las masas en el momento dado, perdiendo así inevitablemente el criterio de la estimación objetiva de la acción correcta. La secta ha sucumbido al dilema burgués de fatalismo y voluntarismo. Se sitúa en un punto de vista desde el cual es imposible estimar las etapas objetivas del desarrollo social o las etapas subjetivas. Se ve obligada a subestimar o sobrestimar desmedidamente la organización, y tiene que tratar los problemas de ésta aisladamente, separados de las cuestiones generales, prácticas e históricas, tácticas y estratégicas.

Pues el criterio y la guía de la correcta relación entre el partido y la clase no pueden encontrarse más que en la consciencia de clase del proletariado. La unidad objetiva real de la consciencia de clase

constituye el fundamento de la vinculación dialéctica en la separación organizativa de la clase y el partido. Por otra parte, la falta de unidad real, los diversos grados de claridad y profundidad de esa consciencia de clase en los diversos individuos, grupos y capas del proletariado, condiciona la necesidad de la separación organizativa entre el partido y la clase. Por eso Bujarin³⁹⁰ destaca acertadamente que la formación del partido sería superflua para una clase que fuera íntimamente unitaria. El problema consiste en saber si a la sustantividad organizativa del partido, al destacarse de esa parte de la totalidad de la clase, corresponden diferencias objetivas en la estratificación de la clase misma, o si, por el contrario, el partido no está separado de la clase más que a consecuencia de su desarrollo consciente, de su condicionamiento por el desarrollo de la consciencia de sus miembros y de su retroacción sobre él. Sería, por supuesto insensato pasar completamente por alto las estratificaciones económicas objetivas en el seno del proletariado. Pero no hay que olvidar tampoco que esas estratificaciones no se basan en modo alguno en diferencias del mismo grado de objetividad de las que determinan la separación en clases. Pueden no ser siquiera subordinadas a esas líneas divisorias capitales. Así, por ejemplo, como dice Bujarin, «un campesino que acaba de entrar en una fábrica es un hombre distinto de un obrero que trabaje en ella desde niño», y ésa es sin duda una diferencia «entitativa», pero se encuentra en un plano completamente distinto del que es propio de la diferencia, también aducida por Bujarin, entre el trabajador de la moderna gran industria y el del pequeño taller. Pues en el segundo caso se trata de una situación objetivamente distinta en el proceso de producción, mientras que en el primer caso lo distinto es sólo la situación individual (por típica que sea) en ese proceso. Por eso en este caso se trata de saber la velocidad con la cual el individuo (o la capa) va a ser capaz de adaptar su consciencia a su nueva situación en el proceso productivo, el tiempo durante el cual los restos psicológicos de su anterior y perdida situación de clase van a inhibir la formación de su consciencia de clase. Mientras que en el segundo caso hay que plantearse la cuestión de si los intereses de clase resultantes de un modo económico objetivo de esas diferentes situaciones dentro del proletariado son lo suficiente-

390 «Klasse, Partei, Führer» [Clase, partido, dirigentes], *Die Internationale*, Berlín 1922, IV, 22.

mente distintos como para producir diferenciaciones dentro de los intereses objetivos de clase del proletariado entero. Se trata pues aquí de saber si hay que concebir la consciencia de clase objetiva, atribuida o imputada,³⁹¹ como algo diferenciado, estratificado; mientras que en el otro caso se trata sólo de saber cuáles son los destinos biográficos —a veces típicos— que obstaculizan el despliegue y la imposición de esta consciencia de clase objetiva.

Estará claro que el único caso que tiene importancia teórica es el segundo de los inicialmente enumerados. Pues desde Bernstein en adelante el oportunismo tendió siempre, por una parte, a presentar como muy profundas las estratificaciones económicas objetivas en el seno del proletariado, y, por otra, a acentuar el parecido de la «situación vital» de las diversas capas proletarias, semi-proletarias, pequeño-burguesas, etcétera, de tal modo que *la unidad y la sustantividad de la clase se perdiera en esa «diferenciación»*. (El programa de Gorlitz de la S. P. D.³⁹² es la última expresión de esa tendencia, ya claramente llevada al plano organizativo.) Como es natural, los bolcheviques serán los últimos en ignorar esas diferenciaciones. Pero la cuestión consiste en saber qué *tipo* de ser y qué funciones tienen esas diferenciaciones en la totalidad del proceso histórico-social. En qué medida el conocimiento de esas diferenciaciones conduce a planteamientos y decisiones (predominantemente) tácticos o (predominantemente) organizativos. Este planteamiento puede parecer a primera vista bizantino. Pero hay que tener en cuenta que una unión orgánica en el sentido del partido comunista presupone la unidad de consciencia, y, por lo tanto, la unidad del ser social subyacente a ella, mientras que es perfectamente posible, y hasta puede ser necesaria, una unión meramente táctica cuando las circunstancias históricas provocan en clases distintas, cuyo ser objetivo es diverso, movimientos que, aunque determinados por causas distintas, discurren, sin embargo, temporalmente en el mismo sentido desde el punto de vista de la revolución. Pero cuando el ser social objetivo es realmente diverso, esos sentidos iguales no pueden ser iguales «necesariamente», como en el caso de identidad de situación y fundamento de clase. Esto es: sólo en el pri-

391 Véase sobre este concepto el artículo «Consciencia de clase».

392 *Sozialdemokratische Partei Deutschland*, Partido socialdemócrata de Alemania.

mer caso es la identidad de sentido lo socialmente necesario, aquello cuya aparición puede sin duda ser obstaculizada en lo empírico por diversas circunstancias, pero tiene que imponerse a la larga, mientras que en el segundo caso ocurre simplemente que una combinación de diversas circunstancias históricas ha producido la convergencia de las tendencias de movimiento. Se trata entonces de un favor que hacen las circunstancias, el cual tiene que aprovecharse tácticamente porque, de no hacerlo, es fácil que la ocasión se pierda irremediamente. Es evidente, por lo demás, que tampoco la posibilidad de esa coincidencia del proletariado con capas semi-proletarias, etc., es casual. Pero se funda *exclusivamente*; de modo necesario, en la situación de clase del proletariado; como el proletariado no puede liberarse más que mediante la destrucción de la sociedad de clases, se ve *forzado* a realizar su lucha liberadora también *para* todas las capas explotadas y oprimidas. En cambio, el que éstas se encuentren en las diversas luchas al lado del proletariado o en el campo de sus enemigos es, desde el punto de vista de estas capas de oscura consciencia de clase, más o menos «casual». Como se mostró antes, todo dependerá intensamente del acierto de la táctica del partido revolucionario del proletariado. Por lo tanto, en este punto, cuando el ser social de las clases que actúan es diferente, cuando su vinculación no puede ser mediada más que por la misión histórico-universal del proletariado, lo único que interesa desde el punto de vista del desarrollo revolucionario es la unión *táctica*—conceptualmente ocasional, aunque en la práctica sea muchas veces de larga duración—, con completa separación orgánica. Pues la génesis con las capas semi-proletarias, etc., del conocimiento de que su liberación depende de la victoria del proletariado es un proceso tan largo y difícil que una unión más que táctica podría poner en peligro el destino de la revolución. Con esto se entenderá por qué tuvimos que plantear tan tajantemente el problema de si a las estratificaciones en el seno del proletariado corresponde una gradación análoga (aunque sea más débil) del ser social objetivo, de la situación de clase, y, por lo tanto, de la consciencia de clase objetiva, atribuida o históricamente imputada. O si esas estratificaciones se deben sólo a la diversa medida en la cual la verdadera consciencia de clase se impone en las diversas capas, grupos e individuos del proletariado. Pregunta que puede plantearse, en resolución, del modo siguiente: si las gradaciones objetivas, sin duda existentes, de la situación vital del

proletariado determinan sólo la *perspectiva* según la cual se consideran los intereses del momento, que sin duda aparecen como diversos, mientras que los *intereses mismos coinciden objetivamente* no sólo desde el punto de vista de la historia, sino también actual e inmediatamente, aunque no todo trabajador lo perciba en cada instante; o si los intereses mismos pueden llegar a discrepar a causa de una diferencia objetiva en el ser social.

Planteada así la cuestión, la respuesta no puede ser dudosa. Las palabras del *Manifiesto Comunista*, recogidas casi literalmente en las tesis sobre «la función del partido comunista en la revolución proletaria» del II Congreso —«el partido comunista no tiene intereses que diverjan de los de la clase trabajadora en su totalidad, y sólo se distingue de ésta porque posee una visión de conjunto del entero camino histórico de la clase obrera en su totalidad y se esfuerza por representar, en todas las inflexiones de ese camino, no los intereses de grupos particulares u oficios particulares, sino los de la clase trabajadora en su totalidad»— sólo son comprensibles y significativas si se afirma la unidad del ser económico objetivo del proletariado. Y entonces las estratificaciones del proletariado que producen los distintos partidos obreros y la formación del partido comunista no son estratificaciones económicas objetivas; sino gradaciones en el desarrollo de la consciencia de clase del proletariado. No hay capa alguna obrera que esté directamente determinada por su existencia económica a ser comunista, del mismo modo que ningún individuo obrero nace comunista. Todo obrero nacido en la sociedad capitalista y crecido bajo su influencia tiene que recorrer un camino más o menos cargado de experiencias para poder realizar en sí mismo la recta consciencia de su propia situación de clase.

La lucha del partido comunista se dirige a la consciencia de clase del proletariado. Su separación organizativa de la clase significa en este caso no una voluntad de luchar *en vez* de la clase *por* los intereses de la clase (como lo hacían, por ejemplo, los blanquistas). Cuando hace eso —cosa que puede ocurrir en el curso de la revolución— no lo hace, ni siquiera entonces, principalmente por los objetivos de la lucha en cuestión (que, a largo plazo, no pueden ser de todos modos conquistados ni mantenidos más que por la clase misma), sino para promover el desarrollo de la consciencia de clase y acelerarlo. Pues el proceso de la revolución es —a escala histórica— idéntico con el

proceso de desarrollo de la consciencia de clase proletaria. La distinción organizativa entre el partido comunista y la amplia masa de la clase se basa en la variable articulación de la consciencia de clase, pero existe al mismo tiempo para promover el proceso de nivelación de esas estratificaciones al nivel más alto que sea posible alcanzar. La sustantividad organizativa del partido comunista es necesaria para que el proletariado pueda ver su propia consciencia de clase de un modo directo, como configuración histórica concreta; para que ante todo acontecimiento de la vida cotidiana aparezca clara y comprensiblemente para cada trabajador la toma de posición que favorece los intereses de la clase entera; para que pueda llegar a consciencia de la clase entera su propia existencia como clase. Mientras que la forma organizativa de las sectas separa artificialmente la «correcta» consciencia de clase (en la medida en que ésta pueda desarrollarse en tan abstracto aislamiento) de la vida y del desarrollo de la clase, la forma organizativa de los oportunistas significa la nivelación de esas estratificaciones de la consciencia al nivel más bajo o, en el mejor de los casos, al nivel del término medio. Es obvio que las acciones de la clase, en cada caso dependen en gran medida de ese término medio. Pero como esta media no es nada que pueda determinarse estática y estadísticamente, sino que ella misma es una consecuencia del proceso revolucionario, resulta no menos evidente que el apoyarse organizativamente en el término medio dado significa inhibir su desarrollo y hasta rebajar su nivel. Mientras que la explicitación clara de la posibilidad más alta *objetivamente* dada en un momento determinado —o sea, la independencia organizativa de la vanguardia consciente— es ella misma un medio para resolver la tensión entre esa posibilidad objetiva y el efectivo estado de consciencia del término medio de un modo favorable a la revolución.

La sustantividad organizativa es absurda y lleva a la simple secta si no significa al mismo tiempo la constante consideración *táctica* del estado de consciencia de las masas más amplias y atrasadas. En este punto se hace visible la función de la teoría correcta en el problema organizativo del partido comunista. El partido tiene que representar la más alta posibilidad objetiva de la acción proletaria. Pero la condición necesaria de esto es una comprensión teórica adecuada. La organización oportunista presenta menor sensibilidad que la organización comunista para con las consecuencias de una teoría falsa

precisamente porque la primera es una reunión más o menos laxa de elementos heterogéneos en acciones puramente ocasionales, porque sus acciones son más bien efectos de los movimientos inconscientes y ya inevitables de las masas, en vez de ser el partido el que realmente dirija éstos, y porque la conexión organizativa es esencialmente una jerarquía de dirigentes y funcionarios fijada por una división del trabajo mecánica y fija. (De todos modos, la constante aplicación errónea de falsas teorías tiene que acarrear a la larga el hundimiento del partido; pero ésta es otra cuestión). El carácter eminentemente práctico de la organización comunista, precisamente su esencia de partido de lucha, presupone, por una parte, la teoría verdadera, porque en otro caso sucumbiría muy fácilmente ante las consecuencias de una teoría falsa; y, por otra parte, esta forma de organización produce y reproduce la adecuada comprensión teórica, porque aumenta la sensibilidad de la forma organizativa respecto de las consecuencias de una actitud teórica falsa. Así, pues, capacidad de acción y capacidad de autocrítica, de autocorrección, de desarrollo teórico, se encuentran en interacción indisoluble. Tampoco en el terreno de la teoría obra el partido como representante del proletariado. Si la consciencia de clase es cosa procesual y fluida en relación con el pensamiento y la acción de la clase entera, ello tiene que reflejarse en la forma organizativa de esa consciencia de clase, en el partido comunista. Pero con la diferencia de que en él se ha objetivado organizativamente un estadio de consciencia superior: frente a las oscilaciones más o menos caóticas del desarrollo de la consciencia en la clase misma, frente a la alternancia de estallidos, en los cuales se manifiesta una madurez de la consciencia de clase mucho mayor que la que podía preverse en teoría, y estadios semi-letárgicos de inmovilidad, de pasivo sufrimiento, de desarrollo meramente subterráneo, el partido comunista significa una acentuación consciente de la relación entre el «objetivo final» y la acción presentemente actual y necesaria.³⁹³ Lo procesual, el elemento dialéctico de la consciencia de clase, se convierte así en dialéctica conscientemente enajenada en la teoría del partido.

Esta interacción dialéctica ininterrumpida entre la teoría, el partido y la clase, esa orientación de la teoría a las necesidades inmediatas de

393 Sobre la relación entre objetivo final y acción inmediata cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

la clase, no significa, pues, en modo alguno, la disolución del partido en la masa del proletariado. Las discusiones acerca del Frente Único han mostrado en casi todos los enemigos de esa táctica la falta de comprensión dialéctica, de comprensión pura y simple de la función real del partido en el proceso de desarrollo de la consciencia del proletariado. No me refiero siquiera a los que entendieron erróneamente la política de Frente Único como inmediata reunificación organizativa del proletariado. El miedo a que el partido, realizando demasiado al pie de la letra la política aparentemente «reformista» y por su ocasional coincidencia táctica con los oportunistas, pudiera perder su carácter comunista muestra que en muchos comunistas no se había consolidado aún suficientemente la confianza en la teoría correcta, en el autoconocimiento del proletariado como conocimiento de su situación objetiva en un determinado estadio del desarrollo histórico, la confianza en la presencia dialéctica del «objetivo final» en toda política temporal formulada con acierto revolucionario; muestra que todavía hoy muchos comunistas, como las viejas sectas, obran en realidad en vez del proletariado, cuando su misión es promover por su acción el proceso real de desarrollo de la consciencia de clase proletaria. Pues la adecuación íntima de la táctica del partido comunista a los momentos de la vida de la clase en los cuales —aunque sea mediante formas falsas— la adecuada consciencia de clase pugna por manifestarse no significa en modo alguno que el partido haya decidido cumplir con absoluto sometimiento la mera voluntad momentánea de las masas. Al contrario. Precisamente porque el partido se esfuerza por alcanzar el máximo posible desde el punto de vista revolucionario objetivo —y la parte principal de esa posibilidad y su síntoma más importante es a menudo la voluntad momentánea de las masas—, se ve a veces obligado a tomar posición contra las masas, a mostrarles el camino recto mediante la negación de su voluntad presente. Y se ve obligado a contar con que las masas no entiendan sino *post festum*, tras muchas experiencias amargas, lo acertado de su posición.

Pero ni esta posibilidad ni la de coincidencia con las masas deben generalizarse para dar un esquema táctico general. El desarrollo de la consciencia de clase proletaria (o sea, el desarrollo de la revolución proletaria) y el del partido comunista son, ciertamente, un mismo proceso desde el punto de vista de la historia universal. Por eso se condicionan mutuamente en la práctica de la vida cotidiana; *pero su*

crecimiento concreto no se presenta como un solo y mismo proceso, y ni siquiera puede mostrar un paralelismo completo. Pues el modo como se desarrolla ese proceso, la forma en la cual se elaboran ciertas transformaciones económicas objetivas en la consciencia del proletariado y, ante todo, el modo como se configura en ese desarrollo la interacción entre el partido y la clase, no pueden reducirse a «leyes» esquemáticas. La maduración del partido, su consolidación externa e interna, no se realiza, por supuesto, en el vacío del aislamiento sectario, sino en medio de la realidad histórica, en interacción dialéctica ininterrumpidamente con la crisis económica objetiva y con las masas revolucionadas por ésta. Puede ocurrir que el curso del desarrollo –como ocurrió en Rusia entre las dos revoluciones– ofrezca al partido la posibilidad de llegar a claridad plena consigo mismo antes de las luchas decisivas. Pero también puede presentarse el caso –como en algunos países de la Europa occidental y central– de que la crisis revolucione las amplias masas tan general y tan velozmente que éstas se hagan comunistas en parte, incluso organizativamente, antes de haber conseguido los presupuestos conscientes internos de estas organizaciones, con lo que se producen partidos comunistas de masas que sólo en el curso de las luchas llegarán a ser partidos realmente comunistas, etc. Por mucho que se pueda ramificar esta tipología de la formación de partidos, por mucho que en algunos casos extremos pueda surgir la apariencia de que el partido comunista nace con necesidad de «ley» orgánica de la crisis económica, el hecho es que el paso decisivo, la reunión consciente, interna, organizativa de la vanguardia revolucionaria, o sea, el nacimiento real de un partido comunista, *es acto libre y consciente de esa misma vanguardia consciente.* Nada afecta a este hecho (por citar sólo dos casos extremos) el que un partido relativamente pequeño e internamente consolidado se convierta en un gran partido de masas en la interacción con amplias capas del proletariado, o que un partido de masas nacido espontáneamente se convierta –al cabo de muchas crisis– en un partido comunista de masas. Pues la esencia teórica de todos esos procesos es la misma, a saber: la superación de la crisis ideológica, la conquista de la recta consciencia proletaria de clase. Desde este punto de vista es igualmente peligroso para la revolución el que se sobrestime el factor de necesidad en ese proceso y se suponga que una táctica cualquiera es capaz de conducir una serie de acciones, por no hablar ya del curso mismo de la revolución, con intensificación

necesaria por encima de sí mismos y hasta fines más lejanos, o que se crea que la mejor acción del partido comunista mayor y mejor organizado puede conseguir algo más que una adecuada dirección del proletariado en la lucha por una finalidad que éste mismo se ha puesto, aunque sea sin completa consciencia. No menos falso sería, desde luego, tomar aquí el concepto de proletariado de un modo meramente estático y estadístico; «pues el concepto de masa cambia en el curso de la lucha», ha dicho Lenin. El partido comunista es una *configuración autónoma* de la consciencia de clase proletaria, autónoma en interés de la revolución. Se trata de entenderlo adecuadamente en esa doble relación dialéctica, al mismo tiempo como *configuración* de esa consciencia y como *configuración de esa consciencia*, o sea, tanto en su independencia cuanto en su coordinación.

V

La anterior distinción, siempre cambiante de acuerdo con las circunstancias, entre la unión táctica y la organizativa en la relación partido-clase cobra, como problema interno del partido, la forma de la unidad de las cuestiones tácticas y las organizativas. Es verdad que, por lo que hace a esta vida interna del partido, no tenemos casi a disposición más que las experiencias del partido ruso como pasos reales y conscientes hacia la realización de la organización comunista. La exclusividad de esas experiencias es aquí más acusada que en las cuestiones anteriormente tratadas. Del mismo modo que los partidos no rusos tuvieron muchas veces – en la época de su «enfermedad infantil»– una tendencia a entender el partido como una secta, así también se inclinan luego muchas veces a descuidar su vida «interior» en comparación con la acción propagandista y organizativa del partido sobre las masas, en comparación con su vida «hacia afuera». También ésta es, por supuesto, una «enfermedad infantil», condicionada en parte por la rápida formación de grandes partidos de masas, por la sucesión casi ininterrumpida de decisiones y acciones importantes, por la necesidad, que tienen los partidos de vivir «hacia afuera». Pero entender la cadena causal que ha llevado a un error no significa en modo alguno adaptarse a él. Sobre todo porque el tipo correcto de acción «hacia afuera» muestra del modo más llamativo lo

absurdo que es distinguir en la vida interna del partido entre táctica y organización, lo intensamente que esta unidad interna influye en la íntima vinculación entre la vida «hacia adentro» y la vida «hacia afuera» del partido (aunque esa separación empírica parece al principio insuperable para todo partido comunista, que la hereda del ambiente en que ha nacido). La práctica inmediata cotidiana enseña a todo el mundo que la centralización organizativa del partido (con todos los problemas de la disciplina que se siguen de ella o no son más que su otra cara) y la capacidad de iniciativa táctica son conceptos que se condicionan recíprocamente. Por una parte, la posibilidad de que una táctica a la que aspira el partido influya en las masas presupone su influencia dentro del partido mismo. No sólo en un sentido de disciplina mecánica, o sea, en el sentido de que las diversas partes del partido se encuentren firmemente en las manos de la central y obren hacia fuera como verdaderos miembros de una voluntad colectiva. Sino también y particularmente en el sentido de que el partido sea una formación tan unitaria que toda alteración de la orientación de la lucha se manifieste como reagrupación de todas las fuerzas, y todo cambio de posiciones repercuta en los militantes individuales, con lo que se agudice hasta el extremo la sensibilidad de la organización para con los cambios de orientación, el aumento de la actividad de lucha, las retiradas, etc. Espero que no haga falta explicar a estas alturas que todo eso no equivale a la «obediencia de cadáver». ³⁹⁴ Pues está claro que precisamente esa sensibilidad de la organización puede descubrir con la mayor rapidez el error de determinadas instrucciones, etc., en el momento de su aplicación práctica, y que ella es lo que más facilita la posibilidad de una autocritica sana, destinada a aumentar la capacidad de acción. ³⁹⁵ Por otra parte, es obvio que la firme unidad organizativa suministra al partido no sólo la capacidad de acción objetiva, sino también la atmósfera interna del partido que posibilita una intervención activa en los acontecimientos, el aprovechamiento de

394 Expresión militar prusiana.

395 «Puede aplicarse, con las modificaciones correspondientes, a la política y a los partidos lo que se dice de los individuos. No es inteligente el que no comete errores, pues no hay ni puede haber hombres así. Inteligente es el que no comete errores particularmente esenciales y sabe además corregir fácil y rápidamente los que comete». Lenin, *Der Radikalismus*, etc. [El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo], 17.

las oportunidades que éstos ofrezcan. Por lo tanto, una centralización real de todas las fuerzas del partido tiene que impulsar a éste en el sentido de la actividad y la iniciativa ya por su mera dinámica interna. Mientras que la sensación de una organización insuficientemente firme tiene que influir inhibitoriamente paralizando las decisiones tácticas, y hasta ha de mostrar efectos negativos en la actitud teórica básica del partido. (Recuérdese la situación del Partido Comunista de Alemania durante el *putsch* de Kapp).

Las tesis de organización del III Congreso dicen que «para un partido comunista no hay época alguna en la cual la organización del partido no puede tener actividad política». Esta permanencia táctica y organizativa no sólo de la disposición a la lucha revolucionaria, sino también de la actividad revolucionaria misma, no puede entenderse adecuadamente más que si se tiene una comprensión plena de la unidad de la táctica y la organización. Pues si la táctica se separa de la organización, si no se ve en ambas el mismo proceso de desarrollo de la conciencia de clase proletaria, es inevitable que el concepto de la táctica sucumba al dilema oportunismo-putschismo; es inevitable que la acción se entienda como acción aislada de la «minoría consciente» para hacerse con el poder o como mera adaptación a los deseos del día presentes en las masas, o sea, al modo «reformista», mientras que la organización no recibe más función que la de «preparar» la acción. (Las concepciones de Serrati y sus partidarios se encuentran en este punto en el mismo plano que las de Paul Levi.) Pero la permanencia de la situación revolucionaria no significa en modo alguno que sea posible en cualquier momento la toma del poder por el proletariado. Significa sólo que, a consecuencia de la situación objetiva global de la economía, toda alteración de esa situación y todo movimiento de las masas producido por ella contienen una tendencia que puede orientarse en sentido revolucionario y puede ser aprovechada para el ulterior desarrollo de la conciencia de clase del proletariado. Pero en este contexto es un factor de primerísimo orden el desarrollo interno de la configuración sustantiva de esa conciencia de clase, o sea, del partido comunista. La situación revolucionaria se manifiesta ante todo y del modo más visible en la estabilidad continuamente decreciente de las formas sociales, producida a su vez por la creciente inestabilidad del equilibrio entre las fuerzas y los poderes sociales en cuya colaboración descansa la sociedad burguesa. La independización

de la consciencia de clase, su cristalizar en configuración sustantiva, no puede, pues, tener sentido para el proletariado más que si en todo momento y efectivamente *encarna el sentido revolucionario de ese momento precisamente para el proletariado*. Por lo tanto, la verdad del marxismo revolucionario en una situación revolucionaria es mucho más que la mera verdad «general» de una teoría. Precisamente porque se ha hecho completamente actual, práctica, la teoría tiene que convertirse en guía de cada paso práctico de la vida cotidiana. Pero esto no es posible más que si la teoría depone su carácter puramente teórico, si se hace puramente dialéctica, esto es, si supera prácticamente toda contraposición entre lo general y lo particular, entre la ley y el caso «singular» subsumido bajo ella, entre la ley, pues, y su aplicación, con lo que superará al mismo tiempo toda contraposición entre la teoría y la práctica. Mientras que la táctica y la organización de los oportunistas de la «política realista», basadas en el abandono del método dialéctico, satisfacen las exigencias del día destruyendo la firmeza del fundamento teórico, para caer, por otra parte, y precisamente en su práctica cotidiana, en el esquematismo paralizador de sus cosificadas formas organizativas y de su rutina táctica, el partido comunista tiene que conseguir y preservar viva en sí la tensión dialéctica entre la reafirmación del «objetivo final» y la más exacta adaptación a las concretas necesidades de la hora. Si se tratara de un individuo, eso supondría una «genialidad» con la que jamás puede contar una política revolucionaria realista. Pero ocurre que el partido no está obligado a contar con ella, pues precisamente el desarrollo consciente del principio organizativo comunista es el camino adecuado para llevar adelante el proceso educativo de la vanguardia revolucionaria en esa dirección, en la dirección de la dialéctica práctica. Pues la unidad comunista de la táctica y la organización, la necesidad de que toda aplicación de la teoría, todo paso táctico, se oriente en seguida organizativamente, es el principio corrector, conscientemente empleado, de la cristalización dogmática que amenaza constantemente a toda teoría aplicada por hombres de consciencia cosificada, crecidos en el capitalismo. Este peligro es muy grande precisamente porque el mundo circundante capitalista que produce esa esquematización de la consciencia toma, en su actual situación de crisis, formas constantemente nuevas y resulta, por lo tanto, inaccesible para una comprensión esquemática. Lo que hoy es acertado puede ser falso mañana. Lo que, aplicado

con cierta intensidad, puede ser saludable, puede ser nocivo aplicado con intensidades mayores o menores. «Basta con dar un paso más, y manifiestamente en la misma dirección –ha dicho Lenin³⁹⁶ a propósito de ciertas formas de dogmatismo comunista– para que la verdad se convierta en un error.»

Pues la lucha contra los efectos de la consciencia cosificada es un proceso largo y necesitado de tenaces esfuerzos, en el cual es imposible atenerse a formas determinadas de esas influencias o a contenidos de fenómenos determinados. Mas el dominio de la consciencia cosificada sobre los hombres de esta época se manifiesta precisamente en la tendencia a hacerlo así. En cuanto que la cosificación se supera en un punto, surge el peligro de que el estado de consciencia de esa superación cristalice en una nueva forma no menos cosificada. Por ejemplo: los trabajadores que viven bajo el capitalismo tienen que superar la ilusión de que las formas económicas o jurídicas de la sociedad burguesa sean el mundo circundante «eterno», «racional», «natural» del hombre, y terminar con el desmedido respeto que sienten por el medio social al que están acostumbrados; pero tras la toma del poder, tras la derrota de la burguesía en abierta lucha de clases, el «orgullo comunista» que así se engendra –según la expresión de Lenin–, puede resultar tan peligroso como la anterior humildad menchevique ante la burguesía. Precisamente porque el materialismo histórico correctamente entendido de los comunistas –en tajante contraposición con las teorías oportunistas– parte del hecho de que el desarrollo social produce constantemente *novedad*, y novedad en sentido cualitativo,³⁹⁷

396 *Ibid.*, 80.

397 Ya las discusiones acerca del problema de la acumulación giran en torno de este punto. Aún más les ocurre eso a las discusiones acerca de la guerra y el imperialismo. Cfr. Zinoviev contra Kautsky en *Contra la corriente*, ed. alemana, 321. Y de modo especialmente claro en la intervención de Lenin en el II Congreso del Partido Comunista de Rusia a propósito del capitalismo de estado: «Un capitalismo estatal de la forma del que tenemos entre nosotros no aparece analizada por ninguna teoría ni en ninguna por la sencilla razón de que todas las representaciones asociadas con esas palabras se adaptan al gobierno burgués y al orden social capitalista. Nosotros, en cambio, tenemos un orden social que ha abandonado ya los raíles del capitalismo, pero no ha llegado aún a ninguna forma nueva, pues este estado no está dirigido por la burguesía, sino por el proletariado. Y de nosotros, del partido. comunista y de la clase obrera, depende la naturaleza que vaya a tener este capitalismo estatal.

toda organización comunista tiene que estar dispuesta a intensificar todo lo posible su propia sensibilidad para con cualquier proceso, su capacidad de *aprender* de todos los momentos del desarrollo. Y tiene que evitar que las armas con las que ayer se consiguió una victoria se conviertan hoy, por su cristalización, en un obstáculo para la lucha subsiguiente: «Tenemos que aprender de los viajeros de comercio», dice Lenin, en el discurso que acabamos de citar, acerca de las tareas de los comunistas Nueva Política Económica.

Flexibilidad, capacidad de cambio y de adaptación de la táctica, y firme y concentrada organización son pues, simplemente, dos caras de una sola cosa. Pero pocas veces se capta según todo su alcance —ni siquiera en ambientes comunistas— este sentido, el más profundo, de la forma organizativa comunista. Y ello a pesar de que de su recta aplicación dependen no sólo la posibilidad de la acción correcta, sino también la capacidad interna de desarrollo del partido comunista. Lenin repite tenazmente la recusación de todo utopismo referente al material humano con el que hay que hacer la revolución y llevarla a la victoria: se trata necesariamente de hombres educados en y corrompidos por la sociedad capitalista. Pero la recusación de esperanzas o ilusiones utópicas no significa en modo alguno el derecho a detenerse y contentarse con fatalismo con el reconocimiento del hecho. Significa que, puesto que toda esperanza en la transformación interna de los hombres es una ilusión utópica mientras subsista el capitalismo, hay que buscar y encontrar *medidas y garantías organizativas* adecuadas para oponerse a las consecuencias corruptoras de esta situación, para corregir inmediatamente su inevitable aparición y para eliminar las degeneraciones que así se produzcan. El dogmatismo teórico no es más que un caso particular de los fenómenos de cristalización a que están constantemente expuestos todos los hombres Y. todas las organizaciones que un ambiente capitalista. La cosificación³⁹⁸ capitalista de la consciencia acarrea al mismo tiempo una ultraindividualización y, una cosificación mecánica del hombre. La división del trabajo, no basada en la peculiaridad humana, hace que los hombres cristalicen esquemáticamente en su actividad, hace de su ocupación un mero automatismo y de ellos mismos meros practicones rutinarios. Pero,

398 Cfr. sobre esto el artículo «La cosificación y la consciencia del proletariado».

por otra parte, esa misma causa exaspera su consciencia individual –vacía y abstracta a consecuencia de la imposibilidad de encontrar en la actividad misma la satisfacción y la difusión de la personalidad– hasta hacer de ella un egoísmo brutal, ansioso de posesión o ansioso de gloria. Estas tendencias tienen por fuerza que seguir actuando en el partido comunista, el cual, por cierto, no ha pretendido nunca transformar internamente, por un golpe milagroso, a los hombres suyos. Sobre todo porque las necesidades de la acción capaz imponen a todo partido comunista una división del trabajo también en gran parte cósmica, la cual acarrea necesariamente los peligros vistos de cristalización, burocratismo, corrupción, etc.

La vida interna del partido es una lucha constante contra ésa su herencia capitalista. La única arma organizativa decisiva es la inserción de los miembros del partido en la actividad de éste *con su entera personalidad total*. Sólo si la función no es en el partido «función» oficial, cosa de funcionario, el cual puede sin duda ejercerla con toda entrega y puntualidad, pero siempre, de todos modos, como se ejerce un cargo burocrático; sólo si la actividad de todos los miembros se refiere a todas las clases imaginables de trabajo de partido; y sólo si, además, esa actividad se intercambia según las posibilidades objetivas, sólo entonces entran los miembros del partido, con su personalidad total; en una relación viva con la totalidad de la vida del partido y de la revolución, y dejan de ser meros especialistas necesariamente sometidos al peligro de la cristalización íntima.³⁹⁹ También en este punto se vuelve a manifestar la unidad indivisible de la táctica y la organización. Toda jerarquía de funcionarios en el partido, cosa absolutamente inevitable por las necesidades de la lucha, tiene que basarse en la presencia de un determinado tipo de capacidad para hacer frente a las exigencias de una determinada fase de la lucha. Cuando el desarrollo de la revolución rebasa esa fase, el mero cambio de táctica, e incluso la alteración de las formas de la organización (por ejemplo, el paso de la ilegalidad a la legalidad), resultarán insuficientes para conseguir una real redistribución en atención a la acción ahora acertada. Hace

399 Léase sobre esto la interesantísima sección acerca de la prensa del partido, de las Tesis sobre organización del III Congreso. En el punto 48 se formula con toda claridad esa exigencia. Pero toda la técnica de la organización –por ejemplo, la relación de la fracción parlamentaria con el Comité Central, la alternancia de trabajo legal y trabajo ilegal, etc., está basada en este principio.

falta además una redistribución de la los funcionarios en el partido; la elección del personal tiene que adecuarse exactamente al nuevo modo de lucha.⁴⁰⁰ Es obvio que esto no podrá hacerse sin «errores» ni sin crisis: El partido comunista sería una isla fantástica y utópica en el océano del capitalismo si su desarrollo no estuviera constantemente amenazado por esos peligros. Lo único decisivamente nuevo de su organización es que lucha contra ese peligro interno en forma constante y consciente.

Cuando todo miembro del partido se sume con su personalidad entera, con su entera existencia, en la vida del partido, entonces un mismo y único principio, el de la centralización y la disciplina, es el que tiene que velar por la interacción viva entre la voluntad de los miembros y la de la dirección del partido, por la vigencia de la voluntad y los deseos; las iniciativas y la crítica de los miembros respecto de la dirección. Precisamente porque toda decisión del partido tiene que realizarse en las acciones de todos sus miembros, porque a toda instrucción tienen que seguir acciones de los miembros en las cuales éstos ponen en juego toda su existencia física y moral, los miembros están en situación de y están incluso obligados a empezar inmediatamente su crítica, a formular inmediatamente sus experiencias, sus reservas, etc. Si el partido consiste en una mera jerarquía de funcionarios aislada de las masas de los miembros comunes a los que no compete en la vida cotidiana más que una función de espectadores, si la acción del partido como un todo es sólo ocasional, entonces se produce en los miembros una cierta indiferencia, mezcla de ciega confianza y de apatía, respecto de las acciones cotidianas del partido. Su crítica no puede ser, en el mejor de los casos, más que una crítica *post festum* (en congresos, etc.) que pocas veces tendrá una influencia determinante en la orientación real de las acciones futuras. En cambio, la intervención activa de todos los miembros en la vida cotidiana del partido, la necesidad de comprometerse con la personalidad entera en toda acción del partido, es el único medio que obliga al partido a hacer realmente comprensibles sus decisiones para todos los miembros, a

400 Cfr. al respecto la intervención de Lenin en el Congreso Panruso de los Obreros Metalúrgicos, 6-III-1922, así como la del II Congreso del Partido Comunista de Rusia acerca de las consecuencias organizativas para el partido de la Nueva Política Económica.

convencerles de su acierto, puesto que de otro, modo es imposible que éstos las pongan acertadamente en práctica. (Esta necesidad será tanto más inmensa cuanto más organizado esté el partido, cuanto más importantes sean las funciones que recaen sobre cada, miembro, por ejemplo, en una fracción sindical, etc.) Por otra parte, estas discusiones, ya antes de la acción, pero también durante ella, tienen que producir la interacción viva entre la voluntad de la colectividad del partido y la de, la central, tienen que influir en la transición efectiva de la resolución a la acción por vía de modificación, corrección, etc. (También en este punto hay, que decir que la interacción será tanto mayor cuanto mejor y más intensamente configuradas estén la centralización y la disciplina.) Cuanto más profundamente se imponen estas tendencias, tanto más resueltamente desaparece la contraposición cruda y sin transiciones entre dirigente y masa, heredada de la estructura de los partidos burgueses; y el cambio en la jerarquía de los funcionarios tiene en esto una función de refuerzo. La crítica que, al principio, es inevitablemente *post festum*, se trasforma cada vez más resueltamente en un intercambio de experiencias tácticas y organizativas *concretas y generales*, las cuales se orientan también cada, vez más hacia el futuro. Pues la libertad —como ya descubrió la filosofía clásica alemana— es algo práctico, una actividad. Y sólo porque es un mundo de actividad para cada uno de sus miembros puede el partido comunista superar realmente el papel de espectador, del hombre burgués ante la necesidad de un acaecer incomprendido, así como su forma ideológica, la libertad formal de la democracia burguesa. La distinción de deberes y derechos no es posible más que sobre la base de la separación entre los dirigentes activos y la masa pasiva, sobre la base de una acción de los dirigentes en representación de y para la masa, o sea, sobre la base de una concepción contemplativo-fatalista de la masa. La verdadera democracia, la separación de la distinción entre derechos y deberes, no es, empero, una libertad formal, sino una *actividad* solidaria, íntimamente vinculada, de los miembros de una voluntad colectiva.

El problema de la «depuración» del partido, objeto de tanto insulto y tanta calumnia, no es más que el aspecto negativo del mismo tema. También en este caso —como en todos los demás problemas— había que recorrer el camino que va de la utopía a la realidad. Así, por ejemplo, el postulado de las 21 condiciones del II Congreso —que todo partido legal tiene que practicar periódicamente esas depuraciones— ha re-

sultado ser una exigencia utópica incompatible con la fase evolutiva de los nacientes partidos de masas de occidente. (El III Congreso ha sido mucho más reservado acerca de esta cuestión.) Pero, a pesar de ello, su formulación no fue ningún «error». Pues ella indica clara y tajantemente la *dirección* que ha de tomar el desarrollo interno del partido comunista, aunque sean las circunstancias históricas las que hayan de determinar la *forma* de realización de ese principio. Precisamente porque la cuestión organizativa es la más profunda de las cuestiones del desarrollo revolucionario, resultó de absoluta necesidad llevar esos problemas a la consciencia de la vanguardia revolucionaria; aunque momentáneamente no fueran resolubles en la práctica. Pero el desarrollo del partido nos muestra de un modo magnífico la importancia práctica de la cuestión, y ello, como se sigue, de nuevo, de la unidad indisoluble de táctica y organización, no sólo para la vida interna del partido mismo; sino también para su relación con las amplias masas de los trabajadores. La depuración del partido ha ocurrido en Rusia de modos muy diversos según las diversas etapas del desarrollo. En la última, que se realizó en otoño del año pasado, se introdujo el principio, muy interesante e importante, de que hay que aprovechar las experiencias y los juicios de los obreros y campesinos sin partido, de que las masas deben ser llamadas al trabajo de depuración del partido. No porque el partido haya ahora de aceptar ciegamente todo juicio de esas masas, pero sí porque debe tener muy en cuenta las iniciativas y las recusaciones de éstas al expulsar a los elementos corrompidos, burocratizados, alejados de las masas y no dignos de confianza revolucionaria.⁴⁰¹

De este modo, ese asunto sumamente interno del partido muestra, a un nivel ya desarrollado del partido comunista, la relación interna más íntima entre el partido y la clase. Muestra en qué gran medida la tajante separación organizativa entre la vanguardia consciente y las amplias masas no es más que un momento del proceso de desarrollo unitario, pero dialéctico, de la clase entera, del desarrollo de su consciencia. Pero al mismo tiempo, indica que ese proceso abarca y utiliza, lleva a

401 Cfr. artículo de Lenin en *Pravda*, 21-IX-1921; Es obvio sin más que esta medida ha sido al mismo tiempo una medida táctica espléndida para elevar la autoridad del partido comunista, para consolidar sus relaciones con las masas trabajadoras.

verdadero despliegue y juzga a cada miembro del partido, en su actividad como individuo, en la medida en la cual consigue ser mediador energético y claro entre las necesidades del momento y su significación histórica. Del mismo modo que el partido como un todo supera mediante su acción, dirigida a la unidad y la reunión revolucionarias, la división cosificada en naciones, oficios, etc., formas de manifestación de la vida (economía y política), con objeto de constituir la verdadera unidad de la clase proletaria, así también desgarrar para sus miembros individuales, precisamente por obra de su tensa organización, de su consiguiente disciplina férrea, de la exigencia de intervención con la personalidad entera, los velos cosificados que nieblan la consciencia del individuo en la sociedad capitalista. El que se trate de un proceso largo y el que no estemos sino en sus comienzos no puede ni debe impedirnos esforzarnos por reconocer el *principio* que así se manifiesta, con la claridad hoy posible, el futuro «reino de la libertad», como exigencia para el trabajador con consciencia de clase. Precisamente porque la génesis del partido comunista no puede ser más que obra consciente de los trabajadores con consciencia de clase; todo paso en el sentido de un recto conocimiento de estas cuestiones es al mismo tiempo un paso de su realización.

Septiembre de 1922.

COLECCIÓN MARXISMO

ANTONIO GRAMSCI

Maquiavelo y Lenin

EVGENI PASHUKANIS

Teoría General del Derecho y Marxismo

KARL KORSCH

Lucha de clases y derecho del trabajo

Marxismo y Filosofía

KAREL KOSÍK

Dialéctica de lo concreto

LUIS LORENZO DENARI

Biografía de Karl Marx, vol. I

ROSA LUXEMBURGO

¿Reforma o Revolución?

Sobre la Revolución Rusa

¡Encuentra estos libros y más en
www.largamarchaeditorial.cl!

NOTA:

Si has leído este libro en formato digital, te agradeceríamos que nos hicieras llegar tus comentarios o la notificación de posibles erratas a nuestro correo electrónico: editorial.largamarcha@gmail.com

Cada aporte contribuye a mejorar futuras ediciones y a que las próximas lectoras y lectores reciban el libro en las mejores condiciones posibles.