

**GEORG
LUKÁCS**

HISTORIA

Y CONCIENCIA

DE CLASE

CLASE

CLASE

HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

INSTITUTO DEL LIBRO, LA HABANA, 1970

GEORG LUKÁCS

**HISTORIA
Y CONCIENCIA
DE CLASE**

Filosofía



EDITORIAL DE CIENCIAS SOCIALES

Titulo original en alemán: GESCHICHTE UND KLASSEN-
BEWUSSTSEIN

Traducción del francés: Francisco Duque, cotejada con la
traducción italiana por Giannina Bertarelli.

DISEÑO: ROBERTO CASANUEVA

Edición: Teresa Blanco

Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro,
calle 19 Nro. 1002, Vedado, La Habana, Cuba.

NOTA A LA EDICIÓN

El nombre de George Lukács se ubica entre los teóricos más destacados del pensamiento marxista en nuestro siglo. Nacido en 1885, se forma bajo la influencia del pensamiento de Georg Simmel y Max Weber, y con este bagaje inicial aborda la problemática hegeliana y posteriormente la marxista.

Lukács se vincula al movimiento revolucionario encabezado por Béla Kun que culmina en la formación de la efímera República de los Consejos en Hungría, en 1919. En 1923 aparece Historia y conciencia de clase, publicada por la editorial «Malik» de Berlín. Forma el texto un conjunto de ensayos breves, que constituyen su obra más influyente y más controvertida.

Historia y conciencia de clase retorna a la cuestión de la validación de la relación objeto-sujeto en el sentido en que fue esbozada por Marx y que interviene en la creación misma del materialismo histórico. Y lo hace en el contexto de la problemática marxista madura, y vale decir de la problemática marxista-leninista, puesto que ¿Qué hacer? ha sido manejado por Lukács. Al decir «retorna» se significa un hecho: el discurso sobre el tema en el período que media entre su tratamiento expreso por Marx (1845) y la preparación de la obra de Lukács (1918-1922) se ha desenvuelto dentro de los límites de una teoría del conocimiento tradicional. En Historia y conciencia de clase reaparece el nexo objeto-sujeto considerado en la medida en que trasciende la relación cognoscitiva monista a que había sido circunscrito y en su verdadera dimensión estructural y funcional dentro de la dinámica del sistema social.

La posición de Lukács se enmarca en coordenadas estrictamente teóricas y ocurre en un momento de características muy especiales que no pueden dejarse de reconocer. La crisis revolucionaria de principios de siglo ha tocado a su fin con el saldo siguiente: se consolida la dictadura del proletariado y se inicia el proceso de construcción socialista en la URSS con la ausencia lamentablemente temprana de Lenin, su cabeza directriz insustituible, y sin punto de apoyo externo ya que los demás esfuerzos revolucionarios del período han fracasado. En el resto del movimiento comunista europeo, especialmente dentro de la socialdemocracia alemana, su bastión más sólido, predomina una fuerte corriente reformista o aun en las fracciones de izquierda más consecuentes, de impotencia casi absoluta. Frente a esto, en el plano teórico es bien conocido el proceso que se inició, con la muerte de Lenin y que condujo a un conjunto de mecanismos de restricción teórica que se harán típicos y que encuentran explicación en un contexto

más amplio de circunstancias históricas. La obra de Lukács, que ve la luz en este entorno, resulta condenada en el V Congreso de la Internacional Comunista en 1924, por boca de Zinoviev conjuntamente con Marxismo y filosofía de Karl Korsch, y le vale la expulsión del CC del Partido Comunista Húngaro.

La condenación del libro y sus implicaciones inmediatas provocan en Lukács un efecto singular. A diferencia de otros teóricos marxistas de la época cuya producción tuvo un destino semejante (Korsch, Bloch), Lukács antepuso la defensa de su derecho de pertenencia oficializada al marxismo a la opción de abandonar el reconocimiento partidario para concentrarse en un quehacer teórico dentro de un marco ilusorio de libertades y de responsabilidades estrictamente personales. Lukács nunca dejó de militar en las filas del partido comunista, y esto lo distingue definitivamente de Korsch, de Bloch y de otros contemporáneos. Desde 1930 hasta la liberación de Hungría vive y produce en la Unión Soviética.

Sin embargo, el curso de su trayectoria teórica queda marcado por los hechos de 1924. No le vale su brillante ensayo sobre Lenin (que es a su vez una ratificación de criterios en el leninismo) como crédito para una posible rectificación de la sanción oficial. Desde entonces su centro de atención deriva cada vez con más acento de la problemática política y del proyecto de realización revolucionaria hacia los problemas de la creación artística y literaria a los que ya había dedicado trabajos de juventud.

Desde su ensayo sobre Lenin, Lukács se aleja muy raras veces de la problemática estética, y solamente en dos ocasiones en empeños verdaderamente significativos. En El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, especie de saldo a una deuda de formación. Después de la II guerra mundial publica El asalto a la razón que pretende explicar el enraizamiento del nacionalsocialismo en la perspectiva del irracionalismo alemán a partir de las doctrinas de Nietzsche y Schopenhauer. El texto de este ensayo tiene que ver mucho más directamente con la historia de la filosofía occidental que con la problemática ideológica y política del nacionalsocialismo.

Por lo demás el recuento de su producción importante a partir de la década del '30 lo dan los hitos siguientes: La novela histórica (1937), publicado por entregas en la revista Literaturni Kritik, en la URSS. Los trabajos sobre Balzac, Goethe, Thomas Mann, el realismo alemán del siglo XIX. El grupo de ensayos que integran las Aportaciones a la historia de la estética (1954) que fueron escritos entre 1932 y 1952. Los prolegómenos a una estética marxista, en que procura una fundamentación a su monumental Estética, a la que parece haber decidido consagrar la última etapa productiva de su vida y que cuenta ya con cuatro volúmenes publicados.

La extensa obra estética de Lukács —que interesa por su profundidad desde antes de Historia y conciencia de clase— constituye materia obligada de referencia, tal vez la más completa en el género desde una óptica inequívocamente interna al pensamiento marxista contemporáneo. Subyace a la obra el esfuerzo más coherente que se ha llevado a cabo hasta hoy por racionalizar la afirmación de un realismo supuestamente inherente a la creación artística y literaria en el ámbito de las relaciones socialistas.

Desde la edición original de Historia y conciencia de clase sólo fue reeditada en 1957 en francés por «Éditions de Minuit», sin la autorización del autor. Recientemente fue publicada en italiano, esta vez con el consentimiento de Lukács, y con un prefacio que escribió a propósito en 1967, y en el que será necesario detenerse.

A más de cuarenta años de distancia, Lukács critica el libro desde sus actuales posiciones. Se entremezclan en el texto del prefacio un conjunto de argumentos críticos que si bien unos pueden resultar válidos, otros pueden estar sujetos a polémica. Sin embargo, se ha preferido la inclusión del mismo en esta edición para que el lector tenga los elementos de análisis, que toda lectura rigurosa supone para una cabal comprensión de los valores perdurables que en la obra se encuentran; lo que motivan que la misma sea hoy nuevamente impresa.

EL EDITOR

PREFACIO

En un viejo escrito autobiográfico (1933), he definido la primera etapa de mi evolución como mi camino hacia Marx. Los ensayos reunidos en el presente libro caracterizan mis verdaderos años de aprendizaje del marxismo. Al recoger y publicar aquí los documentos más importantes de ese período (de 1918 a 1930) quiero subrayar precisamente su carácter de intentos, sin atribuirles en modo alguno un significado actual en la lucha presente por un marxismo auténtico. Esta puntualización es un imperativo de honradez intelectual si se tiene en cuenta toda la incertidumbre que hoy existe acerca de cuál es el que debemos considerar como núcleo fundamental, y método permanente del marxismo. Por otro lado, cualquier esfuerzo para captar correctamente la esencia del marxismo puede tener una importancia documental, a condición de que se logre mantener una actitud suficientemente crítica, tanto con relación a esos esfuerzos como con respecto a la situación actual. Por consiguiente, los ensayos de este libro no ilustran sólo los momentos de mi evolución personal, sino que muestran al propio tiempo las etapas de un camino más general; etapas que, una vez que se haya adoptado la suficiente distancia crítica, no carecen de significado también para comprender la situación actual y superarla.

Como es natural, no me es posible caracterizar correctamente mi actitud de 1918 con respecto al marxismo sin remitirme brevemente a su prehistoria. En el esbozo autobiográfico que acabo de mencionar, he recordado que leí algo de Marx ya siendo estudiante de bachillerato. Más tarde, en 1908 aproximadamente, tomé en consideración también El capital para dar un fundamento sociológico a mi monografía sobre el drama moderno. Me interesaba entonces sobre todo el Marx «sociólogo», que yo miraba a través de lentes metodológicas ampliamente condicionadas por Simmel y Max Weber. Reanudé mis estudios sobre Marx durante la primera guerra mundial, impulsado esta vez por intereses filosóficos generales y bajo el influjo predominante, no ya de los estudiosos contemporáneos de las «ciencias del espíritu», sino de Hegel.

Naturalmente, aun esta influencia hegeliana era muy discordante. Por un lado, Kierkegaard había desempeñado un papel importante en mi formación juvenil —en Heidelberg, en los últimos años de la preguerra me proponía incluso ocuparme de su crítica a Hegel en un ensayo monográfico—; por el otro, el carácter contradictorio de mis ideas sociopolíticas me inclinaba hacia el sindicalismo y sobre todo la filosofía de Sorel. Yo trataba de superar el radicalismo burgués, pero rechazaba la teoría socialdemócrata (especialmente la de Kautsky). Erwin Szabe, guía espiritual de la

8 oposición húngara de izquierda en la socialdemocracia, llamó mi atención sobre Sorel. Además, durante la guerra leí las obras de Rosa Luxemburgo. Todo esto daba como resultado una amalgama, internamente contradictoria en la teoría, que se volvería decisiva para mi pensamiento en los años de la guerra y de la inmediata posguerra.

Creo que si quisiéramos reconducir a un único denominador «desde el punto de vista de las ciencias del espíritu» las patentes contradicciones de aquel período, para reconstruir una evolución espiritual orgánica e inmanente, nos alejariamos de la verdad efectiva. Si se admite, en el caso de Fausto, que un mismo pecho puede albergar dos almas, ¿por qué no ha de ser posible reconocer la acción simultánea y contradictoria de tendencias espirituales opuestas en un mismo hombre, un hombre normal que pasa de una clase a la otra, en el proceso de una crisis mundial? Yo por lo menos, en la medida en que puedo volver con la memoria a aquellos años, encuentro en mi mundo ideal de entonces tendencias simultáneas, por un lado, hacia la asimilación del marxismo y la activación política y, por el otro, hacia una constante intensificación de planteamientos caracterizados por un puro idealismo ético.

La lectura de mis artículos de aquel período no puede sino confirmar esta existencia simultánea de contrastes netos. Si pienso, por ejemplo, en mis ensayos literarios de esa época, que no son ni muy numerosos ni muy importantes, encuentro que muchas veces el idealismo agresivo y paradójico que los matiza es superior al de mis primeras obras. Pero al mismo tiempo avanza también el proceso irrefrenable de asimilación del marxismo. Así, si yo veo en este dualismo desarmónico la línea fundamental que caracterizó las ideas de aquellos años no se debe llegar por eso al extremo opuesto, a presentar una especie de cuadro en blanco y negro, como si una positividad revolucionaria en lucha contra la negatividad de las supervivencias burguesas agotara la dinámica de estas oposiciones. El tránsito de una clase a la clase que le es específicamente enemiga es un proceso muy complejo. Si me miro a mí mismo hacia atrás en el tiempo, veo que mi actitud con respecto a Hegel, mi idealismo ético, con todos sus elementos de anticapitalismo romántico, contenían sin embargo algo positivo para la imagen del mundo que surgía para mí de esa crisis: desde luego, tuve primero que superar esas tendencias en tanto que tendencias dominantes, y aun codeterminantes, hasta que —modificadas varias veces radicalmente— se transformaron en elementos de una nueva imagen del mundo, ya unitaria. Es más, tal vez cabe afirmar aquí que mi propio conocimiento íntimo del mundo capitalista intervino en esta nueva síntesis como algo parcialmente positivo. Nunca incurri en el error, que he observado en muchos obreros e intelectuales pequeñoburgueses, un error impuesto, en último análisis, por el mundo capitalista. Me ha preservado de ello el odio que se remonta al período de mi adolescencia, un odio lleno de desprecio hacia la vida en el capitalismo.

Pero no siempre la confusión es el caos. Hay en ella tendencias que, si bien a veces pueden reforzar temporalmente las contradicciones internas, acaban sin embargo por hacerlas explícitas. Así, la ética representaba un estímulo hacia la praxis, hacia la acción, es decir, la política, y por ende hacia la economía; todo esto llevaba a una profundización teórica y finalmente a la filosofía del marxismo. Por supuesto, se trata de tendencias que habitualmente sólo se desarrollan de una forma lenta y no homogénea. Ya durante la guerra, después de la revolución rusa, empezó a hacerse sentir una orientación de este tipo. Como observo en el prefacio de la nueva edición, la Teoría de la novela surgió cuando todavía dominaba un estado de desesperación general: no debe asombrarnos, pues, el hecho de que en ella yo viera el presente, al estilo de Fichte, como una condición de contaminación total, ni de que cualquier perspectiva o solución resultara una vana utopía. Una perspectiva para el futuro se abrió ante mí en la propia realidad, sólo con la revolución rusa, con el derrocamiento del zarismo y, con más razón, con el del capitalismo. A pesar de que nuestro conocimiento de los hechos y los principios fuera todavía muy limitado y poco seguro, vimos sin embargo que —por fin!— se abría ante la humanidad un camino que nos llevaría más allá de la guerra y del capitalismo. Ciertamente, al hablar de este entusiasmo no debemos tratar de embellecer el pasado. Yo también —y aquí hablo a título exclusivamente personal— viví un breve momento de transición, cuando las últimas vacilaciones ante la decisión última y definitivamente correcta hicieron surgir provisionalmente una malograda cosmesis espiritual, adornada con argumentos de complacida abstracción. Pero la decisión ya era inevitable. El breve ensayo Táctica y ética muestra sus motivos humanos interiores.

En cuanto a los pocos ensayos del período de la República Húngara de los Concejos y a su preparación, no hay mucho que decir. Nosotros estábamos —y yo lo estaba tal vez menos que nadie— espiritualmente muy poco preparados para las grandes tareas que teníamos por delante; nuestro entusiasmo trató, simple pero honestamente, de sustituir a la ciencia y a la experiencia. Me limitaré a recordar los únicos hechos que aquí nos interesan en particular: teníamos escaso conocimiento de la teoría leninista de la revolución, de su prosecución esencial del marxismo en estos campos. Sólo se habían traducido y nos eran accesibles pocos artículos y opúsculos y, en cuanto a los hombres que habían participado en la revolución rusa, algunos eran poco dotados desde el punto de vista teórico (como Szamuely) y otros estaban, desde el punto de vista intelectual, bajo la influencia de la oposición rusa izquierda (como Bela Kun). Hasta la emigración vienesa no me fue posible alcanzar un conocimiento más profundo de Lenin como teórico, de modo que también en mi pensamiento de entonces hubo una operación dualista. Por un lado, no logré asumir una actitud de principio correcta con respecto a los errores oportunistas fatales de la política de entonces, ni tampoco con respecto

10 a la solución puramente socialdemócrata del problema agrario; por el otro, mis propias tendencias intelectuales en el dominio de la política cultural me impulsaban hacia una postura abstractamente utopista. Hoy, a la distancia de casi medio siglo, me parece asombroso que hayamos logrado dar vida a no pocas cosas susceptibles de desarrollo. (Para no salirnos del ámbito de la teoría, quisiera recordar que ya en ese período estaba redactando los dos ensayos ¿Qué es el marxismo ortodoxo? y El cambio de función del materialismo histórico. Aunque los elaboré luego para Historia y conciencia de clase, no modifiqué su orientación fundamental.)

La emigración a Viena inicia un período de estudios dedicados sobre todo al conocimiento de las obras de Lenin, estudios que desde luego no me alejaron ni por un instante de la actividad revolucionaria. Era necesario ante todo dar una continuidad al movimiento obrero revolucionario en Hungría, encontrar consignas y adoptar medidas que fueran capaces de mantener su fisonomía a pesar del «terror blanco» y promover el desarrollo, de rechazar las calumnias contra la dictadura —tanto las de la reacción como las de los socialdemócratas— e iniciar al propio tiempo una auto-crítica marxista de la dictadura del proletariado. Además, en Viena nos encontramos con la corriente del movimiento revolucionario internacional. En aquella época, los emigrados húngaros eran tal vez los más numerosos y los más divididos, pero no eran los únicos. De una forma más o menos estable, en Viena vivieron como emigrados muchas personas procedentes de los países balcánicos y de Polonia; además, Viena era un centro internacional de tránsito, donde entrábamos constantemente en contacto con comunistas alemanes, franceses, italianos, etc. No debe extrañarnos, pues, que la revista *Kommunismus*, surgida en esas circunstancias, se convirtiera por algún tiempo en el órgano principal de las corrientes de extrema izquierda en la III Internacional. Además de los comunistas austriacos y de los emigrados húngaros y polacos, que constituían el núcleo directivo interno y el grupo de colaboradores permanentes, también simpatizaron con la revista, y aportaron sus esfuerzos, italianos de extrema izquierda como Bordiga y Terracini, holandeses como Pannekoek y Roland Holst, etc.

En estas circunstancias aquel dualismo de tendencias en mi evolución del que ya hemos hablado, no sólo alcanzó su punto culminante sino que asumió además una nueva forma de doble cristalización, en el terreno práctico y el teórico. Como miembro del colectivo interno de la revista *Kommunismus* participé intensamente en la elaboración de una línea políticoteórica «de izquierda». Esta línea se basaba en la confianza, todavía muy viva entonces, de que la gran oleada revolucionaria que había de llevar en breve al mundo entero, o por lo menos a toda Europa, al socialismo no había refluído en absoluto a pesar de las derrotas sufridas en Finlandia, en Hungría y en Munich. Acontecimientos como el *putsch* de Kapp, la ocupación de las fábricas en Italia, la guerra soviético-polaca y, finalmente, la «acción de marzo» reforzaron en

nosotros la convicción de que la revolución mundial se acercaba rápidamente, de que la transformación total del mundo civilizado estaba próxima. Cuando hablamos del sectarismo del principio de los años veinte, no se debe pensar en aquella forma específica de sectarismo que se desarrolló en la praxis stalinista. Este último se proponía ante todo poner a salvo de cualquier reforma las relaciones de poder ya constituidas y, por consiguiente, tenía un carácter conservador en sus objetivos y burocrático en sus métodos. El sectarismo de los años veinte, en cambio, se proponía objetivos caracterizados por un utopismo mesiánico, y en el fondo de sus métodos se encontraban actitudes antiburocráticas. Estas dos tendencias, sectarias las dos, tienen en común únicamente la forma en que se designan; desde el punto de vista interno, presentan contrastes muy grandes. (Que ya entonces se hubieran introducido en la III Internacional las costumbres burocráticas de Zinovieiev y sus secuaces es ciertamente un hecho real, así como también es cierto que en los últimos años de su enfermedad Lenin se vio atenazado por la preocupación de cómo combatir, sobre la base de la democracia proletaria, la burocratización creciente y espontánea de la República de los Concejos. Pero aquí también es visible la diferencia entre el sectarismo actual y el de entonces. Mi ensayo sobre los problemas de la organización en el partido húngaro está dirigido contra la teoría y la praxis de Zinovieiev y Bela Kun.)

Nuestra revista contribuía al sectarismo mesiánico porque aplicaba el método más radical en todos los asuntos, proclamando en todos los campos una ruptura total con las instituciones y las formas de vivir heredadas del mundo burgués. Se trataba, pues, de reforzar una conciencia de clase sin falsificaciones en las vanguardias, en los partidos comunistas y en las organizaciones juveniles comunistas. Un ejemplo típico de esta actitud es mi ensayo polémico contra la participación en los parlamentos burgueses. El resultado de ese ensayo, la crítica de Lenin, fue lo que me impulsó a tratar de superar el sectarismo. Lenin llamaba la atención sobre una diferencia, o mejor dicho, una oposición decisiva: el hecho de que una institución esté superada desde el punto de vista histórico universal —por ejemplo, de que el parlamento esté superado por los soviets— no significa en modo alguno que se deba rechazar la participación táctica en ella, sino todo lo contrario. Esta crítica, cuya validez reconocí inmediatamente, me obligó a establecer un nexo más diferenciado y mediato entre mis perspectivas históricas y la táctica cotidiana, y representa así el inicio de un viraje en mis ideas. Pero se trataba de un viraje dentro de una visión del mundo que seguía siendo sustancialmente sectaria. Esto se vio al año siguiente, cuando, a pesar de que consideraba críticamente algunos errores tácticos particulares de la «acción de marzo», la sostuve sin embargo en su totalidad con una actitud críticamente sectaria.

Aquí precisamente es donde llega a expresarse de modo directo la oposición dualista, tanto objetiva como interior, presente en

12 *las concepciones políticas y filosóficas de entonces. Mientras en la vida internacional toda la pasión intelectual de mi mesianismo revolucionario podía desplegarse libremente, el movimiento comunista, que poco a poco se iba organizando en Hungría, me ponía ante decisiones cuyas consecuencias de orden general y personal, inmediatas y a largo plazo, era necesario tener en cuenta, para fundamentar en ellas las decisiones sucesivas. Naturalmente, me encontré en esta situación ya en la República de los Concejos. Y ya entonces la necesidad de no dejar que mi pensamiento se orientara únicamente según perspectivas mesiánicas me impuso más de una decisión realista, tanto en el Comisariado del Pueblo para la Instrucción como en la circunscripción de cuya dirección política yo era responsable. La confrontación con los hechos, la necesidad de buscar lo que Lenin había llamado «el eslabón más cercano de la cadena», llegó a ser para mí, entonces, más inmediata y urgente que nunca. El contenido en apariencia puramente empírico de esas decisiones influyó profundamente en mi actitud teórica. Esta última tuvo que ajustarse a las tendencias y situaciones objetivas existentes; si se quería llegar a una decisión correctamente fundamentada en principio, no se podía permanecer prisioneros de la inmediatez de los hechos; había que tratar constantemente de poner al descubierto las mediaciones, a menudo ocultas, que habían llevado a esa situación y sobre todo prever cuáles situaciones surgirían probablemente de ella, para determinar la praxis sucesiva. La propia vida me sugirió entonces una actitud mental que a menudo contrastaba con mi mesianismo revolucionario utópico de marca idealista.*

El dilema se agudiza aún más por la presencia, en la dirección práctica del partido húngaro, de una corriente opuesta, una corriente sectaria del tipo burocrático moderno, es decir, el grupo del seguidor de Zinovieiev, Bela Kun. En el plano puramente teórico, hubiera podido refutar sus concepciones como concepciones falsamente de izquierda, pero en la práctica sus proposiciones sólo podían combatirse con un llamado a la realidad cotidiana, que a menudo era muy prosaica y sólo a través de mediaciones muy amplias podía relacionarse con la perspectiva de la revolución mundial. Como me ha sucedido con frecuencia, también en ese caso tuve suerte: quien encabezaba la oposición contra Bela Kun era Eugen Landler, un hombre dotado de una inteligencia notable, sobre todo práctica, y también de una gran sensibilidad por los problemas teóricos, con tal de que estuvieran realmente ligados, aunque fuera indirectamente, a la praxis revolucionaria; un hombre cuya profunda actitud interior estaba determinada por su íntima compenetración con las masas. Su protesta contra los proyectos burocrático-aventureristas de Kun me conquistó inmediatamente y siempre estuve a su lado a partir del momento mismo en que se inició la lucha de fracciones. No puedo detenerme aquí a hablar ni siquiera de los detalles más importantes, y a menudo también interesantes desde el punto de vista teórico, de esta lucha interna de partido; quisiera recordar

sin embargo, que la escisión metodológica en mis ideas se profundizó y se transformó en una escisión teórico-práctica: en las grandes cuestiones internacionales de la revolución seguí sosteniendo las tendencias de extrema izquierda; pero como miembro del partido húngaro me convertí en adversario encarnizado del sectarismo de Kun. Todo esto se hizo evidente en la primavera de 1921. En relación con la línea húngara yo sostuve, de acuerdo con Landler, una política enérgicamente antisectaria, mientras que en el plano internacional y en el teórico era al propio tiempo un defensor de la «acción de marzo». Esta simultaneidad de tendencias opuestas alcanzaba así su punto culminante. Cuando se agudizaron las divergencias en el interior del partido húngaro y con los primeros movimientos espontáneos de los obreros más radicales en Hungría, el influjo de las ideas teóricas correspondientes se reforzó también en mi pensamiento aunque no llegó a adquirir la superioridad sobre todas las demás, y a pesar de que la crítica de Lenin había sacudido con fuerza mis ideas acerca de la «acción de marzo».

En este período de transición y de crisis interior surgió *Historia y conciencia de clase*, que redacté en 1922. Consistía, en parte, en reelaboraciones de textos anteriores: a los escritos de 1918 se añadió el ensayo acerca de la «Conciencia de clase» (de 1920). Los dos estudios acerca de Rosa Luxemburgo, así como «Legalidad e ilegalidad» se incluyeron sin modificaciones sustanciales. Totalmente nuevos son solamente los dos ensayos más importantes e indudablemente de mayor envergadura: «La cosificación y la conciencia del proletariado» y el estudio sobre las cuestiones organizativas (para este último, el ensayo «Cuestiones organizativas de la iniciativa revolucionaria», escrito inmediatamente después de la «acción de marzo» y publicado en la revista *Die Internationale* en 1921, me sirvió como estudio preparatorio). Por consiguiente, desde el punto de vista literario, *Historia y conciencia de clase* representa la conclusión y la síntesis de aquel período de mi evolución que se inició en los últimos años de a guerra. Conclusión que ciertamente ya contenía en sí, por lo menos en parte, los primeros síntomas de un estado de transición hacia una mayor claridad, aunque esas tendencias no lograran desplegarse de modo efectivo.

Esta lucha entre orientaciones opuestas, a propósito de las cuales no siempre se puede hablar de una victoria o de una derrota, hace más difícil hoy la tarea de evaluar y caracterizar de forma unitaria el libro. Pero se puede tratar por lo menos de poner de relieve sus motivos dominantes. Hay que observar ante todo que —en discordancia total con las intenciones subjetivas del autor—, *Historia y conciencia de clase* representa objetivamente una tendencia en la historia del marxismo, tendencia que, a pesar de diferenciaciones notables en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, va dirigida contra los fundamentos de la ontología del marxismo. Pienso en aquella inclinación a interpretar el marxismo exclusivamente como teoría de la sociedad, como

14 *filosofía de lo social, y a ignorar o rechazar su posición con respecto a la naturaleza. Ya en los años anteriores a la primera guerra mundial, esta tendencia estaba representada por marxistas de orientaciones diversas como Max Adler y Lunacharski; en nuestros días se le encuentra —probablemente no sin una cierta influencia de Historia y conciencia de clase— sobre todo en el existencialismo francés y en su ámbito ideológico circundante. Sobre este problema, mi libro asume una posición muy decidida: en varios pasajes se afirma que la naturaleza es una categoría social, y la concepción global del libro está orientada en el sentido de que sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella es filosóficamente importante. Ya los nombres de los defensores de esta tendencia indican que no se trata de una verdadera corriente; yo mismo conocía entonces a Lunacharski sólo de nombre y siempre he rechazado a Max Adler por kantiano y socialdemócrata. Pero, si se mira más de cerca, se descubren algunos rasgos comunes. Es evidente, por un lado, que esta concepción materialista de la naturaleza conlleva una separación realmente radical entre la concepción del mundo burguesa y la socialista; sustraerse a esta problemática significa atenuar los contrastes filosóficos y, por ejemplo, impedir una elaboración decidida del concepto materialista de la praxis; por el otro, esta aparente superioridad de las categorías sociales repercute desfavorablemente sobre sus funciones cognitivas auténticas; también su carácter peculiar, específicamente marxista, resulta atenuado y a menudo se disminuye inconscientemente su superación real del pensamiento burgués.*

En esta crítica, me limito naturalmente a Historia y conciencia de clase, pero con eso no quiero, en modo alguno, sostener que esta divergencia con respecto al marxismo en otros autores de actitud análoga haya sido menos determinante. En mi libro repercute inmediatamente, introduciendo confusiones decisivas, sobre la concepción de la propia economía que, en relación con el método, hubiera podido representar aquí el punto central. Es cierto que se intenta hacer inteligibles todos los fenómenos ideológicos a partir de su base económica; sin embargo, el ámbito de la economía queda reducido, ya que se le sustrae su categoría marxista fundamental: el trabajo como mediador del intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza. Pero esta es la consecuencia obvia de una actitud metodológica semejante. De ello se sigue que también se disuelven los más importantes y verdaderos pilares de la visión marxista del mundo, y el intento de sacar las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo con extremo radicalismo sigue necesariamente sin una auténtica fundamentación económica. Sobra decir que también se disuelve aquella interacción que subsiste entre el trabajo considerado en sentido auténticamente materialista y la evolución de los hombres que trabajan. La gran idea de Marx, según la cual «la producción por la producción no significa otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas y por ende el desarrollo de la ri-

queza de la naturaleza humana como fin en sí», se encuentra fuera del ámbito que Historia y conciencia de clase se propone considerar. La explotación capitalista pierde este aspecto objetivamente revolucionario y no se comprende el hecho de que «este desarrollo de las facultades del género hombre, aunque se logre sobre todo a expensas de la mayoría de los individuos y de ciertas clases de hombres, acaba por romper este antagonismo y por coincidir con el desarrollo del individuo, de modo que un grado más alto de evolución de la individualidad sólo se alcanza al precio de un proceso histórico en el cual los individuos son sacrificados» (Teorías sobre la plusvalía). De este modo, la presentación tanto de las contradicciones del capitalismo como del revolucionamiento del proletariado reciben involuntariamente el acento de un subjetivismo dominante.

Se reduce así y se deforma también el concepto de praxis, que es fundamental para este libro. También en relación con este problema quise partir de Marx y traté de liberar sus conceptos de todas las deformaciones burguesas tardías, para hacerlos aptos a las necesidades del gran salto revolucionario en el presente. Ante todo, en aquel tiempo no me cabía la menor duda de que era necesario superar de forma radical el carácter meramente contemplativo del pensamiento burgués. Por consiguiente, la concepción de la praxis revolucionaria de este libro es algo excesiva, lo que estaba de acuerdo con el utopismo mesiánico del comunismo de izquierda de entonces, pero no con la auténtica teoría de Marx. Desde el punto de vista de aquel período histórico, es comprensible que, en la lucha contra las concepciones burguesas y oportunistas en el interior del movimiento obrero —que exaltaba un conocimiento aislado de la praxis, presuntamente objetivo pero separado efectivamente de cualquier praxis— es comprensible que mi polémica (justificada en gran medida) se dirigiera contra la exaltación y la sobrestimación de la contemplación. La crítica de Marx a Feuerbach reforzó aún más esta actitud mía. Sólo que no tuve en cuenta que sin una base en la praxis real, en el trabajo como su forma originaria y su modelo, la exaltación del concepto de praxis se convierte necesariamente en la exaltación de una contemplación idealista.

Así quise distinguir de cualquier «tanteo de opiniones» empirista (desde luego, esta expresión no estaba de moda entonces) la justa y auténtica conciencia de clase del proletariado, confiriéndole una irrefutable objetividad práctica. Pero no me fue posible llegar solo a la formulación de una conciencia de clase «otorgada». Yo tenía en mente lo que Lenin afirma en ¡Qué hacer? cuando dice que, a diferencia de la conciencia tradeunionista que surge espontáneamente, la conciencia de clase socialista es introducida «desde fuera», «es decir, fuera de la lucha económica, de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos» (Lenin: Obras completas, ed. Política, La Habana 1963, tomo V, p. 391). Así pues, lo que para mí era una intención subjetiva, para Lenin era el resultado del análisis auténticamente marxista de un mo-

16 *vimiento práctico en el conjunto de la sociedad; y en mi exposición se convirtió en un resultado puramente espiritual, es decir, en algo esencialmente contemplativo. La conversión de la conciencia «otorgada» en praxis revolucionaria aparece aquí —objetivamente— como un puro milagro.*

El hecho de que una intención —correcta, en sí misma— llegara a convertirse en su opuesto es una consecuencia de la concepción abstractamente idealista, ya recordada, de la praxis misma. Lo prueba la polémica —una vez más, no totalmente injustificada— con Engels, que ve en el experimento y en la industria los casos típicos en que la praxis se demuestra como criterio de la teoría. Desde entonces comprendí, como base teórica de la imperfección de la tesis engelsiana, que en el trascurso de su desarrollo (y sin que se modifique su estructura fundamental) el terreno de la praxis se hace cada vez más amplio, más complejo y más mediato que en el simple trabajo, de modo que el simple acto de producir el objeto puede convertirse en la base para la realización inmediatamente correcta de un supuesto teórico, y en esta medida puede valer como criterio para determinar si es justo o falso. Pero no por eso la tarea que Engels le asigna aquí a la praxis inmediata, o sea, la de poner fin a la teoría kantiana de la «cosa en sí inaprehensible», puede considerarse cumplida. Efectivamente, puede suceder que el trabajo no pase de ser una simple manipulación, pasando por alto, espontánea o conscientemente, la solución del problema del en sí, o bien ignorándolo totalmente o en parte. La historia nos muestra casos en que una acción prácticamente correcta tiene como base teorías totalmente falsas, que no contienen una aprehensión del en sí en el sentido de Engels. Además, la propia teoría kantiana no niega en modo alguno el valor cognoscitivo ni la objetividad de los experimentos de este tipo, sólo que los relega al ámbito de los simples fenómenos, mientras que el en sí sigue siendo incognoscible. Y el neopositivismo actual pretende apartar de la ciencia todos los problemas de realidad (del en sí), rechazándolos como «no científicos», a pesar de que reconoce todos los resultados de la tecnología y de la ciencia natural. Para que la praxis pueda ejercer aquella función que Engels justamente requería de ella, tiene que elevarse —sin dejar de ser praxis y transformándose incluso en una praxis más amplia— por encima de esta inmediatez.

Mis perplejidades de entonces ante la solución engelsiana no carecían, pues, de fundamento. Tanto más falsa era, sin embargo, mi argumentación. Era totalmente incorrecto afirmar que «precisamente el experimento implica un comportamiento contemplativo por excelencia». Mi propia descripción refuta esta argumentación. La creación de una condición en la cual las fuerzas naturales por investigar puedan actuar, sin que interfieran en ellas los momentos frenantes del mundo objetivo y los errores de observación del sujeto, es una posición teleológica —al igual que el trabajo mismo—, naturalmente de un tipo particular, y por tanto es también praxis. Igualmente incorrecto es negar la praxis en la

industria y ver en ella «en sentido histórico dialéctico, sólo el objeto y no el sujeto de las leyes sociales». Lo que en esta frase es —parcialmente, muy parcialmente— exacto, sólo concierne a la totalidad económica de la producción capitalista; y no contradice la afirmación de que, además, de ser la síntesis de actos de trabajo teleológicos, todo acto de producción industrial es al propio tiempo, y precisamente en esta síntesis, un acto teleológico y, por consiguiente, práctico. Estos errores filosóficos tienen como resultado que, al analizar los fenómenos económicos, Historia y conciencia de clase no busca su punto de partida en el trabajo, sino sólo en las estructuras más complejas de la economía mercantil avanzada. De modo que, ya de entrada, se priva de perspectivas el enfoque filosófico, de problemas decisivos como el de la relación entre la teoría y la praxis, entre el sujeto y el objeto. En estas premisas sumamente problemáticas y en otras análogas se puede ver la herencia hegeliana no elaborada coherentemente en sentido materialista y, por consiguiente, no superada, en un doble sentido. Recuerdo una vez más un problema central y de principio. Historia y conciencia de clase tiene sin duda el mérito de haber devuelto a la categoría de la totalidad, categoría que la apariencia «científica» del oportunismo socialdemócrata había dejado caer en el olvido, aquel lugar metodológicamente central que siempre ha tenido en las obras de Marx. Yo ignoraba en aquella época que en Lenin actuaran tendencias análogas. (Los fragmentos filosóficos se publicaron nueve años después de Historia y conciencia de clase.) Pero también en este problema Lenin renovaba efectivamente el método de Marx, mientras que yo incurría en un exceso (hegeliano) pues contraponía la importancia metodológica de la totalidad a la prioridad de la esfera económica. «Lo que distingue de modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.» El carácter paradójico de esta metodología aumenta aún más porque se ve en la totalidad el vehículo categorial del principio revolucionario en la ciencia: «El dominio de la categoría de la totalidad es el vehículo del principio revolucionario en la ciencia» (Historia y conciencia de clase). Sin duda alguna, estas paradojas metodológicas han desarrollado un papel no insignificante y en muchos aspectos incluso progresivo en la acción ejercida por Historia y conciencia de clase. El recurso a la dialéctica hegeliana representa un duro golpe contra la tradición revisionista; ya Bernstein pretendía suprimir del marxismo todo lo que recordaba la dialéctica hegeliana. Y nada les es más ajeno a sus adversarios teóricos, y sobre todo a Kautsky, que la defensa de esta tradición. Para un retorno revolucionario al marxismo, renovar las tradiciones hegelianas del marxismo era, pues, un deber obvio. Historia y conciencia de clase representa un intento, tal vez el más radical en aquella época, de actualizar el aspecto revolucionario de Marx a través de la renovación y el desarrollo de la dialéctica hegeliana y de su método. Esta empresa era tanto más oportuna por cuanto que, al propio tiempo, en la filosofía

18 *burguesa se hacían sentir, con fuerza cada vez mayor, corrientes que trataban de renovar a Hegel. Desde luego, estas corrientes nunca han dado un relieve fundamental a la ruptura filosófica de Hegel con Kant y, por otro lado, trataban —bajo el influjo de Dilthey— de echar un puente, en la teoría, entre la dialéctica hegeliana y el irracionalismo moderno. Poco después de la publicación de Historia y conciencia de clase, Kroner identificaba a Hegel como el máximo irracionalista de todos los tiempos y en la sucesiva exposición de Löwith se hace de Marx y de Kierkegaard fenómenos paralelos, surgidos los dos de la disolución del hegelianismo. El contraste con respecto a todas estas corrientes muestra cuán actual era el enfoque de Historia y conciencia de clase. Desde el punto de vista de la ideología del movimiento obrero radical, era actual también porque estaba presente en él aquel papel de mediación que Feuerbach desempeñó entre Hegel y Marx, y que Plejanov y otros subestimaron tanto. La idea de la vinculación directa entre Marx y Hegel la expresé de forma explícita sólo unos años más tarde, en el ensayo sobre Moisés Hess, mucho antes de la publicación de los estudios filosóficos de Lenin; pero, en realidad, esta misma idea ya constituía la base de muchas discusiones de Historia y conciencia de clase.*

En este recorrido a grandes pasos, necesariamente sumario, es imposible una crítica concreta de las consideraciones particulares de este libro e indicar, por ejemplo, en qué punto la interpretación de Hegel es progresiva y dónde provoca confusiones. Si es buen crítico, el lector actual encontrará seguramente varios ejemplos de los dos casos. Sin embargo, en relación con la influencia que ejerció en aquel tiempo, y también con una eventual actualidad suya en el presente, hay un problema cuya importancia es determinante y va más allá de todas las consideraciones menores: se trata del problema de la enajenación que yo trato aquí, por primera vez después de Marx, como una cuestión fundamental de la crítica revolucionaria al capitalismo, al identificar sus raíces histórico-teóricas y metodológicas en la dialéctica hegeliana. Desde luego, este problema ya estaba en el ambiente. Unos años más tarde, gracias a Ser y tiempo de Heidegger, llegó a ser el eje de los debates filosóficos y lo sigue siendo hoy, sobre todo por la influencia de Sartre, de su escuela y sus opositores. La cuestión filosófica que Lucien Goldmann plantea cuando ve en algunos puntos de la obra de Heidegger una réplica a mi libro —que, por supuesto, no cita— podemos pasarla por alto aquí. Afirmer que el problema ya estaba en el ambiente es más que suficiente, sobre todo si se analizan minuciosamente —cosa que es imposible hacer aquí— las razones que habían llevado a esta situación para aclarar su desarrollo ulterior, es decir, la mezcla de ideas marxistas y existencialistas sobre todo en Francia inmediatamente después de la segunda guerra mundial. Prioridad, «influencias», etc., no tienen mucho interés en este sentido. Lo importante es que la enajenación del hombre como problema fundamental del tiempo en que vivimos fue reconocida y admitida

tanto por pensadores burgueses como proletarios, de orientación sociopolítica de derecha o de izquierda. Por consiguiente, Historia y conciencia de clase ejerció una profunda influencia entre los jóvenes intelectuales; conozco a muchos buenos comunistas que se adhirieron al movimiento precisamente por esta vía. No cabe duda de que el hecho de que fuera un comunista el que planteara este problema hegeliano marxista contribuyó en gran medida a hacer que el influjo ejercido por este libro rebasara con mucho los límites del partido.

En cuanto al enjunque del problema mismo, hoy no es difícil ver que se mueve puramente en el espíritu de Hegel. Ante todo, su último fundamento filosófico lo constituye el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Ciertamente, en Hegel surgió por motivos lógico-filosóficos, ya que el logro del máximo grado del espíritu absoluto en la filosofía, con la desaparición de la enajenación, con el retorno de la autoconciencia a sí misma realiza el sujeto-objeto idéntico. En Historia y conciencia de clase, en cambio, este proceso debe ser histórico-social, culminando en el hecho de que el proletariado —en su conciencia de clase— alcanza este grado transformándose en sujeto-objeto idéntico de la historia. De este modo, efectivamente, Hegel resulta puesto nuevamente de pie; diríase que la construcción lógico-metafísica de la Fenomenología del espíritu ha encontrado en el ser y en la conciencia del proletariado una auténtica realización en el terreno ontológico, lo que a su vez da una fundamentación filosófica a la tendencia histórica del proletariado: la de echar las bases de la sociedad sin clases a través de su revolución, la de cerrar la «pre-historia» de la humanidad. Pero, en realidad, ¿el sujeto-objeto idéntico es algo más que una construcción puramente metafísica? A través de un autoconocimiento semejante —por muy justo que pueda ser y aun admitiendo que esté basado en el conocimiento del mundo social— es decir, en un autoconocimiento tan perfecto ¿puede efectivamente realizarse un sujeto-idéntico? Es suficiente formular con precisión esta pregunta para ver que la respuesta ha de ser negativa. El contenido del conocimiento puede retro-referirse al sujeto cognoscitivo, pero no por eso el acto del conocimiento pierde su carácter enajenado. En la Fenomenología del espíritu, Hegel rechazó justamente la realización místico-irracionalista del sujeto-objeto idéntico, la «intuición intelectual» de Schelling, y planteó la instancia de una solución filosóficamente racional del problema. Su sano sentido de la realidad hizo que su instancia no pasara de ser una instancia; es cierto que su construcción general del mundo culmina en la perspectiva de su realización, pero nunca muestra de modo concreto, en su sistema, de qué forma pueda satisfacerse esta instancia. El proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia de la humanidad no es, pues, una realización materialista capaz de superar las construcciones intelectuales idealistas: se trata más bien de un hegelianismo más hegeliano que Hegel, de una construcción que se propone objetivamente superar a su propio maestro en la audacia

con qué eleva su pensamiento por encima de cualquier realidad. Esta prudencia de Hegel tiene su base intelectual en la audacia de su concepción fundamental. Hegel es el primero en enfocar el problema de la enajenación como problema fundamental de la posición del hombre en el mundo y con respecto a él. Pero la enajenación es para él, al propio tiempo, con el término de alienación (Entäußerung) la posición de cualquier objetividad. Si se la concibe coherentemente, la enajenación se identifica así con la objetividad. En la medida en que supera la enajenación, el sujeto-objeto idéntico debe superar al propio tiempo la objetividad. Pero puesto que el objeto, la cosa, existe para Hegel solo como alienación de la autoconciencia, su reasunción en el sujeto representaría el fin de la realidad objetiva y, por ende, de la realidad en general. Ahora bien, Historia y conciencia de clase se alinea con Hegel en el sentido de que también en este libro la enajenación está situada en el mismo plano que la objetivación (para usar la terminología de los Manuscritos económico filosóficos de Marx). Este fundamental y burdo error contribuyó ciertamente al éxito de Historia y conciencia de clase. Como ya dijimos, desenmascarar la enajenación era un problema que se estaba discutiendo y que poco después se convirtió en una cuestión central de la crítica de la civilización, que estudiaba la condición del hombre en el capitalismo del presente. Para la crítica filosófico-burguesa —baste pensar en Heidegger— era absolutamente obvio sublimar la crítica social en una crítica puramente filosófica, hacer de la enajenación en su esencia social una eterna «condición humana», para usar un término que se puso de moda más tarde. Es evidente que este modo de presentar las cosas en Historia y conciencia de clase favoreció actitudes de este tipo, a pesar de que yo me propusiera precisamente lo contrario. La enajenación identificada con la objetivación era entendida sí como una categoría social —el socialismo hubiera debido superarla—, pero el hecho de que en las sociedades clasistas fuese insuperable y sobre todo su fundamentación filosófica hacían que se le identificara con la «condición humana».

Tal fue la consecuencia de esa errónea identificación entre conceptos fundamentales opuestos, errónea identificación en la que debemos insistir. En realidad, la objetivación es efectivamente una forma insuperable de expresión en la vida social de los hombres. Si se considera todo lo que es objeto de la praxis, y por ende el propio trabajo sobre todo, es una objetivación, que cualquier forma de expresión humana, y por consiguiente también la lengua. Los pensamientos, los sentimientos humanos, son objetivados, etc., entonces es evidente que estamos frente a una forma universalmente humana de las relaciones de los hombres entre sí. Como tal, la objetivación carece de un índice de valor; lo verdadero es una objetivación al mismo título que lo falso, la liberación no menos que la subyugación. Sólo cuando las formas objetivadas en la sociedad reciben funciones que ponen la esencia del hombre en conflicto con su ser, subyugando, deformando y lace-

rando la esencia humana a través del ser social, sólo entonces surge la relación objetivamente social de la enajenación y, como necesaria consecuencia, la enajenación interna con todos sus aspectos subjetivos. En Historia y conciencia de clase no reconoció esta dualidad. De ahí su concepción histórico-filosófica fundamental falsa y deformada. (Notemos de paso que también el fenómeno de la cosificación, afín pero no idéntico, ni social ni conceptualmente, al de la enajenación es usado en el libro como sinónimo de ésta.)

No es posible agotar en pocas líneas esta crítica a los conceptos fundamentales. Pero aun si nos limitamos estrictamente a las cuestiones centrales, hay que recordar brevemente la negación del carácter de reflexión en el conocimiento. Esta negación tenía dos motivos. El primero era la profunda aversión por el fatalismo mecanicista que actúa habitualmente en el interior de aquel materialismo mecanicista contra el cual protestaba apasionadamente —una vez más, no sin justificación— mi utopismo mesiánico de entonces, el predominio de la praxis en mi pensamiento. El segundo motivo surgía a su vez de no haber reconocido que la praxis se origina y radica en el trabajo. El trabajo más primitivo, el propio acto de recoger piedras por parte del hombre primitivo, presupone una correcta reflexión de la realidad que está directamente en discusión. De hecho, ninguna posición teleológica puede lograrse con éxito sin una imagen reflejada inmediata, por muy primitiva que sea, de la realidad que tiene prácticamente como objetivo. La praxis puede satisfacer la teoría y ser su criterio sólo porque en su base se encuentra, ontológicamente, como presupuesto real de cualquier posición teleológica real, un reflejo de la realidad que se considera correcto. No vale la pena examinar aquí más de cerca los detalles de la polémica que surgió acerca de este asunto, la legitimidad de un rechazo del carácter fotográfico en las teorías corrientes del reflejo.

No creo que el haber hablado aquí exclusivamente de los aspectos negativos de Historia y conciencia de clase esté en contradicción con mi convicción de que, en su tiempo y a su modo, la obra haya tenido alguna importancia. El hecho de que todos los errores enumerados aquí tengan su origen, no tanto en la persona del autor sino más bien en las grandes tendencias, a menudo intrínsecamente falsas, de aquel período confiere a este libro un cierto carácter representativo. En aquel tiempo, un momento poderoso, histórico-universal, de transición trataba de llegar a su expresión teórica. Y cuando una teoría lleva a su expresión, si no precisamente la esencia objetiva de una crisis, por lo menos una típica posición con respecto a sus problemas de fondo, puede históricamente adquirir un cierto significado. Hoy yo creo que este es el caso de Historia y conciencia de clase.

La presente exposición no significa en absoluto que todas las ideas expresadas en este libro sean erróneas necesariamente y sin excepciones. No, por supuesto. Las propias observaciones que sirven de introducción al primer ensayo dan una definición de la

22 ortodoxia del marxismo que, según mis convicciones actuales, no sólo es objetivamente correcta, sino que puede tener aún hoy, en vísperas de un renacimiento del marxismo, un significado de notable actualidad. Pienso en consideraciones como la que sigue: «Porque si se supusiera, aun sin admitirlo, que la investigación contemporánea hubiera demostrado la inexactitud "de hecho" de algunas de las afirmaciones de Marx, un marxista ortodoxo serio podrá reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa, por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un "acto de fe" en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro "sagrado". La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario y exclusivamente, al "método". Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método sólo puede desarrollarse, perfeccionarse y profundizarse en el sentido que le dieron sus fundadores; porque todas las tentativas de superarlo o de "mejorarlo" tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto que hacerlo superficial, banal, ecléctico.» Y sin sentirme excesivamente inmodesto creo que se puedan encontrar en este libro muchas otras ideas justas. Sólo recuerdo la inclusión de las obras juveniles de Marx en el marco global de su concepción del mundo, mientras que los marxistas de entonces, en general, sólo veían en ellas documentos históricos de su evolución personal. Unas décadas más tarde esta relación se invirtió y muchas veces se presentó al joven Marx como al verdadero filósofo, pasando por alto sus obras maduras; de esto no es responsable Historia y conciencia de clase, puesto que en él la visión que Marx tenía del mundo está tratada —con razón o sin ella— como sustancialmente unitaria.

Tampoco se puede negar la presencia de muchos pasajes que ofrecen pretexto para una presentación de las categorías dialécticas en su movimiento y en su objetividad real y ontológica, y remiten así una ontología auténticamente materialista del ser social. Por ejemplo, la categoría de la mediación es presentada en estos términos: «La categoría de la mediación como palanca metodológica para la superación de la simple inmediatez de la experiencia no es, pues, algo que fuera importado del exterior (subjétivamente) a los objetos, no es un juicio de valor o un deber ser, que se opondría a su ser, es la manifestación de su propia estructura auténtica y objetiva». O bien, en estrecha vinculación conceptual con este punto, la relación entre la génesis y la historia: «Génesis e historia no pueden coincidir o, para hablar más exactamente, ser momentos del mismo proceso, salvo si, por una parte, todas las categorías en las cuales se edifica la existencia humana aparecen como determinaciones de esa misma existencia (y no solamente de su comprensión posible) y, por la otra, su sucesión, su unión y su conexión se muestran como momentos del

proceso histórico mismo, como características estructurales del presente. Sucesión y unión internas de las categorías no constituyen, pues, ni una serie puramente lógica ni un orden según la factibilidad puramente histórica» (Historia y conciencia de clase). Esta idea desemboca consecuentemente en una cita extraída de la famosa consideración metodológica de Marx por los años cincuenta. Pasajes análogos, que anticipan una explicitación, materialista-dialéctica y una renovación de Marx, no son raros en el libro.

El hecho de que yo haya insistido aquí en la crítica sobre los aspectos erróneos tiene únicamente motivos prácticos. El que Historia y conciencia de clase haya suscitado y siga suscitando aun hoy una fuerte impresión en muchos lectores es un hecho cierto. En este caso, si ejercieran su influencia las ideas corrientes no habría nada que objetar, y entonces mi actitud de autor carecería totalmente de importancia con relación a él. Pero yo sé que, en virtud del desarrollo social y de las actitudes teóricas producidas por él, lo que hoy considero como teóricamente falso representa a menudo uno de los momentos de influencia más eficaces. Por consiguiente, al volver a publicar este libro después de cuarenta años, me veo obligado a hacer estas observaciones, a referirme en primer lugar a las tendencias negativas del libro, y a poner al lector en guardia ante decisiones erróneas que, si entonces eran quizás difíciles de evitar, hoy ya no lo son.

Ya hice notar que Historia y conciencia de clase, era, en cierto sentido, la síntesis y la conclusión de aquel período de mi evolución que se había iniciado en 1918-1919. Los años posteriores lo demostraron con claridad. En primer lugar, el utopismo mesiánico de ese período fue perdiendo progresivamente su terreno (aparentemente) real. En 1924 murió Lenin. Las luchas de partido después de su muerte se concentraron en medida creciente sobre el problema de la posibilidad del socialismo en un solo país. Desde luego, sobre esta posibilidad, como posibilidad teórica y abstracta, el propio Lenin se había pronunciado varias veces. Sin embargo, la perspectiva aparentemente cercana de una revolución mundial subrayaba entonces su carácter abstracto y meramente teórico. Ya la discusión se vertía sobre una posibilidad real y concreta, como lo demostró el hecho de que en aquellos años ya no se pudo contar con una perspectiva próxima de revolución mundial (perspectiva que sólo volvió a asomar, temporalmente, a raíz de la crisis económica de 1929). Además, la III Internacional había justamente interpretado la condición del mundo capitalista como una condición de «relativa estabilización». Estos hechos me hicieron sentir la necesidad de una nueva orientación teórica. Y el inicio de un viraje decisivo se vio claramente cuando, en las discusiones rusas de partido, me encontré del lado de Stalin, del lado de la afirmación del socialismo en un solo país.

Pero este viraje, en el fondo, estaba determinado de un modo directo por la experiencia de trabajo en el partido húngaro. La política correcta de la fracción de Landler empezó a dar sus frutos. El partido, que trabajaba en una estrecha ilegalidad, tuvo un

24 *in*flujo cada vez mayor sobre el ala izquierda de la socialdemocracia, de modo que en 1924-1925 se hizo posible su escisión y la fundación de un partido obrero radical, orientado en el sentido de la legalidad. Este último, dirigido ilegalmente por comunistas, se propuso como tarea estratégica la instauración de la democracia en Hungría, tarea que culminaba con la petición de la república, mientras que el partido comunista ilegal mismo se atenía a la vieja consigna estratégica de la dictadura del proletariado. En aquel tiempo yo estaba de acuerdo, en el plano táctico, con esta decisión; pero quedaba sin resolver una serie de problemas relacionados con la justificación teórica de la situación que se había venido creando.

Estas ideas comenzaron a minar los fundamentos espirituales del periodo entre 1917 y 1924. Se añadió el hecho de que la disminución del ritmo de la revolución mundial, que se había vuelto tan evidente, impulsaba necesariamente a buscar la cooperación con aquellos elementos sociales que estaban orientados de alguna manera hacia la izquierda, contra la reacción que se aproximaba y se reforzaba. Para un partido obrero legal y radical de izquierda en la Hungría de Horthy, esto era algo totalmente obvio. Pero también el movimiento internacional mostraba tendencias en este sentido. Ya en 1922 se verificaba la marcha sobre Roma y en los años posteriores Alemania reforzó el nacionalsocialismo y llegó a una creciente concentración de todas las fuerzas reaccionarias. Así, los problemas del frente unitario y del frente popular pasaron necesariamente a un primer plano y fueron discutidos a fondo, tanto desde el punto de vista teórico como estratégico y táctico. A este respecto muy pocas veces se podía esperar alguna orientación de la III Internacional, cada día más fuertemente influida por Stalin. Ésta osciló tácticamente entre derecha e izquierda, alternativamente. El propio Stalin intervino en el plano técnico, con resultados fatales, cuando definió, aproximadamente en 1928, a los socialdemócratas como «hermanos gemelos» de los fascistas. Se le cerraba así la puerta a cualquier frente unitario de las izquierdas. Aunque yo estaba del lado de Stalin en cuanto a la cuestión rusa central, esta actitud suya me chocó profundamente y contribuyó a alejarme gradualmente de las tendencias de extrema izquierda, no menos que la adhesión al trotskismo —hacia el cual asumí siempre una actitud de rechazo— por parte de la mayoría de las agrupaciones de izquierda dentro de los partidos europeos. Cuando por ejemplo, en relación con Alemania de cuya política me ocupaba especialmente, me encontré en oposición con Ruth Fischer y Masslow, esto no implicaba ciertamente ninguna actitud de simpatía para Brandler y Thalheimer. En aquel tiempo, yo buscaba un «auténtico» programa de izquierda, que hubiera debido contraponer un tertium, por ejemplo en Alemania, a estos contrastes para llegar a una efectiva clarificación y a una toma de conciencia político-teórica. Pero, en ese periodo de transición, el sueño de esta solución teórico-política de las contradicciones no pasó de ser un sueño. Nunca logré encontrar una salida

satisfactoria, aunque fuera para mí solo y por esta razón no me presenté nunca en ese período, ni en el terreno práctico ni en el teórico, en la escena internacional.

Muy distinta era la situación en el movimiento húngaro. Landler moría en 1928 y en 1929 el partido preparaba su segundo congreso. Se me confió la tarea de redactar el proyecto de las tesis políticas del congreso. Esto me obligó a afrontar mi viejo problema a propósito de la cuestión húngara: ¿Puede un partido proponerse al mismo tiempo dos objetivos estratégicos distintos (en el plano legal, la república; en el ilegal, la república de los concejos)? O bien, desde otro punto de vista, ¿puede una actitud con respecto a la forma del estado ser el contenido de una finalidad meramente táctica (considerando así la perspectiva del movimiento comunista ilegal como el objetivo auténtico, y la del partido legal como una mera medida táctica)? Un análisis minucioso de la situación socioeconómica de Hungría me convenció de que Landler, en su momento, con la consigna estratégica de la república, había instintivamente tocado la cuestión central de una justa perspectiva revolucionaria para Hungría: aun en el caso de una crisis del régimen de Horthy, tan profunda como para producir las condiciones objetivas de un vuelco radical, no hubiera sido posible en Hungría un tránsito directo a la república de los concejos. La consigna legal de la república debía, pues, ser concretizada en el sentido definido por Lenin en 1905, el de una dictadura democrática de los obreros y campesinos. Hoy para nosotros es más difícil entender cuán paradójica sonara entonces parecida consigna. Aunque el sexto congreso de la III Internacional había mencionado esta posibilidad como tal, se pensaba en general que, puesto que Hungría ya había sido en 1919 una república de concejos, este paso atrás sería históricamente imposible. No es este el lugar para detenernos sobre estas divergencias de opiniones, tanto más que el texto de esas tesis, por muy capaces que fueran de llevar a un viraje en relación con toda mi evolución sucesiva, ya no puede considerarse hoy como un documento teóricamente importante. Además, mi exposición era insuficiente, tanto en principio como desde el punto de vista de la concreción, porque para hacer aceptable su contenido principal yo había atenuado numerosos aspectos particulares presentándolos de un modo demasiado genérico. Pero aun así la cosa provocó escándalo en el interior del partido húngaro; el grupo de Kun vio en esas tesis el más puro oportunismo, y el apoyo de mi fracción fue bastante tibio. Sucedió así que cuando me enteré, de buena fuente, de que Bela Kun se disponía a hacerme expulsar del partido como «liquidador», yo que conocía muy bien la influencia de Kun en la Internacional renuncié a la lucha e hice pública una «autocrítica». Desde luego, seguía convencido de que mi punto de vista era correcto, pero sabía también —por ejemplo, por la suerte tocada a Karl Korsch— que la expulsión del partido representaba entonces la imposibilidad de participar activamente en la lucha contra el fascismo que se acercaba. Y redacté esa «autocrítica» para «pagar mi entrada» en

26 *una actividad de este tipo, ya que en tales circunstancias no quería ni podía trabajar en el movimiento húngaro.*

Cuan poco se tratara de una autocrítica efectiva lo demuestra el hecho de que el viraje en la actitud fundamental que se encontraba en la base de las tesis, aun sin haber recibido una expresión aun sólo aproximadamente adecuada, constituyó a partir de ese momento el hilo conductor de mi actividad sucesiva, tanto práctica como teórica. Obviamente, desarrollar, por muy concisamente que sea, este punto sería salirse del ámbito de estas consideraciones. Como prueba de que no se trata de fantasías subjetivas del autor, sino de hechos objetivos, quiero citar algunas observaciones de Josef Révai (de 1950), que conciernen precisamente a las tesis de Blum, y en las cuales Révai, como guía ideológica del partido, presenta mis concepciones literarias de entonces como consecuencias directas de esas tesis: «Los que conocen la historia del movimiento comunista húngaro saben que las opiniones literarias sostenidas por el compañero Lukács desde 1945 hasta 1949 se encuentran estrechamente vinculadas con anteriores opiniones políticas, que sostuvo con respecto al desarrollo político en Hungría y a la estrategia del partido comunista a fines de los años veinte» (Josef Révai: Literarische Studien, Berlín, 1956, p. 235). Este problema tiene otro aspecto, para mí todavía más importante, que le da a este viraje una fisonomía totalmente clara. El lector de estos escritos habrá comprendido que fueron también motivos éticos los que me decidieron a adherirme activamente al movimiento comunista. Cuando lo hice, no sospechaba siquiera que con esto me convertiría en hombre político por una década. Las circunstancias lo decidieron así. Cuando en febrero de 1949 el Comité Central del partido fue detenido, consideré que era mi deber asumir el puesto que se ofrecía en el comité sustitutivo semi-legal. Se sucedieron en una continuidad dramática el Comisario del Pueblo para la Instrucción en la República de los Concejos y el Comisariado político en el Ejército Rojo, el trabajo ilegal en Budapest, la lucha de fracción en Viena, etc. Me encontré así de nuevo ante una alternativa real. La decisión vino entonces de mi propia autocrítica, privada e interior; si tenía tan manifiestamente razón como la tenía, y sin embargo me veía obligado a sufrir una derrota tan clamorosa, entonces mis capacidades práctico-políticas debían ser muy problemáticas. Por consiguiente, renuncié de buena fe a la carrera política para volver a dedicarme a la actividad teórica. De esta decisión no me arrepentí nunca. (Sólo en 1956 tuve que asumir un cargo ministerial. Pero antes de aceptarlo declaré que lo cubriría por un período de transición, el período de la crisis más aguda; en cuanto la situación se consolidara, me volvería a retirar inmediatamente de la escena.)

En lo que concierne al análisis de mi actividad propiamente teórica, después de Historia y conciencia de clase salté una media década y sólo ahora puedo volver a examinar un poco más de cerca estos escritos. Esta desviación con respecto a la cronología está justificada por el hecho de que el contenido teórico de las tesis

de Blum, naturalmente sin que yo haya tenido la más mínima sospecha de ello, representó el secreto terminus ad quem de mi evolución. A partir del momento en que logré superar decididamente —en relación a una cuestión concreta e importante, en la que confluían decisiones y problemas muy diversos— el obstáculo constituido por aquella oposición dualista que caracterizaba mi pensamiento desde los últimos años de guerra, se puede dar por terminado mi período de aprendizaje del marxismo. Esta evolución, cuya conclusión son precisamente las tesis de Blum, debe considerarse ahora sobre la base de mi producción teórica de entonces. Yo creo que esto resulta más fácil ahora que hemos fijado con claridad la meta a la que llevó este camino, sobre todo si se tiene en cuenta que en ese período dediqué todas mis energías a las tareas prácticas del movimiento húngaro, y mi producción teórica se limitó a simples trabajos ocasionales.

El primero, y por extensión el más importante, de estos trabajos, el intento de trazar un retrato intelectual de Lenin, es a la letra, un escrito ocasional. Inmediatamente después de la muerte de Lenin, mi editor me pidió una monografía sintética de él; acogí este estímulo y redacté esa breve monografía en pocas semanas: con respecto a Historia y conciencia de clase, representa un progreso, ya que el hecho mismo de fijar la atención sobre este gran modelo me ayudó a captar el concepto de praxis en una conexión más auténtica, ontológica y dialéctica, con la teoría. Naturalmente, la perspectiva de la revolución mundial era entonces la de los años veinte; pero, en parte por las experiencias del breve período que acaba de transcurrir, en parte por esta concentración sobre la personalidad espiritual de Lenin, los rasgos más pronunciadamente sectarios de Historia y conciencia de clase empezaron a difuminarse y a separarse de los más cercanos a la realidad. En el prefacio que escribí recientemente para la nueva edición de este breve estudio, he tratado de poner en claro con cierta precisión lo que yo todavía considero vital y actual en su actitud fundamental. Lo que importa es entender ante todo a Lenin en su verdadera peculiaridad espiritual, sin considerarlo como un prosector rectilíneo, en el plano de la teoría, de Marx y Engels, ni tampoco como un genial y pragmático «político realista». De una forma más concisa, se podría formular este retrato de Lenin como sigue: su fuerza teórica descansa en el hecho de que considera cualquier teoría —por muy abstractamente filosófica que sea— desde el punto de vista de su eficacia en la praxis humana y, al propio tiempo, lleva el análisis concreto de la situación concreta dada en cada caso —análisis en el cual se basan constantemente todas sus acciones— ateniéndose orgánica y dialécticamente a los principios del marxismo. De modo que no es, en el sentido propio del término, ni un teórico ni un práctico, sino un profundo pensador de la praxis, un hombre que convierte apasionadamente la teoría en praxis, un hombre cuya mirada penetrante se fija siempre en el punto en que la teoría se convierte en praxis y la praxis en teoría. El hecho de que el marco histórico-espiritual de

este viejo estudio mío, en cuyo ámbito se mueve esta dialéctica, lleve todavía en sí rasgos típicos del marxismo de los años veinte, altera indudablemente algunos elementos de la fisonomía intelectual de Lenin quien, sobre todo en los últimos años de su vida, desarrolló mucho más de lo que lo haga su biógrafo la crítica del presente; pero reproduce también sus lineamientos fundamentales de una forma correcta, ya que la obra teórico-práctica de Lenin es también objetivamente inseparable de los momentos preparatorios de 1917 y está asociada a sus necesarias consecuencias. Yo creo que si hoy tratáramos de captar la peculiaridad específica de esta gran personalidad, sus rasgos serían no del todo idénticos, pero tampoco totalmente distintos, si la enfocamos a partir de la mentalidad de los años veinte.

Todo lo que escribí en los años posteriores son trabajos ocasionales, no sólo exteriormente —se trata, las más de las veces, de críticas— sino también desde un punto de vista interior, porque intenté aclarar mi propio camino futuro, en mi búsqueda espontánea de una nueva orientación, a través de la delimitación de las concepciones ajenas. En este sentido, la crítica de Bujarin es tal vez la más notable por su contenido. (Para el lector de hoy nótese que en 1925, cuando se publicó, Bujarin era, junto con Stalin, la figura más importante del partido ruso; sólo tres años más tarde se verificó la ruptura entre los dos.) El rasgo más positivo de esta crítica es la concretización de mis propias ideas en el campo de la economía, y se pone de manifiesto sobre todo en la polémica contra la concepción muy difundida, tanto la del tipo comunista-materialista-vulgar como la del tipo burgués-positivista, según la cual se debe ver en la técnica el principio decisivo, el principio objetivamente motor del desarrollo de las fuerzas productivas. Es evidente que de este modo se afirma un fatalismo histórico, una neutralización del hombre y de la praxis social, una acción de la técnica como «fuerza natural» social, como «legalidad natural». No solamente mi crítica se desarrolla en un plano históricamente más concreto de lo que sucede generalmente en Historia y conciencia de clase, sino que además contrapone, en medida menor, al fatalismo mecanicista fuerzas contrarias que son características de una ideología voluntarista, mientras se trata más bien de mostrar en las propias fuerzas económicas el momento que, al desempeñar socialmente una función de guía, determina la propia técnica. Una actitud análoga caracteriza la breve crítica del libro de Wittfogel. Ambas exposiciones dejan que desear desde el punto de vista teórico, ya que en las dos el materialismo vulgar mecanicista y el positivismo son tratados indiferenciadamente como una corriente unitaria e incluso el primero se resuelve, en muchos aspectos, simplemente en el segundo.

Más importantes son los ensayos sobre la redición de las cartas de Lassalle y de los escritos de Moisés Hess. En los dos prevalece la tendencia a dar a la crítica de la sociedad, al desarrollo social, una base económica más concreta de lo que haya podido hacer Historia y conciencia de clase, a poner la crítica del idea-

lismo, el desarrollo y la prosecución de la dialéctica hegeliana al servicio de los nexos así adquiridos. Llegaba así, como el joven Marx de *La sagrada familia* en su crítica a los presuntos superadores idealistas de Hegel, a la idea de que tales tendencias presumen subjetivamente que van más allá de Hegel, pero objetivamente representan un simple retorno al idealismo subjetivo de Fichte. Por ejemplo, el hecho de que la filosofía de la historia de Hegel no vaya más allá de la exhibición del presente en su necesidad corresponde también a los motivos conservadores de su pensamiento; y eran indudablemente elementos de un impulso subjetivamente revolucionario los que, en la filosofía fichtiana de la historia, presentaban el presente como una «época de total contaminación», entre el pasado y un futuro filosóficamente —y presuntamente— cognoscible. En la crítica de Lassalle afirmo que este radicalismo es puramente pretencioso, que en el conocimiento del movimiento histórico real la filosofía hegeliana representa un nivel más alto que el de la fichtiana, ya que la dinámica de la mediación histórico-social objetivamente intencionada (objektiv intentionierte), que produce el presente, está construida de modo más real, menos ideal que la remisión al futuro de Fichte. La simpatía de Lassalle por este tipo de ideas procede en su visión global puramente idealista del mundo; se opone a ese más acá que debía derivarse coherentemente de un decurso histórico económicamente fundado. Para poner de relieve la distancia que separa a Marx de Lassalle, mi ensayo cita la afirmación de este último, sacada de un coloquio con Marx: «Si no crees en la eternidad de las categorías, tienes que creer en Dios». Esta enérgica denuncia de los elementos filosóficamente retrógrados del pensamiento de Lassalle representaba entonces, al propio tiempo, una polémica teórica contra las corrientes de la socialdemocracia que, en contraste con la crítica que Marx ejerció con respecto a Lassalle, trataban de hacer de este último el fundador con igual mérito de la concepción socialista del mundo. Sin referirme directamente a ella, combatí esta tendencia al aburguesamiento. También esta intención contribuyó a hacerme llegar, en relación con determinadas cuestiones, más cerca del Marx auténtico de lo que logró hacer Historia y conciencia de clase.

Mi ensayo sobre la primera recolección de los escritos de Moisés Hess no tenía esta misma actualidad política. Precisamente porque me había guiado por las ideas del joven Marx, tanto más intensa se hacía sentir la necesidad de definir mi posición con respecto a los teóricos del ala izquierda contemporáneos de Marx, en el proceso de disolución de la filosofía hegeliana, y con respecto al «verdadero socialismo», a menudo directamente ligado a este contexto. Este intento contribuyó también a impulsar aún más enérgicamente a un primer plano las tendencias hacia la concretización filosófica de los problemas de la economía y de su desarrollo social. Por supuesto, aquí también sigo considerando a Hegel de la misma forma acrítica: al igual que Historia y conciencia de clase, el ensayo sobre Hess toma como punto de partida la pre-

30 *tendida identidad entre objetivación y enajenación. El progreso con respecto a la concepción precedente resulta en una paradoja: por un lado, sitúa en primer plano, contra Lassalle y los jóvenes hegelianos radicales, aquel enfoque de Hegel que presenta las categorías económicas como realidades sociales; por el otro lado presenta una actitud decidida contra el aspecto no dialéctico de la crítica feuerbachiana de Hegel. Este último punto de vista conduce a la afirmación, ya subrayada, de una vinculación directa entre Marx y Hegel, mientras que el primero lleva a determinar con más precisión la relación entre economía y dialéctica. Así por ejemplo, en relación con la Fenomenología, se insiste en la acentuación del momento inmanente en la dialéctica económico-social de Hegel con respecto a la trascendencia de todo idealismo subjetivo. También la enajenación es entendida de modo tal que «no es ni una figura intelectual ni una realidad "execrable", sino la forma de existencia inmediatamente dada por el presente como momento de transición hacia su superación de sí en el proceso histórico». Perfeccionaba así, en el sentido de la objetividad, el punto de vista relativo a la inmediatez y a la mediación en el proceso de desarrollo de la sociedad expuesto en Historia y conciencia de clase. El aspecto más importante de estas ideas consiste en que culminan en la instancia de un nuevo tipo de crítica que ya busca explícitamente un vínculo directo con la Crítica de la economía política de Marx. Una vez descubierto, en principio, lo que había de erróneo en todo el enfoque de Historia y conciencia de clase, esta tendencia asumió la forma de un programa de análisis minucioso de las vinculaciones filosóficas entre la economía y la dialéctica; análisis que ya fui esbozando al comienzo de los años treinta, en Moscú y en Berlín, con la redacción de mi libro sobre el joven Hegel (terminado sólo en octubre de 1937). Ahora, treinta años después, trato de llegar a un efectivo dominio de esta problemática en la ontología del ser social, en la que estoy trabajando.*

Hasta qué punto hayan progresado estas tendencias en los tres años que separan el ensayo sobre Hess de las tesis de Blum, no puedo decirlo con exactitud ya que no existe ningún documento al respecto. Pero me parece muy probable que el trabajo práctico de partido, en el que se presentaba constantemente la necesidad de análisis económicos concretos, haya sido estimulante también desde el punto de vista económico-teórico. De todos modos, en 1929 se verificaba el gran viraje ya mencionado, representado por las tesis de Blum, y en 1930 —cuando mis ideas ya habían cambiado en este sentido— inicié mi colaboración científica en el Instituto Marx-Engels de Moscú. La suerte me favoreció entonces con dos hechos inesperados: pude leer el texto, ya totalmente descifrado, de los Manuscritos económicos-filosóficos y conocí a M. Lifschitz: este encuentro marcó el inicio de una amistad destinada a durar toda la vida. Con la lectura de Marx todos los prejuicios idealistas de Historia y conciencia de clase se derrumbaron de un solo golpe. Por supuesto, lo que me sacudió en el plano teórico

en aquella circunstancia hubiera podido encontrarlo también en los textos de Marx que había leído anteriormente. Pero el hecho es que no ocurrió así, porque evidentemente esas obras las había leído desde el principio según una interpretación hegeliana, y un impacto de esa naturaleza sólo podía producirse con un texto totalmente nuevo para mí. (Naturalmente, debo añadir que en aquel tiempo ya había superado, en las tesis de Blum, las bases político-sociales de este idealismo.) De todos modos, todavía recuerdo la impresión que dejaron en mí las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones. Todo esto está ligado, como ya dije, a la comprensión de un hecho: que la objetivación es un modo natural —positivo o negativo— de dominio humano sobre el mundo, mientras que la enajenación es un tipo particular de objetivación, que se realiza en circunstancias sociales determinadas. Se habían venido abajo así definitivamente los fundamentos teóricos de lo que representaba el carácter particular de Historia y conciencia de clase, y el libro se me volvió totalmente ajeno, al igual que me había sucedido en 1918-1919 con mis escritos anteriores. De pronto vi claramente que, si quería realizar aquellos elementos teóricos que tenía ante mí, debía volver a empezar desde el principio.

En ese periodo, hubiera querido poner por escrito también para el público esta nueva actitud mía, pero de inmediato no lo pude hacer y mientras tanto el manuscrito se perdió. Esto no me preocupó mucho en aquel momento: vivía en aquella atmósfera de entusiasmo y fermento que es propia de un nuevo inicio. Pero también comprendí que todo esto adquiriría un significado únicamente sobre la base de nuevos estudios, más amplios, que todavía tenía que recorrer muchos caminos indirectos para llegar a adquirir una disposición interior que me permitiera exponer, de una forma científica y adecuada desde el punto de vista marxista, lo que en Historia y conciencia de clase se había encauzado por una vía equivocada. Ya mencioné a uno de estos caminos indirectos: se trata de aquella vía que conduce desde el estudio de Hegel, y más allá del proyecto de una obra sobre la economía y la dialéctica, hasta mi intento actual de una ontología del ser social.

Paralelamente con esto, surgía en mí el deseo de valorizar mis conocimientos en los campos de la literatura, del arte y su teoría, con vistas a la edificación de una estética marxista. Nació así mi primer trabajo en común con Lifschitz. Nuestros numerosos coloquios nos convencieron de que aun los mayores y más capacitados entre los marxistas, como Plejanov y Mehring, no habían captado con suficiente profundidad el carácter ideológicamente universal del marxismo y no habían comprendido, por consiguiente, que Marx se proponía también la tarea de construir una estética sistemática sobre una base materialista-dialéctica. No es este el lugar para ilustrar los grandes méritos, filosóficos y filológicos, de Lifschitz en este campo. En cuanto a mi propia actividad, en aquel periodo fue cobrando forma el ensayo sobre los debates

32 entre Marx, Engels y Lassalle acerca del Sickingen; ensayo en el que se ponen claramente de manifiesto —desde luego, únicamente en relación con un problema particular— los lineamientos de esta concepción, que, después de una fuerte resistencia, sobre todo por parte del sociologismo vulgar, se impuso mientras tanto en amplios círculos marxistas. Ulteriores noticias sobre este punto no son pertinentes aquí. Sólo quisiera subrayar que el viraje filosófico general en mi pensamiento que he ilustrado aquí llegó a su clara expresión durante mi actividad de crítico en Berlín (1931-1933). Lo que me interesaba principalmente no era sólo el problema de la mimesis sino también, en la medida en que criticaba ante todo las tendencias naturalistas, el de la aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo. Porque en la base de todo naturalismo hay, desde el punto de vista teórico, la «reflexión» fotográfica de la realidad. La de acentuar francamente —cosa que no hacen ni el marxismo vulgar ni las teorías burguesas— la oposición entre el realismo y el naturalismo es una premisa insustituible de la teoría dialéctica de la reflexión, y por ende también de una estética en el espíritu de Marx.

A pesar de que no pertenezcan estrictamente al ámbito de los temas tratados aquí, estas observaciones me parecen oportunas, aunque no fuera más que para explicar el sentido y las motivaciones del viraje que representó en mi producción la comprensión de que los fundamentos de Historia y conciencia de clase eran falsos y por qué considero este punto como la conclusión de mis años de aprendizaje del marxismo y de mi evolución juvenil. Sólo me falta añadir pocas observaciones en relación con mi autocrítica —ya celebérrima— de Historia y conciencia de clase. Empezaré por confesar que siempre he sido sumamente indiferente con respecto a mis trabajos espiritualmente superados. Un año después de la publicación de *El alma y las formas* escribí a Margarethe Susmann una carta donde le agradecía su crítica a mi libro, afirmando que «se me había vuelto completamente ajeno, en su totalidad y en su forma». Lo mismo me ocurrió con *Teoría de la novela y con Historia y conciencia de clase*. En 1933, cuando llegué a la Unión Soviética y se abrió ante mí la perspectiva de una actividad fecunda —el papel de oposición de la revista *Literaturni Kritik* entre 1934 y 1939 en el plano de la teoría de la literatura es universalmente conocido— me vi ante la necesidad táctica de tomar públicamente distancia con respecto a Historia y conciencia de clase, para que la efectiva lucha contra las teorías oficiales y semioficiales de la literatura no resultara perturbada por contraataques en los cuales el adversario hubiera tenido la razón, según mis propias convicciones, por muy mezquinos que fueran sus argumentos. Se comprende que para poder publicar una autocrítica tuve que someterme a las reglas del lenguaje que dominaba entonces: fue éste el único momento de adaptación en esta declaración. Se trataba, para mí, de pagar mi entrada en una ulterior lucha de liberación; la «única» diferencia con respecto a la precedente autocrítica de las tesis de Blum es que consideraba y fran-

camente sigo considerando todavía a Historia y conciencia de clase como una obra intrínsecamente fracasada. Asimismo sigo considerando justo que aún más tarde, cuando de las debilidades de este libro se hicieron palabras de moda, me defendiera contra una identificación con mis intenciones efectivas. Las cuatro décadas que han transcurrido desde la primera publicación de Historia y conciencia de clase, las modificaciones ocurridas en las condiciones de la lucha para adquirir el auténtico método marxista, mi propia producción durante este periodo, todo esto permite tal vez tomar una actitud menos francamente unilateral. Naturalmente, no es tarea mía averiguar en qué medida ciertas tendencias de Historia y conciencia de clase, correctamente entendidas, hayan producido algo justo, algo que remita al futuro tanto en mi actividad como en la de otros. Hay aquí toda una problemática cuya solución puedo tranquilamente remitir al juicio de la historia.

GEORG LUKÁCS

Budapest, marzo de 1967.

¿QUÉ ES EL MARXISMO ORTODOXO?

Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes modos, pero de lo que se trata es de trasformarlo.

MARX, *Tesis sobre Feuerbach*

Esta pregunta, en verdad muy simple, se ha convertido, tanto en los medios burgueses como en los proletarios, en objeto de múltiples discusiones. Pero ahora se considera de buen tono científico ridiculizar toda profesión de fe de marxismo ortodoxo. Dado el poco acuerdo que parecía reinar en el campo «socialista» en cuanto a la cuestión de saber cuáles son las tesis que constituyen la quintaesencia del marxismo y, por consiguiente, cuáles son aquellas a que «se tiene derecho» a disputar, e inclusive a rechazar, sin por ello dejar de reivindicar el título de «marxismo ortodoxo», se ha considerado cada vez más «no científico», hacer la exégesis escolástica como si fueran frases de la *Biblia*, con citas de obras antiguas y en parte «superadas» por la crítica moderna, buscar en eso, y solamente en eso, una fuente de verdad, en lugar de entregarse «sin prejuicio» al estudio de los «hechos». Si la pregunta se planteara así verdaderamente, la respuesta más apropiada sería, evidentemente, una sonrisa de lástima; pero la pregunta no es tan simple, y nunca lo ha sido, porque, si se supusiera, aun sin admitirlo que la investigación contemporánea hubiera demostrado la inexactitud «de hecho» de algunas de las afirmaciones de Marx, un marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de «fe» en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro «sagrado». La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario y exclusivamente al *método*. Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método sólo puede desarrollarse, perfeccionarse; porque todas las tentativas de superarlo o de «mejorarlo» tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto, que hacerlo superficial, banal, ecléctico.

La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria. Esta determinación es tan importante y tiene un peso tan decisivo para la comprensión de su esencia, que es ella la que debe ser considerada en primer lugar, incluso antes que se pueda tratar el método dialéctico mismo, a fin de plantear adecuadamente el problema. Se trata aquí del problema de la teoría y de la praxis, y no solamente en el sentido en que Marx lo entendía en su primera crítica a Hegel cuando decía que «la teoría deviene fuerza material desde que capta a las masas».¹ Se trata más bien de investigar, tanto en la teoría como en la manera en que penetra a las masas, esos momentos y esas determinaciones que hacen de la teoría, del método dialéctico, el vehículo de la revolución; se trata de desarrollar la esencia práctica de la teoría partiendo de la teoría y de la relación que establece con su objeto. Porque, sin eso, la «captación de las masas» pudiera ser una apariencia vacía. Podría ocurrir que las masas, movidas por impulsos muy diferentes, actuasen en función de objetivos completamente diferentes, y que la teoría tuviera, pará su movimiento, un contenido puramente contingente, que fuera una forma mediante la cual las masas elevan a la conciencia su acción socialmente necesaria o contingente, sin que ese acto de toma de conciencia esté ligado de manera esencial o real a la acción misma.

En el mismo escrito, Marx expresa claramente las condiciones de posibilidad de esa relación entre la teoría y la praxis: «No es suficiente que el pensamiento tienda hacia la realidad; también la realidad debe tender hacia el pensamiento»;² y en un escrito anterior, dice: «Entonces se verá que desde hace mucho tiempo el mundo posee el sueño de una cosa de la cual basta tener conciencia para poseerla realmente».³ Solamente semejante relación entre la conciencia y la realidad hace posible la unidad entre la teoría y la praxis. Solamente cuando la toma de conciencia implica el *paso decisivo* que el proceso histórico debe dar en dirección de su término propio (término constituido por la voluntad humana, pero que no depende del libre arbitrio humano ni es una invención del espíritu humano); solamente cuando la función histórica de la teoría consiste en hacer posible prácticamente ese paso; cuando está dada una situación histórica en la cual el conocimiento exacto de la sociedad deviene, para una clase, la condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; cuando el conocimiento de sí misma significa, para esa clase, al propio tiempo el conocimiento correcto de toda la sociedad; cuando, para tal conocimiento esa clase es a la vez sujeto y objeto de ese cono-

¹ *Nachlass*, I, p. 392. (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Obras filosóficas*, Ed. Costes, tomo I, p. 96.)

² *Ibid.*, p. 99.

³ Carta a Ruge (setiembre de 1843), en *Obras Filosóficas* tomo V, p. 210.

cimiento, y la teoría capta así de manera *inmediata* y *adecuada* el proceso de revolución social, es cuando se hace posible la unidad de la teoría y la práctica, condición previa a la función revolucionaria de la teoría.

Semejante situación ha surgido con la aparición del proletariado en la historia. «Cuando el proletariado, dice Marx, anuncia la disolución del orden tradicional del mundo, no hace más que enunciar el secreto de su propia existencia, porque él constituye la disolución efectiva de ese orden del mundo.»¹ La teoría que enuncia este hecho, no se liga a la revolución de una manera más o menos contingente y por conexiones tortuosas y falsamente «comprendidas»; por su esencia, ella no es más que la expresión pensada del proceso revolucionario mismo. Cada etapa de ese proceso se fija en la teoría para hacerse así generalizable, comunicable, utilizada y continuada. En la medida en que la teoría no es sino la fijación y la conciencia de un paso necesario, se transforma al mismo tiempo en premisa necesaria para el paso siguiente.

El esclarecimiento de esa función de la teoría, abre al mismo tiempo la vía al conocimiento de su esencia teórica: es decir, la vía al método de la dialéctica. El hecho de haber descuidado este punto, que es sencillamente decisivo, ha provocado mucha confusión en las discusiones sobre el método dialéctico; pues aunque se critiquen las consideraciones de Engels en el *Anti-Dühring* (decisivas para la evolución ulterior de la teoría), se les tenga por incompletas, incluso por insuficientes, o se las considere como clásicas, hay que reconocer, no obstante, que les falta precisamente esa dimensión. En efecto, Engels describe la conceptualización del método dialéctico oponiéndola a la conceptualización «metafísica»; subraya con penetración el hecho de que, en el método dialéctico, la rigidez de los conceptos (y de los objetos que les corresponden) se disuelve, que la dialéctica es un proceso constante de tránsito fluido de una determinación a otra, una permanente superación de los contrarios, que es su paso del uno al otro; que, por consiguiente, también debe resolverse la causalidad rígida y unilateral de la relación recíproca. Pero el aspecto esencial de esa acción recíproca, *la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto en el proceso de la historia*, ni siquiera se menciona, y menos aún se coloca en el centro (como debiera estar) de las consideraciones metodológicas. Ahora bien, privado de esa determinación, el método-dialéctico (a pesar del mantenimiento —puramente aparente, es cierto— de los conceptos «fluidos») deja de ser un método revolucionario. La diferencia con la «metafísica» ya no se busca en el hecho de que en todo estudio «metafísico» el objeto de estudio debe permanecer inalterable e intocable y en que, por consiguiente, el estudio queda en una perspectiva puramente «intuitiva» y no se hace práctico, en

¹ *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Obras Filosóficas*, tomo I, p. 106. Ver también el ensayo «Conciencia de clase».

38 tanto que para el método dialéctico la *transformación de la realidad* constituye el problema central. Si se desdeña esta función central de la teoría, la ventaja de la conceptualización «fluida» se hace totalmente problemática.

El problema se vuelve un asunto puramente «científico». El método puede ser rechazado o aceptado, según el estado de la ciencia, sin que sufra el menor cambio la actitud fundamental ante la realidad y ante su carácter modificable o inmutable. La impenetrabilidad, el carácter «fatal» e inmutable de la realidad, su conformidad a leyes en el sentido del materialismo burgués e «intuitivo» y de la economía clásica íntimamente ligada a aquél, pueden ser incluso reforzados, como ha ocurrido entre los adeptos del marxismo, discípulos de Mach. El hecho de que el pensamiento de Mach pueda engendrar el voluntarismo —también burgués— no contradice en absoluto a esta afirmación. Fatalismo y voluntarismo sólo son contradictorios en una perspectiva no dialéctica y no histórica. Para la concepción dialéctica de la historia, ambos son dos polos unidos por un nexo de complementaridad recíproca, son reflejos en el pensamiento por los cuales se expresa claramente el antagonismo del orden social capitalista, la imposibilidad de resolver sus problemas en su propio terreno.

Por eso toda tentativa de profundizar el método dialéctico de una manera «crítica» conduce necesariamente a un achatamiento. En efecto, el punto de partida metodológico de toda toma de posición crítica consiste justamente en la separación entre el método y la realidad, entre el pensamiento y el ser; para esa toma de posición, dicha separación es el progreso que le debe ser atribuido como un mérito en el sentido de una ciencia de carácter auténticamente científico, por oposición al burdo materialismo no crítico del método de Marx. Por supuesto, uno está totalmente libre de pensarlo pero hay que constatar que esta posición no sigue la dirección que constituye la esencia más íntima del método dialéctico. Marx y Engels se han expresado sin ambigüedad en este punto: «De ese modo, la dialéctica quedó reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano: a dos series de leyes idénticas en el fondo...»,¹ dice Engels. O bien, como escribió Marx de un modo mucho más preciso: «Lo mismo que en toda ciencia social histórica, es necesario tener siempre presente, en el estudio del movimiento de las categorías económicas... que las categorías expresan formas de existencia y de condiciones de existencia...»²

¹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Ed. Sociales, 1947, p. 41. *Subrayado del autor.*

² C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Apéndice, Ed. Costes, pp. 296-297. *Subrayado del autor.* Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los malentendidos que ha suscitado a la manera engelsiana de exponer la dialéctica provienen esencialmente de que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— extendió el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza; siendo así que las determinaciones decisivas de la dialéctica: acción recíproca entre sujeto y objeto, unidad de la teoría y la praxis, modificación histórica del sustrato de las cate-

Cuando este sentido del método dialéctico se oscurece, aparece necesariamente como un suplemento inútil, un simple ornamento de la «sociología» o de la «economía» marxista. Aparece incluso como un obstáculo para el estudio «sobrio e imparcial» de los «hechos», como una construcción vacía por medio de la cual el marxismo violentaría los hechos. Bernstein ha expresado de la manera más clara y ha formulado del modo más preciso esa objeción al método dialéctico, en parte a causa de su propia «imparcialidad» que no era alterada por ningún conocimiento filosófico. Sin embargo, las consecuencias reales, políticas y económicas que él deduce de su deseo de liberar al método de «las trampas dialécticas» del hegelianismo, muestran claramente adónde lleva ese camino. Muestran que justamente es necesario separar la dialéctica y el método del materialismo histórico si se quiere fundar una teoría consecuente del oportunismo, de la «evolución» sin revolución del «tránsito natural» y sin lucha al socialismo.

II

Aquí tiene que surgir inmediatamente una pregunta: ¿qué significan desde el punto de vista metodológico los sedicentes hechos, que toda la literatura revisionista idolatra? ¿En qué medida se pueden considerar como factores de orientación para la acción del proletariado revolucionario? Evidentemente, todo conocimiento de la realidad parte de los hechos. Se trata solamente de saber qué datos de la vida merecen (y en qué *contexto metodológico*) ser considerados como hechos importantes para el conocimiento. El empirismo obtuso disputa, a decir verdad, que los hechos no lleguen a ser hechos propiamente dichos sino a través de tal elaboración metodológica, diferente según la finalidad del conocimiento. Creen poder hallar en todo dato, en toda cifra estadística, en todo hecho crudo de la vida económica, algo importante para él. No ve que la más simple enumeración de «hechos», la catalogación más desprovista de comentario es ya una «interpretación», que en este nivel los hechos son ya captados partiendo de una teoría, de un método, que son abstraídos del contexto de la vida en el que se encontraban originariamente e introducidos en el contexto de una teoría. Los oportunistas, más refinados, no lo disputan en modo alguno, a pesar de su repugnancia instintiva y profunda por toda teoría, pero invocan el método de las ciencias de la naturaleza, la manera cómo éstas son capaces de mediatizar los hechos «puros» mediante la observa-

gorías como fundamento de su modificación en el pensamiento, etc, no se encuentran en el conocimiento de la naturaleza. Por desgracia, me falta lugar para discutir en detalle estas cuestiones.

40 ción, la abstracción y la experimentación y cómo son capaces de fundamentar sus relaciones, y oponer semejante ideal de conocimiento a las construcciones violentas del método dialéctico.

Lo que más salta a la vista de tal método consiste en que el desarrollo mismo del capitalismo tiende a producir una estructura de la sociedad que va delante de tales procedimientos de pensamiento; pero nosotros necesitamos, precisamente aquí y a causa de eso, el método dialéctico para no sucumbir ante la ilusión social así producida, para poder entrever la esencia que hay tras esa ilusión. Los hechos «puros» de las ciencias de la naturaleza surgen, en efecto, así: un fenómeno de la vida es trasladado, realmente ó en el pensamiento a un contexto que permite estudiar las leyes a las que aquél obedece sin intervención perturbadora de otros fenómenos; este proceso se refuerza por el hecho de que los fenómenos son reducidos en su pura esencia cuantitativa, a su expresión en número y en relaciones numéricas. Los oportunistas no se dan jamás cuenta que es propio de la esencia del capitalismo producir los fenómenos de ese modo. Marx describe de una manera muy penetrante un «proceso de abstracción» similar de la vida cuando trata del trabajo, pero no deja de insistir de manera igualmente aguda en el hecho de que se trata aquí de una característica *histórica* de la sociedad capitalista. «Así, las abstracciones más universales sólo se desarrollan en la evolución concreta más rica, en la que una cosa aparece a varios en común, como cosa común a todos. Entonces ya no puede ser pensada únicamente bajo la forma particular.»¹ Sin embargo esta tendencia de la evolución capitalista va todavía más lejos; el carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la extensión creciente de una división del trabajo que atomiza abstracta y racionalmente el proceso de producción sin preocuparse de las posibilidades y de las capacidades humanas de los productores inmediatos, transforma los fenómenos de la sociedad y con ellos su aperccepción. Surgen hechos «aislados», conjuntos de hechos aislados, sectores particulares que tienen sus propias leyes (teoría económica, derecho, etc.) que parecen ser ya, en su apariencia inmediata, ampliamente elaborados para semejante estudio científico. Tanto es así, que puede parecer particularmente «científico» el llevar hasta el fin y elevar al nivel de una ciencia a esa tendencia ya inherente a los hechos mismos. A la vez que la dialéctica que —por oposición a esos hechos y a esos sistemas parciales aislados y aislantes— insiste en la unidad concreta del todo y desenmascara esa ilusión, que como tal es producida necesariamente por el capitalismo, hace el efecto de una simple construcción.

El carácter no científico de este método aparentemente tan científico consiste, pues, en que no percibe el carácter histórico de los hechos que le sirven de base y desdeña ese carácter histórico. Pero no sólo hay aquí una fuente de error (que escapa siempre

¹ *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 294.

a esa investigación), sobre la cual Engels llamó explícitamente la atención; la esencia de esa fuente de error consiste en que la estadística y la teoría económica «exacta» construida sobre ella nunca corre pareja a la evolución. «Por eso, cuando se trata de la historia contemporánea en curso, se verá uno forzado con harta frecuencia a considerar este factor, el más decisivo, como un factor constante, a considerar como dada para todo el periodo y como invariable la situación económica con que nos encontramos al comenzar el periodo en cuestión, o a no tener en cuenta más que aquellos cambios operados en esta situación, que por derivar de acontecimientos evidentes se nos presentan también claramente.»¹ Como la estructura de la sociedad capitalista va por delante del método de las ciencias de la naturaleza, porque en eso reside la condición social previa de la exactitud de éstas, hay en este hecho algo totalmente problemático. En efecto, si la estructura interna de los «hechos» y la estructura de sus relaciones son captadas en su esencia misma y de una manera histórica, es decir, como implicadas en un proceso de revolución ininterrumpida, es necesario preguntarse verdaderamente cuándo se comete la mayor inexactitud científica: ¿será cuando capto los «hechos» en una forma de objetividad dominada por leyes tales de las que debo tener certeza (o, al menos, la probabilidad) metodológica de que ya no son válidas para esos hechos? ¿O será cuando deduzco concientemente las consecuencias de esa situación, cuando adopto desde el principio una actitud crítica ante la «exactitud» así lograda, y cuando dirijo la atención a los momentos en que esa esencia histórica, esa modificación decisiva, se manifiesta realmente?

El carácter histórico de los «hechos» que la ciencia cree captar en semejante «pureza», aparece, sin embargo, de una manera todavía más nefasta. En efecto, estos hechos no sólo están implicados (como productos de la evolución histórica) en un continuo cambio sino que, además, son —*precisamente en la estructura de su objetividad*— productos de una época histórica determinada: la del capitalismo. En consecuencia, esta «ciencia», que reconoce como fundamento del valor científico la manera en que los hechos son dados inmediatamente, y como punto de partida de la conceptualización científica la forma de objetividad de los hechos, esta ciencia se coloca simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, aceptando sin crítica su esencia, su estructura de objeto, su legalidad como fundamento inmutable de la «ciencia». Para avanzar de esos «hechos» a los hechos en el verdadero sentido de la palabra, es necesario penetrar en su condicionamiento histórico como tal y abandonar el punto de vista mediante el cual los hechos son dados como inmediatos: es preciso someterlos a un tratamiento histórico-dialéctico, porque como dijo

¹ *Introducción a la lucha de clases en Francia*, de C. Marx, Ed. Sociales, 1948, p. 9. Pero no habría que olvidar que la «exactitud en las ciencias de la naturaleza» presupone justamente la «constancia» de los elementos. Esta exigencia metodológica ya fue planteada por Galileo.

42 Marx: «La estructura (*Gestalt*) acabada de las relaciones económicas tal y como aparecen superficialmente en su existencia real, y, por tanto, también en las representaciones mediante las cuales los portadores y los agentes de esas relaciones tratan de hacerse una idea clara de ellas, es muy diferente y, de hecho, contraria a su núcleo estructural interno (*Kerngestalt*), esencial pero oculto, y al concepto que a él corresponde;¹ son incluso su opuesto. Por tanto, si los hechos han de ser captados correctamente, es conveniente aprehender primero clara y exactamente esa diferencia entre su existencia real y su núcleo interno, entre las representaciones que se forman de ellos y sus conceptos. Esta distinción es la primera condición previa a un estudio verdaderamente científico que, según las palabras de Marx, «sería superfluo si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente».² Se trata, pues, por una parte, de separar los fenómenos de su forma dada inmediata, de encontrar las mediaciones por las cuales aquéllos pueden ser referidos a su núcleo y a su esencia y captados en su esencia misma, y, por otra parte, de llegar a la comprensión de ese carácter fenoménico, de esa apariencia fenoménica considerada como la forma de aparición *necesaria* de esos fenómenos. Esta forma de aparición es necesaria en razón de la esencia histórica de los fenómenos, en razón de haber surgido éstos en el terreno de la sociedad capitalista. Esta doble determinación, este reconocimiento y esta superación simultánea del ser inmediato, es justamente la relación dialéctica. La estructura interna de *El capital* ha causado precisamente las mayores dificultades al lector superficial que acepta de manera no crítica las categorías de pensamiento propias del desarrollo capitalista; porque, por una parte, la exposición lleva al límite extremo el carácter capitalista de todas las formas económicas, y constituye un medio para los pensamientos en el cual esas formas capitalistas actúan en estado puro describiendo una sociedad que «corresponde a la teoría», y, por tanto, una sociedad enteramente capitalizada, constituida únicamente por proletarios y capitalistas; pero, por otra parte, tan pronto como esta concepción llega a un resultado cualquiera, tan pronto como ese mundo de fenómenos se cristaliza en el plano teórico, el resultado obtenido se encuentra disuelto como simple apariencia, reflejo invertido de relaciones invertidas, reflejo que no es más que «la expresión conciente del movimiento aparente».

Solamente en este contexto, en el que los hechos de la vida social se integran (en cuanto elementos del devenir histórico) en una *totalidad*, es donde se hace posible el conocimiento de los hechos

¹ *El capital*, III, I, p. 188; también p. 21, p. 297 y ss. Esta distinción entre la existencia (que se descompone en sus momentos dialécticos de apariencia, aparición y esencia) y la realidad provienen de la *Lógica* de Hegel. Por desgracia no se puede desarrollar aquí la exposición de cuánto se inspira en estas distinciones toda la conceptualización de *El capital*. Esta distinción entre la representación y el concepto viene también de Hegel.

² *El capital*, III, II, p. 352.

en tanto que conocimiento de la *realidad*. Este conocimiento parte de las determinaciones simples, puras, inmediatas y naturales (en el mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para avanzar, partiendo de ellas, hacia el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción de la realidad en el pensamiento. Esta totalidad concreta no es en modo alguno dada inmediatamente al pensamiento. «Lo concreto es concreto, dice Marx, porque es la síntesis de varias determinaciones, y por tanto, unidad de lo múltiple.»¹ El idealismo cae aquí en la ilusión que consiste en confundir este proceso de reproducción de la realidad con el proceso de edificación de la realidad misma. Porque, «en el pensamiento, lo concreto aparece como un proceso de síntesis, como un resultado y no como punto de partida, a pesar de ser el punto de partida real y también, por consiguiente, el punto de partida de la intuición y de la representación». El materialismo vulgar, por el contrario, aunque tome el aspecto más moderno, en Bernstein y otros, se conforma con reproducir las determinaciones inmediatas y simples de la vida social. El materialismo vulgar cree ser particularmente «exacto» al aceptar esas determinaciones sin ningún análisis profundo, sin ligarlas a la totalidad concreta, abandonándolas en su aislamiento abstracto y tratando de explicarlas por leyes científicas abstractas desligadas de una totalidad concreta. «La torpeza y el vacío conceptual residen precisamente, dice Marx, en ligar de manera puramente contingente lo que está ligado de manera orgánica, y en hacer de esa relación una relación puramente reflexiva.»² La torpeza y el vacío conceptual de tales relaciones puramente reflexivas consisten sobre todo en que oscurecen el carácter histórico pasajero de la sociedad capitalista, y en que esas determinaciones aparecen como categorías intemporales, eternas, comunes a todas las formas de vida social. Esto se ha puesto de relieve de la manera más patente en la economía vulgar burguesa; pero, poco tiempo después, el marxismo vulgar tomó el mismo camino. Tan pronto como el método dialéctico y, con él, el predominio metodológico de la totalidad sobre los momentos particulares han sido quebrantados, tan pronto como las partes dejaron de encontrar en el conjunto su concepto y su verdad y, por el contrario, el todo quedaba eliminado de la investigación como no científico o era reducido a una simple «idea» o a una «suma» de partes, la relación reflexiva entre las partes aisladas tenía que aparecer como una ley eterna de toda sociedad humana. Porque, la afirmación de Marx de que «las relaciones de producción de toda sociedad forman un todo».³ es el punto de partida metodológico y la clave del conocimiento *histórico* de las relaciones sociales. Toda categoría parcial aislada puede ser tratada y pensada (en ese aislamiento) como si estuviera siempre presente durante toda la evolución de la sociedad humana. (Si no

¹ *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 289.

² *Ibid.*, p. 270. La categoría de la relación reflexiva procede también de la *Lógica* de Hegel.

³ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 128.

44 se la encuentra en una sociedad, entonces el «azar» confirma la regla.) La distinción real entre las etapas de la evolución histórica se manifiesta de manera mucho menos clara y unívoca en los cambios a que están sometidos los elementos parciales aislados que en los cambios de su función en el proceso de conjunto de la historia, de su relación con el conjunto de la sociedad.

III

Esta concepción dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja en apariencia de la realidad inmediata y que construye esa realidad de una manera en apariencia «no científica», es, de hecho, el único método que puede captar y reproducir la realidad en el plano del pensamiento. La totalidad concreta es, pues, la categoría auténtica de la realidad.¹ La justeza de esta perspectiva se revela con toda claridad cuando colocamos en el centro de nuestra investigación el sustrato material real de nuestro método; la sociedad capitalista con su antagonismo interno entre las fuerzas y las relaciones de producción. El método de las ciencias de la naturaleza, que constituye el ideal metodológico de toda ciencia reflexiva y de todo revisionismo no conoce contradicción ni antagonismo en su objeto; si encuentra, no obstante, una contradicción entre las diferentes teorías, sólo ve en ella un síntoma del carácter inacabado del grado de conocimiento alcanzado hasta entonces. Las teorías que parecen contradecirse deben encontrar sus límites en esas mismas contradicciones; en consecuencia, deben ser modificadas y subsumidas bajo teorías más generales en las cuales las contradicciones desaparecerán definitivamente. En el caso de la realidad social, por el contrario, las contradicciones no son síntomas de una imperfecta aprehensión científica de la realidad, sino que pertenecen, *de una manera indisoluble, a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista*. La superación de las contradicciones en el conocimiento de la totalidad, no hacen que cesen de ser contradicciones. Por el contrario, son comprendidas como contradicciones necesarias, como fundamento antagónico de ese orden de producción. Cuando la teoría en tanto que conocimiento de la totalidad abre la vía a la superación de esas contradicciones, a su supresión, lo hace mostrando las *tendencias reales* del proceso de desarrollo de la sociedad que están llamadas

¹ A los lectores que se interesan particularmente por el problema metodológico, quisiéramos recordarles aquí que, también en la *Lógica* de Hegel, el problema de la relación entre el todo y las partes constituye el tránsito dialéctico de la existencia a la realidad; hay que subrayar también que el problema de la relación entre lo interior y lo exterior es asimismo un problema de totalidad (Hegel, *Werke*, IV, p. 156 y ss.; las citas de la *Lógica* son tomadas de la segunda edición.)

La oposición entre el método dialéctico y el método «crítico» (o el método materialista vulgar, o el método de Mach, etc.) es, dentro de esta perspectiva, un problema social. El ideal epistemológico de las ciencias naturales que, aplicado a la naturaleza, no hace más que servir al progreso de la ciencia, cuando se aplica a la evolución de la sociedad, aparece como un instrumento de combate ideológico de la burguesía. Para esta última es una cuestión vital, por un lado, concebir su propio orden de producción como algo constituido por categorías valederas de una manera intemporal y destinadas a existir eternamente merced a las leyes eternas de la naturaleza y de la razón, y, por otra parte, considerar las contradicciones que se imponen al pensamiento de una manera inevitable, no como fenómenos pertenecientes a la esencia misma de ese orden de producción, sino como simples hechos de superficie. El método de la economía clásica emana de esa necesidad ideológica, pero también ha encontrado sus límites, en cuanto conocimiento científico, en la estructura de la realidad social, en el carácter antagónico de la producción capitalista. Si un pensador de la importancia de Ricardo niega «la necesidad de ampliar el mercado conforme al aumento de la producción y el incremento del capital», lo hace (por supuesto, de manera inconciente) para no verse obligado a reconocer la necesidad de las crisis, en las cuales se revela, del modo más evidente, el antagonismo fundamental de la producción capitalista, el hecho de que «el modo de producción burgués implica una limitación del libre desarrollo de las fuerzas productivas».¹ Lo que Ricardo dice con toda buena fe, se torna en la economía vulgar una apología concientemente mentirosa de la sociedad burguesa. Al esforzarse, sea por eliminar de una manera sistemática el método dialéctico de la ciencia proletaria, sea, al menos, por afinarlo de manera «crítica», el marxismo vulgar llega, quiéralo o no, al mismo resultado. Así le ocurre —quizá del modo más grotesco— a Max Adler, que quisiera separar, desde un punto de vista crítico, la dialéctica como método, como momento del pensamiento, de la dialéctica del ser, en cuanto metafísica, y que, en la cumbre de la «crítica», llega a este resultado: separar netamente de las dos anteriores la dialéctica como «elemento de ciencia positiva», del cual «se trata en primer lugar cuando se habla de una dialéctica real en el marxismo». Esta dialéctica, que valdría más denominar «antagonismo... constata simplemente una oposición existente entre el interés egoísta del individuo y las formas sociales en las que éste se halla insertado».² De este modo, el antagonismo económico objetivo que se manifiesta en las *luchas de clase* se disuelve en un conflicto entre *el individuo y la sociedad*, partiendo del cual ya no se pueden entender como necesarios ni el nacimiento, ni

¹ Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II, II, pp. 305-309.

² Max Adler, *Marxistische Probleme*, p. 77.

46 los problemas internos, ni la decadencia de la sociedad capitalista, y cuyo resultado tiene que ser, se quiera o no, una filosofía kantiana de la historia. Por otra parte, así se congela la estructura de la sociedad burguesa como si fuera la forma unilateral de la sociedad en general, porque el problema central al que se aplica Max Adler, el de la «dialéctica o, mejor dicho, del antagonismo», no es otra cosa que una de las formas típicas en que se expresa en el plano ideológico el carácter antagónico del orden social capitalista. Que esta eternización del capitalismo se haga partiendo del fundamento económico o de las formaciones ideológicas, que se haga ingenua e inocentemente o bien con refinamiento crítico, en lo esencial viene a ser lo mismo.

De este modo, con el rechazo o la disolución del método dialéctico, se pierde la inteligibilidad de la historia. No se trata, claro está, de afirmar que ciertas personalidades o épocas históricas no puedan ser descritas de manera más o menos exacta fuera del método dialéctico. Más bien se trata de la imposibilidad de comprender, en esa perspectiva, la historia como *proceso unitario*. (Esta imposibilidad se manifiesta en la ciencia burguesa, por un lado, en las construcciones abstractas y sociológicas de la evolución histórica del tipo de Spencer o de Auguste Comte —cuyas contradicciones internas fueron traídas a la luz por la teoría burguesa moderna de la historia y particularmente por Rickert—, y, por otra parte, por la exigencia de una «filosofía de la historia» cuya relación con la realidad histórica aparece de nuevo como un problema metodológicamente insoluble.) Porque la oposición entre la descripción de un aspecto parcial de la historia y la historia como proceso unitario no se basa en una simple diferencia de amplitud, como, por ejemplo, la distinción entre historias particulares e historia universal, sino en una oposición metodológica, una oposición de puntos de vista. El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico surge necesariamente con el estudio de toda época y de todo sector parcial, etc. Y aquí es donde se revela la importancia decisiva de la concepción dialéctica de la totalidad, porque es completamente posible que alguien comprenda y describa de una manera esencialmente justa un acontecimiento histórico, sin ser por eso capaz de captar ese mismo acontecimiento en lo que es realmente, en su función real en el interior del todo histórico a que pertenece, es decir, sin captarlo en la unidad del proceso histórico. Un ejemplo característico de esto se encuentra en la posición de Sismondi ante el problema de las crisis.¹ Sismondi fracasó, en última instancia, porque, aunque comprendió muy bien las tendencias evolutivas e immanentes tanto de la producción como de la distribución, siguió, no obstante, prisionero de las formas de objetividad capitalistas, a pesar de su crítica por demás penetrante del capitalismo; él captó esas tendencias immanentes como si fueran procesos independientes el uno del otro, «sin comprender que las relaciones de distribución no son sino las

¹ *Theorien über den Mehrwert*, III, pp. 55, 93-94.

relaciones de producción *sub alia specie*. Él sucumbe ante la misma fatalidad en que sucumbió la falsa dialéctica de Proudhon: él «cambia los diferentes sectores de la sociedad en otras tantas sociedades aparte».¹

La categoría de la totalidad no suprime, pues, lo repetimos, sus momentos constitutivos como sumergiéndolos en una unidad indiferenciada, en una identidad; la forma de aparición de su independencia, de su autonomía —autonomía que poseen en el orden de producción capitalista— sólo se revela como pura apariencia en la medida en que llegan a establecer una relación dialéctica y dinámica, dejándose captar como momentos dialécticos y dinámicos de un todo, que a su vez es dialéctico y dinámico. «Llegamos a la conclusión, dice Marx, de que producción, distribución, intercambio y consumo no son idénticos, sino que constituyen los miembros de una totalidad, diferencias en el seno de una unidad... Una forma determinada de producción determina, pues, formas determinadas de consumo, de distribución, de intercambio, así como *ciertas relaciones de esos diferentes momentos entre sí*... Hay una acción recíproca entre esos momentos diferentes; así ocurre en todo conjunto orgánico.»²

No hay que detenerse, sin embargo, en la categoría de la acción recíproca, porque si se concibe esta acción como una simple acción causal recíproca de dos objetos por demás inmutables, no se ha avanzado ni un solo paso hacia el conocimiento de la realidad social en comparación con las series causales unívocas del materialismo vulgar (o con las relaciones funcionales de Mach, etc.). Porque también existe una acción recíproca cuando, por ejemplo, una bola de billar inmóvil recibe el choque de otra bola en movimiento; la primera se pone en movimiento; la otra cambia de dirección a consecuencia del choque, y así sucesivamente. La acción recíproca de que hablamos aquí, va más allá de la acción recíproca de *objetos por demás inmutables*; va efectivamente más allá, pero sólo en su relación con el todo; la relación con el todo se transforma en la determinación que condiciona la *forma de objetividad* de todo objeto; todo cambio esencial e importante para el conocimiento se manifiesta como cambio de la relación con el todo y *por eso mismo* como cambio de la forma de objetividad.³ Marx ha expresado este pensamiento en innumerables pasajes. Citaré solamente uno de los textos más conocidos: «Un negro es un negro, y solamente en ciertas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de tejer algodón es una máquina de tejer algodón, y sólo en ciertas condiciones se convierte en capital.

¹ *Miseria de la filosofía*, p. 129.

² *Crítica de la economía política*, Apéndice, Ed. Costes, 1954, pp. 286-287.

³ El oportunismo particularmente refinado de Cunow se revela en el hecho de que, a pesar de su conocimiento muy sólido de los escritos de Marx, transforma imperceptiblemente el concepto del todo (del conjunto, de la totalidad) en el de «suma», suprimiendo así toda relación dialéctica. Ver *Die marxsche Geschichte—, Gesellschafts— und Staatstheorie*, II, pp. 155-157.

Separada de estas condiciones, ella está tan lejos de ser un capital, como el oro de ser dinero o el azúcar precio del azúcar». ¹ Este cambio continuo de las formas de objetividad de todos los fenómenos sociales en su acción recíproca dialéctica continua, el nacimiento de la inteligibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad determinada en la cual funciona, hacen que la concepción dialéctica de la totalidad sea la única en comprender la *realidad en tanto que devenir social*. Solamente en esta perspectiva las formas fetichistas de objetividad, engendradas necesariamente por la producción capitalista, se disuelven en una apariencia que se comprende como apariencia necesaria, pero que no por eso deja de ser una apariencia. Las relaciones reflexivas de estas formas fetichistas, sus «leyes», surgidas también necesariamente de la sociedad capitalista, pero que disimulan las relaciones reales entre los objetos, aparecen como las representaciones necesarias que imaginan los agentes de la producción capitalista. Esas representaciones son objeto de conocimiento, pero el objeto conocido por sus formas fetichistas no es el orden capitalista de producción de sí mismo, sino la ideología de la clase dominante.

Hay que desgarrar este velo para llegar al conocimiento histórico. Porque las determinaciones reflexivas de las formas fetichistas de objetividad tienen precisamente la función de dar a los fenómenos de la sociedad capitalista la apariencia de esencias supratemporales. El conocimiento de la verdadera objetividad de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el conocimiento de su función real en la totalidad social forman un acto indiviso de conocimiento. Esta unidad la rompe el método pseudocientífico. Así, por ejemplo, el conocimiento de la distinción —fundamental para la ciencia económica— entre capital constante y capital variable sólo ha sido posible siguiendo el método dialéctico: la ciencia económica clásica no fue capaz de ir más allá de la distinción entre capital fijo y capital circulante; y no fue así por azar. Porque «el capital variable no es, pues, como vemos, más que una *forma histórica concreta de manifestarse el fondo de medios de vida o el fondo de trabajo que necesita el obrero para su sustento y reproducción y que en todos los sistemas de producción social tiene constantemente que producir y reproducir. Si el fondo de trabajo afluye a él constantemente en forma de medios de pago de su trabajo es sencillamente, porque su propio producto se aleja de él en forma de capital... La forma mercantil del producto y la forma monetaria de la mercancía enmascaran esa transacción*». ²

Esta ilusión fetichista, cuya función consiste en ocultar la realidad, ilusión que envuelve todos los fenómenos de la sociedad capitalista, no se limita a enmascarar solamente su carácter histórico, o sea, transitorio; esa ilusión sólo ha sido posible por

¹ *Trabajo asalariado y capital*.

² *El capital*, I, p. 590, Hamburgo, 1914.

el hecho de que todas las formas de objetividad bajo las cuales el mundo aparece necesaria e inmediatamente ante el hombre, en la sociedad capitalista, ocultan también, en primer lugar, las categorías económicas, su esencia profunda, como si fueran formas de objetividad, categorías de *relaciones interhumanas*; las formas de objetividad aparecen como cosas y relaciones entre cosas. Por eso el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías, debe también desgarrar su velo de coseidad para abrir el camino al conocimiento de la realidad. «La economía —dice Engels en su *Comentario a la Crítica de la economía política* de Marx—, no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y, en última instancia, entre clases, ¡pero estas relaciones están siempre ligadas a cosas y aparecen como cosas!»¹ Con este conocimiento, el método dialéctico y su concepción de la totalidad se manifiestan como conocimiento de la realidad del devenir social. La relación dialéctica entre las partes y el todo podía aparecer todavía como una simple determinación mental y metodológica en la cual las categorías verdaderamente constitutivas de la realidad social aparecen tan poco como en las determinaciones reflexivas de la economía burguesa, y cuya superioridad sobre estas últimas no sería, por tanto, más que una cuestión puramente metodológica; pero la diferencia es mucho más profunda y de principios. En cada categoría económica aparece una relación determinada entre los hombres en un nivel determinado de su evolución social y esta relación se hace conciente y llega a constituir un concepto; por esta razón, el movimiento de la sociedad humana puede al fin ser captado con sus leyes internas, a la vez como producto de los hombres mismos y como producto de las fuerzas que han surgido de sus relaciones y han escapado a su control. Las categorías económicas se hacen, pues, dinámicas y dialécticas, en un doble sentido. Son una interacción viviente como categorías «puramente» económicas y ayudan al conocimiento de una sección temporal de la evolución social. Pero como tienen su origen en relaciones humanas, como funcionan en el proceso de transformación de las relaciones humanas, la marcha de la evolución también se hace visible en la relación recíproca de ellas con el sustrato real de su acción. Dicho de otro modo, la producción y la reproducción de una totalidad económica determinada, que es tarea de la ciencia conocer, se transforman necesariamente (a decir verdad, trascendiendo la economía «pura» pero sin recurrir a ninguna fuerza trascendente) en proceso de producción y de reproducción de una sociedad global determinada. A menudo, insistió Marx clara y netamente en este carácter del conocimiento dialéctico. Así, él dice: «El proceso de producción capitalista considerado en su continuidad o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías o solamente plusvalía; produce y reproduce la propia relación capitalista: por un lado al capitalista, por el otro al asalariado.»²

¹ Ver el ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado».

² *El capital*, I, p. 541.

Plantearse a sí misma, producirse y reproducirse ella misma, eso es precisamente la *realidad*. Hegel lo reconoció y lo expresó claramente en una forma muy semejante a la de Marx, aunque también demasiado abstracta, comprendiéndose mal a sí mismo y haciendo así posible el malentendido. «Lo que es real, es en sí necesario», dice en su *Filosofía del derecho*.¹ «La necesidad consiste en que la totalidad se escinde en las distinciones de los conceptos y en que esa escisión desemboca en una determinación sólida y resistente que no es una solidez muerta, sino que se engendra a sí misma continuamente en la descomposición.» En este punto precisamente, donde el parentesco profundo entre el materialismo histórico y la filosofía de Hegel aparece en el problema de la realidad, en la función de la teoría como *conocimiento de la realidad por sí misma*, es preciso atraer la atención, aunque sea en pocas palabras, sobre la línea de ruptura, no menos decisiva, que los separa. Esa línea de ruptura se halla también al nivel del problema de la realidad, del problema de la unidad del proceso histórico. Marx reprocha a Hegel (y aún más a sus sucesores, que han retornado cada vez más netamente a Fichte y a Kant) no haber superado realmente la dualidad del pensar y el ser de la teoría y la praxis, del sujeto y el objeto; reprocha a su dialéctica, en tanto que dialéctica interior real del proceso histórico, ser una simple apariencia; le reprocha no haber superado a Kant justamente en ese punto decisivo; reprocha al conocimiento hegeliano ser simplemente un conocimiento acerca de una materia —en sí misma de esencia extraña— y no una «confesión» de esa materia que es la sociedad humana. «Ya en Hegel —se dice en las frases decisivas de esta crítica—, el espíritu absoluto de la historia tiene sus materiales en la masa, pero sólo tiene su expresión adecuada en la filosofía. El filósofo aparece solamente como el órgano por el cual el espíritu absoluto, que hace la historia, se eleva a la conciencia, después del desarrollo del movimiento, después del hecho. La participación del filósofo en la historia se reduce a esa conciencia *a posteriori*, pues el espíritu absoluto ejecuta inconcientemente el movimiento real. El filósofo llega, pues, *post festum*.» Para Hegel «el espíritu absoluto en cuanto espíritu absoluto sólo hace la historia en apariencia... En efecto, como el espíritu absoluto sólo *a posteriori* se eleva a la conciencia en cuanto espíritu creador del mundo, para el filósofo su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y en la representación de los filósofos, en la imaginación especulativa».² Esta mitología conceptual del hegelianismo fue eliminada definitivamente por la actividad crítica del joven Marx.

¹ Hegel, Complemento al § 270, *Philosophische Bibliothek*, p. 354.

² *La ingrada familia o Crítica de la crítica crítica*; contra Bruno Bauer y compañías, II de las *Obras filosóficas*, Ed. Costes, 1947, pp. 151-152.

No fue un azar el hecho de que la filosofía ante la cual Marx logró «comprenderse a sí mismo» fuera ya un movimiento de retroceso del hegelianismo, un retorno a Kant, un movimiento que utilizó las oscuridades, las incertidumbres internas del propio Hegel para eliminar del método los elementos revolucionarios y conformar los contenidos reaccionarios, la mitología conceptual reaccionaria, los vestigios de la dualidad contemplativa del pensar y el ser, con la filosofía igualmente reaccionaria de la Alemania de entonces. Al recoger la parte progresista del método hegeliano, la dialéctica como conocimiento de la realidad, Marx no sólo se separó netamente de los sucesores de Hegel, sino que también operó una escisión en la propia filosofía hegeliana. Marx llevó a su punto extremo, con una lógica sin concesiones, la tendencia histórica que forma parte de la filosofía hegeliana. Transformó radicalmente en problemas históricos todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado, mostrando concretamente el sustrato real de la evolución histórica y tornándolo metodológicamente fecundo. En esta balanza descubierta por Marx y experimentada metódicamente por él, es donde fue pesada la filosofía hegeliana y fue hallada demasiado ligera. Los vestigios mitologizantes de los «valores eternos» eliminados de la dialéctica por Marx, se sitúan al nivel de la filosofía de la reflexión, a la cual Hegel combatió con ardor y obstinación durante toda su vida, y contra la cual él puso en juego todo su método filosófico, el proceso y la realidad concreta, la dialéctica y la historia. La crítica de Marx a Hegel es la continuación directa de la crítica que el propio Hegel dirigió a Kant y Fichte.¹ De este modo, el método dialéctico de Marx nació como continuación consecuente de aquello que Hegel había procurado alcanzar, pero sin lograrlo concretamente; por otra parte, el cuerpo muerto del sistema escrito ha quedado para presa de los filólogos y de los fabricantes de sistemas.

Sin embargo, el punto de ruptura radica en la realidad. Hegel no fue capaz de llegar hasta las fuerzas verdaderamente motrices de la historia: porque, en la época en que creó su sistema, esas fuerzas no eran todavía bastante visibles; así él se vio forzado a ver en los pueblos y en su conciencia (cuyo sustrato real él no pudo

¹ No es sorprendente que Cunow intente corregir a Marx por medio de un Hegel de orientación kantiana, precisamente en la cuestión en que Marx superó radicalmente a Hegel. A la concepción puramente histórica del estado en Marx, Cunow contraponen el estado hegeliano «como valor eterno» cuyas «faltas», por las que hay que entender sus funciones como instrumento de opresión y de clase, sólo tienen sentido como «cosas históricas», «que no deciden la esencia de la determinación y de la orientación del estado». El hecho de que Marx esté aquí (para Cunow) atrasado respecto a Hegel, viene de que él consideró esta cuestión desde el punto de vista político y no desde el punto de vista del sociólogo (*Ibid.*, I, p. 308). Como se ve, la superación de la filosofía hegeliana no existe para los oportunistas; cuando no caen en el materialismo vulgar o en Kant, utilizan los contenidos reaccionarios de la filosofía hegeliana del estado para eliminar del marxismo la dialéctica revolucionaria, para eternizar en el pensamiento la sociedad burguesa.

ver en su composición heterogénea y lo convirtió en mito como «espíritu del pueblo») los portadores efectivos del desarrollo histórico; porque él seguía cautivo, a pesar de sus grandes esfuerzos en sentido contrario, de las formas platónica y kantiana de pensamiento, de la dualidad del pensar y el ser, de la forma y la materia. Aunque él haya sido el verdadero descubridor de la significación de la realidad concreta, aunque su pensamiento haya tenido siempre la finalidad de superar todas las abstracciones, para él la materia siempre tuvo la «mancha de la determinación» (y en esto es muy platónico). Y esas tendencias contradictorias que se combaten entre sí, nunca fueron esclarecidas en su sistema. A menudo aparecen yuxtapuestas, sin intermediario, se presentan contradictoriamente y no se equilibran; el equilibrio final (aparente) que hallaron en el sistema había de tornarse, por consiguiente, más bien hacia el pasado que hacia el futuro.¹ No hay que extrañarse de que la ciencia burguesa se haya apresurado a poner de relieve y desarrollar esos aspectos de Hegel como factor esencial. De ese modo, se oscurece casi completamente, incluso para los marxistas, la médula —revolucionaria— de su pensamiento.

La mitología conceptual no hace otra cosa que expresar en pensamiento un hecho fundamental de la existencia de los hombres que ha permanecido inaprehensible para ellos y cuyas consecuencias les ha sido imposible evitar. La incapacidad de penetrar el objeto mismo se manifiesta en el pensamiento mediante fuerzas motrices trascendentes que, de una manera mitológica, construyen y estructuran la realidad, la relación entre los objetos, nuestras relaciones con ellos y sus modificaciones en el proceso histórico. Al afirmar que «el factor determinante de la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida real»² Marx y Engels alcanzaron el punto de vista que permite liquidar toda mitología. El espíritu absoluto de Hegel ha sido la última de esas grandiosas formas mitológicas, forma en la cual se expresaban ya la totalidad y su movimiento, aunque de una manera no conciente de su esencia real. Si en el materialismo histórico, la razón «que ha existido siempre, pero no siempre en una forma razonable»³ alcanza su forma «razonable» mediante el descubrimiento de su verdadero sustrato, de la base a partir de la cual puede la vida humana llegar a ser conciente de sí misma, el programa de la filosofía de la historia hegeliana se ha realizado

¹ La posición de Hegel ante la economía política es muy característica (ver *Filosofía del derecho*, § 189); reconoce claramente el problema metodológico fundamental de ella, que es el problema de la contingencia y la necesidad (de una manera muy parecida a la de Engels en *El origen de la familia* y en *Feuerbach*), pero es incapaz de percibir el sentido fundamental del sustrato material de la economía, la relación de los hombres entre sí. Esto es para él un «hormiguelo de voluntades arbitrarias» y sus leyes tienen « semejanza con el sistema planetario ».

² Engels, *carta a Bloch*, del 21 de setiembre de 1890. En C. Marx-F. Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, 1947, p. 123.

³ *Nachlass*, I, p. 381.

precisamente así, por el aniquilamiento de la misma doctrina hegeliana. Por oposición a la naturaleza, en la cual, como lo subraya Hegel, «el cambio es circular, es la repetición de lo mismo», el cambio en la historia no se produce «simplemente en la superficie, sino en el concepto. Es el concepto mismo lo que se justifica».¹

V

Solamente en este contexto puede el punto de partida del materialismo histórico —«no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia»— rebasar el plano puramente teórico y convertirse en problema práctico. Porque solamente cuando el núcleo del ser se revela como devenir social, puede el ser aparecer como un producto inconciente hasta entonces de la actividad humana, y esa actividad, a su vez, como el elemento decisivo de la transformación del ser. Las relaciones puramente naturales o las formas sociales que por mistificación han llegado a ser relaciones naturales, se oponen, por una parte, al hombre como cosas fijas, acabadas, inmutables en su esencia, de las que el hombre puede, todo lo más, utilizar las leyes y captar la estructura de objeto sin poder jamás transformarlas; por otra parte, semejante concepción del ser rechaza la posibilidad de la praxis en la conciencia individual. La praxis se torna una forma de actividad del individuo aislado, una ética. La tentativa de Feuerbach por superar a Hegel naufragó ante este escollo: Feuerbach se detuvo, como el idealismo alemán y aún mucho más que el propio Hegel, en el individuo aislado de la «sociedad burguesa».

La exigencia de Marx de que se debe captar la «sensibilidad», el objeto, la realidad, como actividad humana sensible,² implica que el hombre tome conciencia de sí mismo como ser social, como sujeto y objeto simultáneamente del devenir histórico y social. El hombre de la sociedad feudal no podía tomar conciencia de sí mismo como ser social, porque sus relaciones sociales tenían todavía, en muchos aspectos, un carácter natural; porque la sociedad misma estaba en su conjunto muy poco organizada uniformemente de arriba abajo y abarcaba en su unidad muy poco del conjunto de las relaciones entre los hombres para poder aparecer a la conciencia como la realidad del hombre. (Este no es lugar para la cuestión de la estructura y de la unidad de la sociedad feudal.) La sociedad burguesa realiza el proceso de socialización

¹ *Die Vernunft in der Geschichte*, Philosophische Bibliothek, I, pp. 133-134.

² Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

54 de la sociedad; el capitalismo derriba todas las barreras espaciales y temporales entre los diferentes países y dominios, lo mismo que los muros de separación jurídicos entre los estados (Stände). En su universo de igualdad formal entre todos los hombres, desaparecen cada vez más las relaciones económicas que regulan los intercambios materiales inmediatos entre el hombre y la naturaleza. El hombre deviene ser social —en el verdadero sentido de la palabra—, la sociedad deviene la realidad para el hombre.

De este modo, solamente en el terreno del capitalismo, de la sociedad burguesa, se hace posible reconocer en la sociedad la realidad. Sin embargo, la clase que aparece como agente histórico de esa revolución —la burguesía—, ejecuta todavía inconscientemente esa función; las potencias sociales que ella ha liberado y que la han llevado al poder, se oponen a ella como una segunda naturaleza, más desprovista de alma y más impenetrable que la del feudalismo.¹ Solamente con la entrada en escena del proletariado, encuentra su perfeccionamiento el conocimiento de la realidad social: con el punto de vista de clase del proletariado, se ha encontrado un punto a partir del cual se hace visible la totalidad de la sociedad. Lo que ha surgido con el materialismo histórico es a la vez la doctrina «de las condiciones de la liberación del proletariado» y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo histórico, y esto porque, para el proletariado, es una necesidad vital, es una cuestión de vida o muerte lograr la visión más perfectamente clara de su situación de clase; porque su situación de clase sólo es comprensible con el conocimiento de la sociedad total; porque ese conocimiento es condición previa e imprescindible para sus actos. La unidad de la teoría y la praxis no es más que la otra cara de la situación social e histórica del proletariado; desde el punto de vista del proletariado, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de la totalidad coinciden; el proletariado es al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento.

Porque la vocación de conducir a la humanidad a una etapa más elevada de su desarrollo descansa, como lo ha observado Hegel justamente —pero aplicándolo a los pueblos—, en el hecho de que estas «etapas de la evolución se presentan como *principios naturales inmediatos*» y de que el pueblo (es decir, la clase) «que recibe ese elemento como principio natural tiene la misión de aplicarlo».² Marx concretó esta idea con gran claridad, en el nivel de la evolución social: «Cuando los escritores socialistas asignan al proletariado ese papel en la historia mundial, no es, ni mucho menos... porque consideren a los proletarios como dioses, sino todo lo contrario. Porque en el proletariado plenamente formado ha alcanzado su máxima perfección práctica la abstracción de toda humanidad y hasta la apariencia de ella; porque en las

¹ Acerca de las razones de ese estado de cosas, ver el ensayo sobre «Conciencia de clase».

² Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, Gallimard, 1940, 346 y 347.

condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual están condensadas, agudizadas del modo más inhumano; porque el hombre se ha perdido a sí mismo en el proletariado, pero ha adquirido, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esa pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una penuria absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la necesidad—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas estas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida, y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación.»¹ La esencia metodológica del materialismo histórico no puede, pues ser separada de «la actividad crítica práctica» del proletariado: ambas son momentos del mismo proceso de evolución de la sociedad. Así, el conocimiento de la realidad efectuado por el método dialéctico tampoco puede ser separado del punto de vista de clase del proletariado. La cuestión planteada por «el austro marxismo», la separación metodológica entre la ciencia «pura» del marxismo y el socialismo,² es un falso problema, lo mismo que todas las cuestiones semejantes. Porque el método marxista, la dialéctica materialista en cuanto conocimiento de la realidad, sólo es posible desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado. Si abandonamos ese punto de vista, nos alejamos del materialismo histórico, lo mismo que, por otro lado, si nos elevamos a ese punto de vista, entramos directamente en la lucha del proletariado.

El hecho de que el materialismo histórico emane del principio vital «inmediato, natural» del proletariado, el hecho de que el conocimiento total de la realidad se abra partiendo de su punto de vista de clase, no significan, sin embargo, que ese conocimiento o esa actitud metodológica ante el conocimiento sean dados inmediata y naturalmente al proletariado en cuanto clase (y menos aún al proletario individual); todo lo contrario. Es cierto que el proletariado es el sujeto cognoscente de ese conocimiento de la realidad social total. Pero no es un sujeto cognoscente en el sentido del método kantiano, donde el sujeto se define como aquello que nunca puede ser objeto. No es un espectador imparcial del proceso histórico. El proletariado no es solamente partícipe, parte actuante y paciente, en esa totalidad; la ascensión y la evolución de su conocimiento, y su propia ascensión y evolución en el trascurso de la historia, no son más que dos aspectos del mismo proceso real. Y no sólo porque la clase misma «se ha constituido en clase» poco a poco, en una lucha social incesante, comenzando por actos espontáneos e inconcientes de defensa desesperada e inmediata (la destrucción de las máquinas es un ejemplo notable de ese comienzo). La conciencia que el proleta-

¹ Marx, *La sagrada familia*, t. II, Ed Costes, pp. 62-63.

² Hillding, *El capital financiero*.

56 riado cobra de la realidad social, de su propia posición de clase, y la vocación histórica que así él adquiere —el método de la concepción materialista de la historia—, son también productos de ese mismo proceso de evolución histórica, proceso que el materialismo histórico —por primera vez en la historia— conoce adecuadamente y en su realidad.

La posibilidad del método marxista es, un producto de la lucha de clases, y un resultado de naturaleza política o económica. La evolución del proletariado, también, refleja la estructura interna de la historia de la sociedad, conocida por primera vez. «Su resultado aparece constantemente como previo, al mismo tiempo que sus condiciones previas aparecen como resultados.»¹ El punto de vista metodológico de la totalidad, en el cual hemos aprendido a reconocer el problema central, la condición primordial del conocimiento de la realidad, es un producto de la historia en doble sentido. En primer lugar, sólo con la evolución económica que ha producido al proletariado, con el nacimiento del propio proletariado (por consiguiente, en una etapa determinada de la evolución social), con la transformación así operada del sujeto y del objeto del conocimiento de la realidad social, pudo surgir la posibilidad objetiva y formal del materialismo histórico como conocimiento. En segundo lugar, sólo en el curso de la evolución del propio proletariado se hizo posibilidad real esa posibilidad formal. Porque la posibilidad de captar el sentido del proceso histórico como inmanente a ese proceso, dejando de ver en él un sentido trascendente, mítico o ético, que sería concedido y que se uniría a un material desprovisto de sentido, esa posibilidad supone en el proletariado una conciencia altamente evolucionada de su propia situación, y, por tanto, un proletariado altamente evolucionado en cierta medida, como consecuencia de una larga evolución. Este es el camino que conduce de la utopía al conocimiento de la realidad, el camino que va desde los primeros grandes pensadores del movimiento obrero, que le asignaron fines trascendentes, hasta la claridad de la Comuna de 1871: la clase obrera «no tiene que realizar ideales», sino «solamente liberar los elementos de la nueva sociedad»; es el camino que va de la clase «frente al capital» a la clase «para sí».

Con esta perspectiva, la separación revisionista entre el movimiento y el objetivo final se manifiesta como una recaída al nivel más primitivo del movimiento obrero. Porque el objetivo final no es un estado que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de este movimiento y del camino que él recorre, un «estado del porvenir»; no es un estado que se pueda, por consiguiente, olvidar tranquilamente en las luchas cotidianas e invocar, todo lo más, en los sermones del domingo, como un momento de elevación opuesto a los afanes cotidianos; no es un «deber ser», una «idea» que jugase un papel regulador en relación al proceso «real». El objetivo final es más bien *la relación*

¹ *El capital*, III, II, p. 408.

con la totalidad (con la totalidad de la sociedad considerada como proceso), por medio de la cual, cada momento de la lucha adquiere su sentido revolucionario; una relación que es inherente a cada momento precisamente en su aspecto cotidiano, en su aspecto más simple y más prosaico, pero que sólo deviene real en la medida en que se toma conciencia de ella y en que se confiere así la realidad al momento de la lucha cotidiana, manifestando su relación con la totalidad; de ese modo, este momento de la lucha cotidiana es elevado del nivel de la facticidad, de la simple existencia, al nivel de la realidad. Tampoco hay que olvidar, sin embargo, que todo esfuerzo por conservar el «objetivo final» o «la esencia» del proletariado libre de toda mancha en las relaciones con la existencia y por ellos —capitalista—, conduce en último análisis a alejarse de la aprehensión de la realidad, de la «actividad crítica práctica», a recaer en la dualidad utópica del sujeto y el objeto, de la teoría y la praxis, tan seguramente como el revisionismo había conducido a ello.¹

El peligro práctico de toda concepción dualista de ese género, reside en, que hace desaparecer el momento que da a la acción su dirección. En efecto, desde el momento en que se abandona el terreno de la realidad, terreno que sólo el materialismo dialéctico puede conquistar (pero que debe ser reconquistado incesantemente), desde el momento en que se permanece en el terreno «natural» de la existencia, del puro, simple y patente empirismo, inmediatamente se oponen sin transición posible, como principios separados, el sujeto de la acción y el medio de los «hechos» donde su acción se desenvuelve. Y es tan poco posible imponer la voluntad, el proyecto o la decisión subjetivos al estado de hecho objetivo, como descubrir en los hechos un momento que dé a los actos una dirección. Una situación en la cual los «hechos» hablen sin ambigüedad a favor o en contra de una dirección determinada de la acción, jamás ha existido, no puede existir, no existirá nunca. Cuanto más escrupulosamente se examinen los hechos en su aislamiento (o sea, en sus conexiones reflexivas), tanto menos pueden indicar, sin ambigüedad, una dirección determinada. E inversamente, que una decisión puramente subjetiva tenga necesariamente que estrellarse contra la fuerza de los hechos no comprendidos y que actúan automáticamente «según leyes», es algo que se comprende por sí solo. Así, pues, el modo como el método dialéctico aborda la realidad se revela, precisamente cuando se aborda el problema de la acción, como el único capaz de dar a la acción una *orientación*. El conocimiento de sí mismo, subjetivo y objetivo, que tiene el proletariado en una etapa determinada de su evolución es, al mismo tiempo, el conocimiento del nivel alcanzado por la evolución social en esa época. En la coherencia de lo real, en la relación de cada momento particular con su enraizamiento (en la totalidad), enraizamiento que le es in-

¹ Ver, acerca de este tema, la polémica de Zinovieiev contra Jules Guesde y su actitud ante la guerra, en Stuttgart. Ver *Contra la corriente* y la obra de Lenin *La enfermedad infantil del comunismo*.

58 manente y que no ha sido simplemente puesto al desnudo, queda suprimido el carácter de extrañeza de esos hechos ahora ya comprendidos. En ellos se hacen ahora visibles esas tendencias que apuntan al centro de la realidad, a eso que se suele llamar el objetivo final. Ese objetivo final no se opone, sin embargo, como ideal abstracto, al proceso; él es inmanente al momento concreto, como momento de la verdad y la realidad, como sentido concreto de cada etapa alcanzada; así, su conocimiento es justamente el conocimiento de la dirección que toman (inconcientemente) las tendencias dirigidas a la totalidad, la dirección que está llamada a determinar concretamente en el momento dado la acción justa, considerando el interés del proceso de conjunto, de la liberación del proletariado.

Sin embargo, la evolución social acrecienta sin cesar la tensión entre los momentos parciales y la totalidad. Precisamente porque el sentido inmanente de la realidad irradia con un brillo cada vez más fuerte, el sentido del devenir es cada vez más profundamente inmanente a la vida cotidiana, y la totalidad aparece cada vez más sumergida en los aspectos momentáneos, espaciales y temporales de los fenómenos. El camino de la conciencia en el proceso histórico no se allana, sino que, al contrario, se hace cada vez más arduo y requiere cada vez mayor responsabilidad. La función del marxismo ortodoxo —superación del revisionismo y del utopismo— no es, por tanto, una liquidación, una vez para siempre, de las falsas tendencias, es una lucha incesantemente renovada contra la influencia perversa de las formas burguesas del pensamiento en el pensamiento del proletariado. Esta ortodoxia no es la guardiana de las tradiciones, sino la anunciadora siempre alerta de la relación del instante presente y sus tareas con la totalidad del proceso histórico. Y así, las palabras del *Manifiesto comunista* acerca de las tareas de la ortodoxia y de sus portadores, los comunistas, no han envejecido y siguen siendo válidas: «Los comunistas no se diferencian de los otros partidos proletarios más que en dos puntos: por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del *movimiento en su conjunto*».¹

Marzo de 1919.

¹ *Manifiesto del partido comunista*, Ed. Costes, 1953, pp. 81-82.

ROSA LUXEMBURGO, MARXISTA

Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las ha engendrado.

MARX, *Miseria de la filosofía*

I

No es la preponderancia de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de manera decisiva al marxismo de la ciencia burguesa; es el punto de vista de la totalidad. La categoría de la totalidad, la dominación, determinante y en todos los dominios, del todo sobre las partes, constituye la esencia que el método de Marx ha tomado de Hegel y que él transformó de manera original para convertirlo en fundamento de una ciencia totalmente nueva. La separación capitalista entre el productor y el proceso global de la producción, la fragmentación del proceso de trabajo en partes que dejan de lado el carácter humano del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen sin plan y sin concierto, etc., todo esto tenía necesariamente que ejercer también una influencia profunda en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo. Y lo que hay de fundamentalmente revolucionario en la ciencia proletaria, no es sólo que ella oponga a la sociedad burguesa contenidos revolucionarios, sino que es, en primerísimo lugar, la esencia revolucionaria del método en sí. *El reinado de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia.*

El carácter revolucionario de la dialéctica hegeliana —sin perjuicio de los contenidos conservadores que tiene en Hegel— ya había sido reconocido muchas veces antes de Marx, sin que pudiera desarrollarse, partiendo de ese conocimiento, una ciencia revolucionaria. Solamente con Marx pudo la dialéctica hegeliana devenir, según la expresión de Herzen, un «álgebra de la revolución». Pero no ocurrió así simplemente en virtud de la inversión materialista. Más bien se puede decir que el principio revolucionario de la dialéctica hegeliana sólo pudo manifestarse en esa inversión y por ella porque fue salvaguardada la esencia del método, es decir, el punto de vista de la totalidad, la consideración de todos los fenómenos parciales como momentos del todo, del proceso dialéctico captado como unidad del pensamiento y de

60 la historia. El método dialéctico en Marx apunta al conocimiento de la sociedad como totalidad. Mientras que la ciencia burguesa atribuye, bien sea, por realismo ingenuo, una «realidad», bien sea, de manera «crítica», una autonomía a las abstracciones —necesarias y útiles desde el punto de vista metodológico para las ciencias particulares— que resultan por una parte de la separación entre los objetos de la investigación y, por otra, de la división del trabajo y de la especialización científicas, el marxismo, en cambio, rebasa esas separaciones elevándolas y bajándolas al rango de momentos dialécticos. El aislamiento —por abstracción— de los elementos tanto de un dominio de investigación como de grupos particulares de problemas o de conceptos en el interior de un dominio de investigación, es ciertamente inevitable. Sin embargo, lo decisivo es saber si ese aislamiento es solamente un medio para el conocimiento del todo, es decir, si se integra siempre en un justo contexto de conjunto que él mismo presupone y requiere, o bien si el conocimiento —abstracto— del dominio parcial aislado conserva su «autonomía», sigue siendo un fin para sí. Para el marxismo, en último análisis, no existen ciencia jurídica, economía política, historia, etc., autónomas; solamente hay una ciencia, histórica y dialéctica, única y unitaria, del desarrollo de la sociedad como totalidad.

El punto de vista de la totalidad no determina solamente al objeto, también determina al sujeto del conocimiento. La ciencia burguesa —de manera conciente o inconciente, ingenua o sublimada— considera siempre los fenómenos sociales desde el punto de vista del individuo.¹ Y el punto de vista del individuo no puede llevar a ninguna totalidad; todo lo más puede llevar a aspectos de un dominio parcial, las más de las veces a algo solamente fragmentario; a «hechos» sin vinculación recíproca o a leyes parciales abstractas. La totalidad sólo puede plantearse si el sujeto que la plantea es también una totalidad; si el sujeto, para pensarse él mismo, se ve obligado a pensar el objeto como totalidad. Este punto de vista de la totalidad como sujeto, solamente las clases lo representan en la sociedad moderna. Marx, quien considera todo problema desde este ángulo, particularmente en *El capital*, ha corregido aquí a Hegel (el cual vacila todavía entre el punto de vista del «gran hombre» y el del espíritu abstracto del pueblo) de una manera aún más decisiva y fecunda —aunque mucho menos comprendida por sus sucesores— que en la cuestión del «idealismo» o el «materialismo».

La economía clásica, y todavía más sus vulgarizadores, han considerado siempre la evolución capitalista desde el punto de vista del *capitalista individual* y por eso se han enredado en una serie de contradicciones insolubles y de falsos problemas. En *El capital*, Marx rompe radicalmente con este método. No es que él considere —como un agitador— cada momento directa y exclusi-

¹ Esto no es un azar, pues resulta de la esencia de la sociedad burguesa, como lo ha demostrado Marx de manera convincente al hablar de las robinsonadas económicas (*Contribución a la crítica de la economía política*).

vamente desde el punto de vista del proletariado. Una actitud tan unilateral sólo podría dar origen a una nueva economía vulgar con signos, por decirlo así, invertidos. Más bien es que él considera los problemas de toda la sociedad capitalista como problemas de las clases que la constituyen, la clase de los capitalistas y la de los proletarios, captadas como conjuntos. En qué medida se proyecta así una luz enteramente nueva sobre una serie de cuestiones, cómo surgen nuevos problemas que la economía clásica no podía siquiera percibir y aún menos resolver, cómo quedan reducidos a nada muchos de esos falsos problemas, son cuestiones que no podemos estudiar aquí, pues estas líneas sólo tienen por objeto el problema del método. Sólo queremos llamar insistentemente la atención sobre las dos condiciones previas de un tratamiento verídico —y no lúdico, como en los epígonos de Hegel— del método dialéctico, sobre la exigencia de la totalidad a la vez como objeto puesto y como sujeto ponente.

II

Después de decenas de años de vulgarización del marxismo, la obra principal de Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, recoge el problema a partir de este punto. Esa trivialización del marxismo, su inflexión en un sentido «científico» burgués, encontró su primera expresión clara y abierta en las *Condiciones del socialismo* de Bernstein. No es en modo alguno un azar el hecho de que el mismo capítulo de ese libro que comienza con un asalto al método dialéctico en nombre de la «ciencia» exacta, termine con una acusación de blanquismo lanzada contra Marx. No es un azar, porque desde el momento en que se abandona el punto de vista de la totalidad, punto de partida y término, condición y exigencia del método dialéctico, desde el instante en que la revolución ya no se considera como momento del proceso, sino como acto aislado, separado de la evolución de conjunto, lo que hay de revolucionario en Marx tiene que aparecer necesariamente como una recaída en el período primitivo del movimiento obrero, en el blanquismo. Y al derrumbarse el principio de la revolución, como consecuencia de la dominación categorial de la totalidad, todo el sistema del marxismo se derrumba. La crítica de Bernstein es, incluso como oportunismo, demasiado oportunista para dejar ver, en este aspecto, todas sus consecuencias.¹

¹ Además, el propio Bernstein lo confiesa. «Ahora bien, por consideración a las necesidades de la propaganda del partido, yo no había sacado siempre las últimas consecuencias de mis principios críticos.» *Condiciones del socialismo*, novena edición, p. 260 (ed. alemana).

62 La marcha dialéctica de la historia, a la cual los oportunistas querían, ante todo, expurgar de marxismo, les impuso también aquí sus consecuencias necesarias. El desarrollo económico de la época imperialista ha hecho cada vez más imposibles los simulacros de ataque contra el sistema capitalista y el análisis «científico» de sus fenómenos considerados aisladamente, en interés de la «ciencia exacta y objetiva». Había que tomar partido, y ya no sólo políticamente, a favor o contra el capitalismo. También teóricamente había que elegir. O bien había que considerar desde un punto de vista marxista la evolución de conjunto de la sociedad como totalidad y dominar así, teórica y prácticamente el fenómeno del imperialismo, o bien había que esquivar ese encuentro limitándose al estudio científico particular de los momentos aislados. El punto de vista monográfico cierra con la mayor seguridad los horizontes del problema que toda la socialdemocracia oportunista teme mirar de frente. Al encontrar en los dominios particulares descripciones «exactas», «leyes válidas intemporalmente» para casos particulares, aquélla borró la separación entre el imperialismo y el período anterior. Así se encontraban en el capitalismo «en general», cuya persistencia les parecía tan conforme a la razón humana, a las «leyes de la naturaleza», como a Ricardo y a sus sucesores, economistas vulgares burgueses.

No sería un planteamiento marxista y dialéctico el de investigar si el oportunismo práctico fue la causa de esa recaída teórica en la metodología de los economistas vulgares o si fue a la inversa. Según el modo como el materialismo histórico considera las cosas, ambas tendencias van a la par: ambas constituyen el medio social de la socialdemocracia de la preguerra, el único medio a partir del cual pueden comprenderse las luchas teóricas en torno a *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo

Porque la justeza o la falsedad de la solución que Rosa Luxemburgo proponía al problema de la acumulación del capital no era el centro del debate conducido por Bauer, Eckstein, etc. Lo que se discutía, por el contrario, era si había o no un problema en eso y se impugnaba con la máxima energía la existencia de un verdadero problema. Lo cual puede comprenderse perfectamente, y es incluso necesario desde el punto de vista metodológico de los economistas vulgares. Porque si la cuestión de la acumulación es tratada, por una parte, como un problema particular de la economía política y, por otra, es considerada desde el punto de vista del capitalista individual, no hay efectivamente ahí ningún problema.¹

Este rechazo del problema por entero está estrechamente ligado al hecho de que los críticos de Rosa Luxemburgo dejaron de lado distraidamente la parte decisiva del libro («Las condiciones históricas de la acumulación») y, lógicos consigo mismos, plantearon la cuestión en la forma siguiente: las fórmulas de Marx, que se

¹ En su *Anticrítica*, Rosa Luxemburgo lo demuestra de manera irrefutable, en particular para su crítico más serio, Otto Bauer.

basan en el principio aislante, admitido para fines metodológicos, de una sociedad compuesta únicamente de capitalistas y proletarios, ¿son justas, y cuál es la mejor interpretación de ellas? Para Marx sólo eran una hipótesis metodológica, en base a la cual había que progresar para plantear las cuestiones de manera más amplia, para plantear la cuestión en referencia a la totalidad de la sociedad, y esto es lo que ha escapado por completo a los críticos. No se han percatado de que el propio Marx dio ese paso en el primer volumen de *El capital* en lo referente a lo que se llama la acumulación originaria. Ellos han silenciado —conciente o inconcientemente— el hecho de que todo *El capital*, precisamente en relación a esta cuestión, no es más que un fragmento interrumpido justamente en el lugar donde ese problema debe ser suscitado, y que, en consecuencia, Rosa Luxemburgo no ha hecho otra cosa que llevar hasta el fin y en su mismo sentido a ese fragmento, completándolo conforme al espíritu de Marx.

Sin embargo, ellos han actuado consecuentemente. Porque, desde el punto de vista del capitalista individual, desde el punto de vista de la economía vulgar, ese problema no debe plantearse. Desde el punto de vista del capitalista individual, la realidad económica aparece como un mundo gobernado por las leyes eternas de la naturaleza, a las cuales él debe adaptar su actividad. La realización de la plusvalía y la acumulación tienen lugar para él en forma de un intercambio con los demás capitalistas individuales (a decir verdad, incluso aquí, éste no es siempre el caso, es solamente el hecho más frecuente). Y todo el problema de la acumulación, también, no es más que el problema de una de las formas de las múltiples transformaciones que sufren las fórmulas dinero-mercancía-dinero y mercancía-dinero-mercancía en el curso de la producción, de la circulación, etc. Así, la cuestión de la acumulación se torna para la economía vulgar una cuestión de detalle en una ciencia particular, y ella no tiene prácticamente ningún nexo con el destino del capitalismo en su conjunto; su solución garantiza suficientemente la exactitud de las «fórmulas» marxistas, que, todo lo más, deben ser mejoradas —como en Otto Bauer— para «adaptarlas a la época». Así como en su tiempo los discípulos de Ricardo no comprendieron la problemática marxista, tampoco Otto Bauer y sus colegas comprendieron que, con esas fórmulas, jamás podrá ser abarcada, por principio, la realidad económica, puesto que esas fórmulas presuponen una abstracción (la sociedad considerada como compuesta únicamente por capitalistas y proletarios) que parte de la realidad de conjunto; esas fórmulas, por tanto, sólo pueden servir para despejar el problema, sólo son un trampolín para plantear el verdadero problema.

La acumulación del capital reanuda el método y la problemática del joven Marx, de la *Miseria de la filosofía*. Así como en esta obra Marx analiza las condiciones históricas que han hecho posible y valedera la economía política de Ricardo, igualmente aquí se aplica el mismo método a las investigaciones fragmentarias del segundo y tercer volúmenes de *El capital*. Los economistas burgueses, representantes ideológicos del capitalismo ascendente,

64 tenían que identificar las «leyes naturales» descubiertas por Smith y Ricardo con la realidad social, para encontrar así en la sociedad capitalista la única sociedad posible conforme a la «naturaleza» del hombre y a la razón. De igual modo, la socialdemocracia —expresión ideológica de esa aristocracia obrera, convertida en pequeñoburguesa, que tiene su parte de interés en la explotación imperialista del mundo entero durante la fase final del capitalismo, pero que trata, sin embargo, de escapar a su destino necesario: la guerra mundial— tenía que concebir forzosamente la evolución como si la acumulación capitalista pudiera efectuarse en el espacio vacío de las fórmulas matemáticas (es decir, sin problemas, sin guerra mundial). La socialdemocracia quedaba así muy atrás, en lo que respecta a la comprensión y a la capacidad de previsión políticas, de las capas capitalistas interesadas de la gran burguesía, pues éstas estaban interesadas en la explotación imperialista incluso hasta en sus consecuencias militares. Pero, desde ese momento ella podía también asumir, en el plano teórico, su papel actual: el de guardián del orden económico capitalista eterno, protegiéndolo contra las consecuencias catastróficas y fatales a que lo arrastraban, con ceguera y lucidez al mismo tiempo, los verdaderos representantes del capitalismo imperialista. Al igual que la identificación de las «leyes naturales» de Ricardo con la realidad social era un medio de protección ideológica para el capitalismo ascendente, también la interpretación de Marx por la escuela austriaca, la identificación de las abstracciones de Marx con la totalidad de la sociedad, es un medio de protección para la «racionalidad» del capitalismo decadente. Y al igual, también, que la consideración de la totalidad por el joven Marx esclareció con luz cruda los síntomas de enfermedad en el capitalismo entonces floreciente, así el esplendor final del capitalismo adquiere en la perspectiva de Rosa Luxemburgo, por la integración de su problema fundamental en la totalidad del proceso histórico, el carácter de una danza macabra, de una marcha de Edipo hacia su destino ineluctable.

III

Rosa Luxemburgo dedicó a la refutación de la economía vulgar «marxista» un escrito especial, publicado después de su muerte. Esa refutación hubiera encontrado su lugar más apropiado, desde el punto de vista de la exposición y del método, al final de la segunda parte de *La acumulación del capital*, como cuarto «asalto» en el estudio de la cuestión crucial de la evolución capitalista. Porque la originalidad de este libro proviene de que está consagrado principalmente a un estudio histórico de los problemas. Esto no significa solamente que el análisis, hecho por Marx, de

la reproducción simple y de la reproducción ampliada constituya en ese libro el punto de partida de la investigación y el preludeo al estudio efectivo y definitivo del problema. La médula del libro está constituida por el análisis, podríamos decir la historia bibliográfica, de las grandes discusiones sobre el problema de la acumulación: la discusión de Sismondi con Ricardo y su escuela, la de Rodbertus con Kirchmann, la de los populistas con los marxistas rusos.

Pero en ese método de exposición Rosa Luxemburgo tampoco abandona la tradición marxista. Su modo de composición significa más bien un retorno al marxismo original, no falsificado: al procedimiento de exposición del propio Marx. Porque la primera obra acabada y completa de Marx en su madurez, *Miseria de la filosofía*, refuta a Proudhon remontándose a las fuentes verdaderas de sus concepciones: a Ricardo por una parte, a Hegel por la otra. Al analizar dónde, cómo y, sobre todo, por qué Proudhon tenía necesariamente que comprender mal a Ricardo y a Hegel, Marx no solamente pone al desnudo implacablemente las contradicciones internas de Proudhon, sino que penetra también en las razones oscuras, desconocidas por el propio Proudhon, que son el origen de sus errores: las relaciones entre las clases, de las cuales son expresión teórica esas concepciones. Como dice Marx, «las categorías económicas son sólo las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción».¹ Y si su principal obra teórica adoptó sólo parcialmente ese método de exposición histórica de los problemas, a causa de sus dimensiones y de la abundancia de problemas particulares que en ella se tratan, eso no debe ocultar la *similitud real en el modo de tratar los problemas*. *El capital* y la *Téorías de la plusvalía* son, por la esencia de su objeto, una obra cuya estructura interna significa, en el fondo, una profundización del problema que en *Miseria de la filosofía* fue planteado y bosquejado brillantemente y con gran amplitud de visión.

Esa forma interna de la estructuración del problema remite al problema central del método dialéctico, a la comprensión exacta de la posición dominante que ocupa la categoría de totalidad y, así, a la filosofía hegeliana. El método filosófico de Hegel, que ha sido siempre —y notablemente en la *Fenomenología del espíritu*— historia de la filosofía y filosofía de la historia al mismo tiempo, nunca lo abandonó Marx en este punto esencial. Porque la unificación hegeliana —dialéctica— del pensar y el ser, la concepción de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, forman también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico. Incluso la polémica materialista contra la concepción «ideológica» de la historia está dirigida mucho más contra los epígonos de Hegel que contra el maestro mismo, quien, en este aspecto, estaba mucho más cerca de Marx de lo que éste imaginaba a veces en su lucha contra la esclerosis «idealista» del método dialéctico. El idealismo «absoluto» de los epígonos de

¹ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 127.

66 Hegel equivale, en efecto, a disolver la totalidad primitiva del sistema,¹ a separar la dialéctica de la historia viva, y así, en fin de cuentas, a suprimir la unidad dialéctica del pensar y el ser. El materialismo dogmático de los epígonos de Marx hace otro tanto y disuelve de nuevo la totalidad concreta de la realidad histórica. Si el método de los epígonos de Marx no degenera como el de los epígonos de Hegel en un esquematismo intelectual vacío, si se esclerotiza en ciencia particular mecanicista, en economía vulgar. Si los segundos han perdido así la capacidad de hacer coincidir los acontecimientos históricos y sus construcciones puramente ideológicas, los primeros se muestran tan incapaces de comprender el nexo de las formas llamadas «ideológicas» de la sociedad con su fundamento económico, como la economía misma en cuanto totalidad, en cuanto realidad social.

Cualquiera que sea el tema que trate el método dialéctico, todo gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Los problemas «ideológicos» y «económicos» no son rigidamente extraños unos a otros en este método, sino que se confunden los unos con los otros. *La historia de los problemas (estudiados) se convierte efectivamente en una historia de los problemas.* La expresión literaria o científica de un problema aparece como expresión de una totalidad social, como expresión de sus posibilidades, de sus límites y de sus problemas. El estudio histórico de la literatura referente a los problemas es, pues, la más apta a expresar la problemática del proceso histórico. La historia de la filosofía deviene así filosofía de la historia.

Así, no se debe en absoluto al azar el hecho de que las dos obras con las que comienza, en el plano teórico, el renacimiento del marxismo, *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo y *El estado y la revolución* de Lenin, retornen, en la exposición también, al modo de exposición del joven Marx. Para hacer surgir dialécticamente el problema real de sus obras, ellos hicieron, en cierto modo, una exposición del surgimiento de sus problemas a través de la literatura que trata de ellos. Analizando el desarrollo y las transformaciones bruscas de las concepciones que precedieron a su manera de plantear el problema, considerando cada una de las etapas de la clarificación o de la confusión intelectuales en el conjunto histórico de sus condiciones y de sus consecuencias, ellos hacen surgir el *proceso histórico mismo*, del cual son frutos su propia manera de plantear el problema y su solución, con una intensidad de vida que no puede lograrse de otro modo. No hay mayor contraste que el que existe entre este método y aquel que consiste en «tomar en consideración a los predecesores», el que practica la ciencia burguesa (y al cual se suscriben por completo los teóricos socialdemócratas). Porque, diferenciando metodoló-

¹ Sobre la relación entre Hegel y sus sucesores, ver el notable estudio del hegeliano Lassalle *La lógica de Hegel y la de Rosenkranz*, *Obras*, Ed. Cassirer, tomo VI. En cuanto a la medida en que Hegel llevó su propio sistema a construcciones falsas y cómo fue profundamente corregido y decisivamente prolongado por Marx, ver el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?».

gicamente la teoría y la historia, separando los problemas particulares unos de otros por principio y por método, eliminando así el problema de la totalidad por razones de exactitud científica, la ciencia burguesa hace de la historia del problema un peso muerto en la exposición y en el estudio del problema mismo, algo que sólo puede tener interés para los especialistas y cuyo carácter indefinidamente extensible sofoca cada vez más el sentido verdadero de los problemas reales, favoreciendo el desarrollo de una especialización carente de espíritu.

Sumándose a las tradiciones de método y de exposición de Marx y de Hegel, Lenin hace de los problemas una historia interna de las revoluciones europeas del siglo XIX; y la exposición en forma de historia de los textos, hecha por Rosa Luxemburgo, se desarrolla en una historia de las luchas sostenidas por la posibilidad y la expansión del sistema capitalista. Las primeras grandes conmociones sufridas por el capitalismo ascendente y aún no desarrollado, las grandes crisis de 1815 y de 1818-1819, abren la lucha en la forma descrita en los *Nuevos principios de economía política* de Sismondi. Se trata del primer conocimiento —reaccionario por su finalidad— de la problemática del capitalismo. La forma no desarrollada del capitalismo se expresa en el plano ideológico en los puntos de vista igualmente unilaterales y falsos de los adversarios. Mientras que el escepticismo reaccionario de Sismondi ve en la crisis un signo de la imposibilidad de la acumulación, el optimismo todavía intacto de los portavoces del nuevo orden de producción niega la necesidad de las crisis, la existencia misma de una problemática. Al final de la serie, la repartición social de aquellos que se interrogan y la significación social de su respuesta están ya completamente invertidas; el tema de la discusión es ya, aunque de una manera todavía muy insuficientemente consciente, la suerte de la revolución, la decadencia del capitalismo. El análisis de Marx ha jugado, en el plano teórico, un papel decisivo en esa transformación de sentido, lo que indica que incluso la dirección ideológica de la sociedad comienza a escapar cada día más de manos de la burguesía. Pero, mientras la esencia pequeño burguesa y reaccionaria de los populistas se manifiesta abiertamente en su toma de posición teórica, es interesante observar cómo los «marxistas» rusos se transforman cada vez más netamente en campeones de la evolución capitalista. Ellos se han convertido, en cuanto a las posibilidades de evolución del capitalismo, en los herederos ideológicos del optimismo social de Say, de MacCulloch, etc. «Los marxistas rusos “legalistas” —dice Rosa Luxemburgo—, han vencido sin duda alguna a sus adversarios los “populistas”, pero han vencido demasiado... Se trataba de saber si el capitalismo en general, y en Rusia en particular, era capaz de evolucionar, y dichos marxistas dieron una demostración tan completa de esa aptitud, que incluso probaron teóricamente la posibilidad de que el capitalismo dure eternamente. Está claro que si se admite la acumulación sin límites del capital, se demuestra también su viabilidad sin límites... Si el modo de producción capitalista es capaz de asegurar sin

68 límites el crecimiento de las fuerzas productivas, el progreso económico, entonces es invencible.»¹

Aquí se sitúa el cuarto y último «asalto» del tema referente al problema de la acumulación, el «asalto» de Otto Bauer contra Rosa Luxemburgo. La cuestión del optimismo social ha sufrido un nuevo cambio de función. La duda en la posibilidad de la acumulación se desembaraza en Rosa Luxemburgo de su forma absolutista. Se convierte en cuestión *histórica* de las *condiciones* de la acumulación y, así, en la certeza de que una acumulación ilimitada es imposible. Por el hecho de ser tratada en su medio social de conjunto, la acumulación se torna dialéctica. Ella se desarrolla en dialéctica del sistema capitalista entero. Dice Rosa Luxemburgo² que «desde el momento en que el esquema de la reproducción ampliada, según Marx, corresponde a la realidad, él indica el término, el límite histórico del movimiento de acumulación, es decir, el fin de la producción capitalista. La imposibilidad de la acumulación significa, al nivel capitalista, la imposibilidad de un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas y, en consecuencia, la necesidad histórica objetiva de la decadencia del capitalismo. De ahí proceden todas las contradicciones en el movimiento de la última fase, la fase imperialista, periodo terminal de la carrera histórica del capital». Al transformarse en certidumbre dialéctica, la duda abandona, sin dejar rastro, todos los aspectos pequeño burgueses y reaccionarios provenientes del pasado: *se convierte en optimismo, en certidumbre teórica de la revolución social que se aproxima.*

Ese mismo cambio de función imparte a la toma de posición opuesta, a la afirmación de la acumulación ilimitada, un carácter pequeño burgués oscilante, vacilante, escéptico. La afirmación de Otto Bauer no manifiesta el optimismo diáfano de un Say o de un Tugan-Baranovski. Aunque utilizan una terminología marxista, Bauer y los que comparten sus opiniones son, en cuanto a la esencia de su teoría, prudhonianos. Sus tentativas por resolver el problema de la acumulación, o más bien, por no ver en ello un problema, se remiten, en fin de cuentas, a los esfuerzos de Proudhon por conservar los «lados buenos» de la evolución capitalista y al mismo tiempo librarse de los «lados malos».³ Reconocer la cuestión de la acumulación, es reconocer que esos «lados malos» están inseparablemente ligados a la esencia más íntima del capitalismo. Equivale, pues, a considerar el imperialismo, la guerra mundial, la revolución mundial, como necesidades de la evolución. Esto contradice, sin embargo, como se ha subrayado, el interés inmediato de aquellas capas cuyos portavoces ideológicos son ahora los marxistas del centro, esas capas que hacen votos por un capitalismo altamente desarrollado sin «excesos» imperialistas, una producción «bien regulada» sin los «desarreglos» de la guerra, etc. «Esta concepción, dice Rosa Luxemburgo, trata

¹ *La acumulación del capital*, primera edición alemana, p. 296.

² *Ibid.*, p. 393.

³ *Miseria de la filosofía*, pp. 129-132.

de persuadir a la burguesía de que el imperialismo y el militarismo son peligrosos para ella desde el punto de vista de sus propios intereses capitalistas, aislando así al supuesto puñado de los que se aprovechan de este imperialismo y formando un bloque del proletariado con amplias capas de la burguesía para «atenuar» el imperialismo, para hacerlo imposible por un «desarme parcial» para «quitarle el aguijón». Del mismo modo que el liberalismo en su época de decadencia apelaba de la monarquía mal informada a la mejor informada, el «centro marxista» pretende apelar de la burguesía mal aconsejada a la que necesita adoctrinamiento.»¹ Bauer y sus camaradas se han rendido ante el capitalismo, tanto económica como ideológicamente. Esta capitulación se expresa teóricamente en su fatalismo económico, en su creencia en un capitalismo que tendría la duración eterna de las «leyes de la naturaleza». Pero como —por ser verdaderos pequeñoburgueses— no son más que apéndices ideológicos y económicos del capitalismo, como sus anhelos van tras un capitalismo sin «lados malos», sin «excesos», se encuentran también en «oposición» —verdaderamente pequeño burguesa también— con el capitalismo: en oposición *ética*.

IV

El fatalismo económico y la nueva fundamentación ética del socialismo están estrechamente ligados. No por azar los encontramos del mismo modo en Bernstein, Tugan-Baranovski y Otto Bauer. Y esto no es solamente por la necesidad de encontrar un *Ersatz* (sucedáneo) subjetivo de la vía objetiva hacia la revolución, vía que ellos mismos se han cerrado; es también una consecuencia metodológica de su punto de vista economista vulgar, una consecuencia de su individualismo metodológico. La nueva fundamentación «ética» del socialismo es el aspecto subjetivo de la ausencia de la categoría de la totalidad, que es la única capaz de aportar la comprensión sintética. Para el individuo —ya sea capitalista o proletario—, el mundo circundante, el medio social (y la naturaleza que es su reflejo y su proyección teóricos) aparecen necesariamente como sometidos a un destino brutal y absurdo, como si le fuesen por esencia eternamente extraños. Este mundo no puede ser comprendido por el hombre si no reviste en la teoría la forma de «leyes eternas de la naturaleza», o sea, si no adquiere una racionalidad extraña al hombre, incapaz de ser influida o penetrada por las posibilidades de acción del individuo, mientras el hombre adopta una actitud puramente contemplativa, fatalista. Semejante mundo sólo ofrece dos vías posibles a

¹ *Anticritica*, p. 118.

70 la acción, que, desde luego, sólo en apariencia son vías de acción, de transformación del mundo. Primeramente, la utilización para fines humanos determinados (la técnica, por ejemplo) de las «leyes» inmutables, aceptadas con fatalismo y conocidas según el modo ya indicado. En segundo lugar, la acción dirigida puramente hacia el interior, la tentativa de ejecutar la transformación del mundo por el único punto del mundo que ha quedado libre, por el hombre (la ética). Pero como la mecanización del mundo mecaniza también necesariamente a su sujeto, el hombre, esa ética sigue siendo abstracta, únicamente normativa, y no realmente activa y creadora de objetos, incluso en relación a la totalidad del hombre aislado del mundo. Ella sigue siendo un simple deber ser; no tiene más que un carácter de imperativo. El nexo metodológico entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* de Kant es un nexo compulsivo e ineluctable. Y todo «marxista» que haya abandonado la consideración de la totalidad del proceso histórico, el método de Hegel y Marx, en el estudio de la realidad económica y social, para aproximarse, de un modo u otro, a la consideración «crítica» del método no histórico de una ciencia particular buscando «leyes», tiene que retornar necesariamente —desde que enfoca el problema de la acción— a la ética postulativa abstracta de la escuela kantiana.

Pero, al dislocar el punto de vista de la totalidad, se disloca la *unidad de la teoría y la praxis*. Porque la acción, la praxis —con las cuales culmina Marx sus *Tesis sobre Feuerbach*— implican por esencia una penetración, una transformación de la realidad. Pero la realidad puede ser captada y penetrada sólo como totalidad, y sólo un sujeto que es a su vez una totalidad puede hacer esa penetración. Por algo el joven Hegel plantea como primera exigencia de su filosofía el principio según el cual «lo verdadero debe ser captado y expresado no sólo como sustancia sino también como sujeto».¹ Así desenmascaró la falta más grave, el último límite de la filosofía clásica alemana, aunque el cumplimiento real de esa exigencia haya sido negado a su propia filosofía; ésta ha permanecido en varios aspectos prisionera de los mismos límites que la de sus predecesores. Sólo a Marx estaba reservado el descubrir concretamente ese «verdadero en tanto que sujeto» y establecer así la unidad de la teoría y la praxis, centrando en la realidad del proceso histórico y limitándola a ella la ejecución de la totalidad reconocida, y determinando así la totalidad cognoscible y por conocer. La superioridad metodológica y científica del punto de vista de la clase (por oposición al del individuo) ya fue esclarecida en lo que precede. Ahora también se hace clara la fundamentación de esa superioridad: *solamente la clase puede, por su acción, penetrar la realidad social y transformarla en su totalidad*. Por eso, considerando la totalidad, la «crítica» que se ejerce partiendo de este punto de vista es la unidad dialéctica de la teoría y la praxis. Ella es, en unidad dialéctica indisoluble, al

¹ *Fenomenología del espíritu*, Prefacio.

mismo tiempo fundamento y consecuencia, reflejo y motor del proceso histórico dialéctico. El proletariado, sujeto del pensamiento de la sociedad, disloca de un solo golpe el dilema de la impotencia, o sea, el dilema del fatalismo de las leyes puras o la ética de las intenciones puras.

Así, pues, si el conocimiento del carácter históricamente limitado del capitalismo (problema de la acumulación) se convierte en cuestión vital para el marxismo, es porque sólo ese vínculo, la unidad de la teoría y la praxis, puede hacer que se manifieste como fundamentada la necesidad de la revolución social, de la transformación total de la totalidad de la sociedad. Solamente en el caso de que el carácter cognoscible y el conocimiento mismo de ese vínculo puedan ser concebidos como producto del proceso, puede cerrarse el círculo del método dialéctico, esa determinación de la dialéctica que también viene de Hegel. Rosa Luxemburgo subraya ya en sus primeras polémicas con Bernstein la diferencia esencial entre una consideración total y una consideración parcial, una consideración dialéctica y una consideración mecanicista de la historia (ya sea esta última oportunista o terrorista). «Aquí reside, explica ella, la diferencia principal entre los golpes de estado blanquistas de una "minoría resuelta", que siempre estallan como pistoletazos, y además siempre a destiempo, y la conquista del poder del estado por la gran masa del pueblo conciente de su interés de clase, conquista que sólo puede ser el producto de un comienzo de derrumbe de la sociedad burguesa y que entraña en sí misma la legitimación económica y política de su oportuna aparición.»¹ Y en su último escrito de igual modo, explica: «La tendencia objetiva de la evolución del capitalismo hacia esa meta basta para producir, mucho antes de que ésta sea alcanzada, una agudización tal, social y política, de las contradicciones en la sociedad y una situación tan insostenible que tienen que preparar necesariamente el fin del sistema imperante. Esas contradicciones sociales y políticas no son otra cosa, en último análisis, que el producto del carácter *económicamente* insostenible del sistema capitalista, y de ahí surge su creciente agudización, en la medida exacta en que ese carácter insostenible se hace sensible.»²

El proletariado es, por tanto, a la vez el producto de la crisis permanente del capitalismo y el ejecutor de las tendencias que empujan al capitalismo a la crisis. «El proletariado, dice Marx, ejecuta la sentencia que la propiedad privada dicta contra sí misma al producir al proletariado, así como ejecuta la condena que el trabajo asalariado dicta contra sí mismo al producir la riqueza ajena y su propia miseria.»³ Al conocer su situación, él actúa. Al combatir al capitalismo, él conoce su situación en la sociedad.

La conciencia de clase del proletariado, que es verdad del proceso como «sujeto», no es, sin embargo, en modo alguno estable,

¹ *¿Reforma social o revolución?*

² *Anticrítica*, p. 37.

³ *La sagrada familia, Obras filosóficas*, Ed. Costes, tomo II, pp. 61-62.

72 siempre igual a sí misma o en movimiento según «leyes» mecánicas. Es la conciencia del proceso dialéctico mismo; es también un concepto dialéctico. Porque el aspecto práctico, activo, de la conciencia de clase, su esencia verdadera, sólo puede hacerse visible en su forma auténtica cuando el proceso histórico exige imperiosamente que entre en vigor, cuando una crisis aguda de la economía la impulsa a la acción. De lo contrario sigue siendo, conforme a la crisis permanente y latente del capitalismo, teórica y latente:¹ plantea sus exigencias a las cuestiones y a las luchas particulares cotidianas como «simple» conciencia, como «suma ideal», según la expresión de Rosa Luxemburgo.

Sin embargo, en la unidad dialéctica de la teoría y la praxis, unidad que Marx reconoció e hizo conciente en la lucha emancipadora del proletariado, no puede haber simple conciencia, ni como «pura» teoría, ni como simple exigencia, simple deber, simple norma de la acción. La exigencia tiene también su realidad. Es decir, el nivel del proceso histórico que imprime a la conciencia de clase del proletariado un carácter de exigencia, un carácter «latente y teórico», debe hacerse realidad correspondiente y debe intervenir así de manera actuante en la totalidad del proceso. Esa forma de la conciencia de clase proletaria, es el *partido*. No se debió a un azar el que Rosa Luxemburgo, quien vio antes y más claramente que otros muchos el carácter esencialmente espontáneo de las acciones de masa revolucionarias (subrayando así otro aspecto de la constatación anterior, según la cual esas acciones son el producto necesario de un proceso económico necesario), haya visto claro, también antes que muchos otros, el papel del partido en la revolución.² Para los vulgarizadores mecánicos, el partido era una simple forma de organización, y el movimiento de masa, la revolución también, no eran más que un problema de organización. Rosa Luxemburgo comprendió pronto que la organización es mucho más una consecuencia que una condición previa del proceso revolucionario, al igual que el proletariado mismo no puede constituirse en clase si no es en el proceso y por él. En este proceso, que el partido no puede ni provocar ni evitar, le incumbe, pues, el elevado papel de ser *el portador de la conciencia de clase del proletariado, la conciencia de su misión histórica*. Mientras que la actitud, aparentemente más activa y en todo caso más «realista» para un observador superficial, que atribuye al partido, ante todo o exclusivamente tareas de organización está abocada, ante el hecho de la revolución, a una posición de fatalismo inconsistente, la concepción de Rosa Luxemburgo es la fuente de la verdadera actividad revolucionaria. Si el partido tiene la preocupación de «que en cada fase y en cada momento de la lucha, la suma total de la potencia presente y ya

¹ Rosa Luxemburgo, *Huelga de masas*.

² En cuanto a los límites de esta concepción, ver los ensayos «Consideraciones críticas acerca de la crítica de la revolución rusa» de Rosa Luxemburgo y «Consideraciones metodológicas acerca de la cuestión de la organización». Aquí nos limitamos a exponer el punto de vista de Rosa Luxemburgo.

liberada, activa, del proletariado se realice y se exprese en la posición de combate del partido, de que la táctica de la socialdemocracia no esté nunca, en resolución y en perspicacia, *por debajo* del nivel efectivo de la correlación de fuerzas, sino que más bien vaya por delante de esa correlación»,¹ cuando el partido transforma, en el momento agudo de la revolución, su carácter de exigencia en realidad actuante, porque él hace penetrar en el movimiento de masa espontáneo la verdad que le es inmanente, entonces la eleva de la necesidad económica de su origen a la libertad de la acción consciente. Y este paso de la instancia a la realidad se convierte en la palanca de la organización verdaderamente revolucionaria, verdaderamente conforme a la clase del proletariado. El conocimiento se torna acción, la teoría se torna consigna, la masa que actúa siguiendo las consignas se incorpora cada vez más sólidamente, más estable y conscientemente a las filas de la vanguardia organizada. Las consignas justas engendran orgánicamente las condiciones y las posibilidades de la organización técnica del proletariado en lucha.

La conciencia de clase es la «ética» del proletariado; la unidad de su teoría y su praxis es el punto donde la necesidad económica de su lucha emancipadora se transforma dialécticamente en libertad. Una vez reconocido el partido como forma histórica y portador activo de la conciencia de clase, se convierte al mismo tiempo en portador de la ética del proletariado en lucha. Esta función, que es la suya, debe determinar su política. Su política puede no estar siempre de acuerdo con la realidad empírica momentánea, sus consignas, en tales momentos, puede que no sean seguidas, pero la marcha necesaria de la historia le hará justicia, y la fuerza moral de una justa conciencia de clase, de una acción justa y conforme a la clase también dará sus frutos, en el plano de la política práctica y realista.²

Porque la fuerza del partido es una fuerza moral: ella se alimenta de la confianza de las masas espontáneamente revolucionarias, impelidas por la evolución económica a sublevarse, del sentimiento de las masas de que el partido es la objetivación de su voluntad más íntima, aunque no aún enteramente clara para ellas mismas, de que es la forma visible y organizada de su conciencia de clase. Solamente cuando el partido ha conquistado en alta lucha y ha merecido esa confianza, puede pasar a ser un conductor de la revolución. Porque solamente entonces el empuje espontáneo de las masas tenderá con la máxima energía y cada vez más instintivamente a inclinarse en la dirección del partido, en la dirección de su propia toma de conciencia.

Separando lo que es indivisible, los oportunistas han cerrado sus puertas a este conocimiento, conocimiento activo de sí mismo: del proletariado. Así, sus campeones hablan irónicamente —como verdaderos librepensadores pequeño burgueses— de la «creencia

¹ *Huelga de masas.*

² *Ver el bello pasaje del Folleto de Junius.*

74 religiosa» que según ellos forma la base del bolchevismo, del marxismo revolucionario. Esta acusación encierra la confesión de su propia impotencia. Este escepticismo interiormente minado y carcomido se envuelve, en vano, con el noble manto de una fría objetividad «científica». Cada palabra, cada gesto, revela, en los mejores, la desesperación, en los peores, el vacío interior que se oculta tras ese escepticismo: el aislamiento total en relación al proletariado, a sus caminos y a su vocación. Lo que ellos llaman una creencia y que tratan de rebajar calificándolo de «religión», no es más que la certeza de la declinación del capitalismo, la de la victoria final de la revolución proletaria. No puede haber garantía «material» de esa certeza. Sólo está garantizada metodológicamente: por el método dialéctico. Y esa garantía sólo puede ser adquirida y puesta a prueba por la acción, por la revolución misma, por la vida y la muerte por la revolución. Tampoco puede existir un marxista de cámara practicando la objetividad erudita, como puede haber seguridad, garantizada por «leyes de la naturaleza», del triunfo de la revolución mundial.

La unidad de la teoría y la praxis no existe solamente en la teoría, sino también *para* la praxis. Lo mismo que el proletariado como clase sólo puede conquistar y conservar su conciencia de clase, elevarse al nivel de su tarea histórica —dada objetivamente—, en el combate y en la acción, así el partido y el militante individual sólo pueden apropiarse realmente su teoría si están en condiciones de hacer pasar esa unidad a su praxis. La supuesta creencia religiosa es simplemente la certeza metodológica de que, sin preocuparse por los fracasos y retrocesos momentáneos, el proceso histórico prosigue su camino hasta el fin *en nuestras acciones, por nuestras acciones*. Para los oportunistas se presenta también aquí el viejo dilema de la impotencia; ellos dicen: si los comunistas prevén la «derrota», o bien deben abstenerse de toda acción, o bien son aventureros sin conciencia, politiqueros de la catástrofe y terroristas. En su inferioridad intelectual y moral, ellos son incapaces de *percibirse a sí mismos y el instante de su acción como momento de la totalidad, del proceso*, son incapaces de ver la «derrota» como etapa necesaria hacia la victoria.

La unidad de la victoria y la derrota, del destino individual y el proceso de conjunto, han constituido el hilo rector de la teoría de Rosa Luxemburgo y de su conducta; es el signo de la unidad de la teoría y la praxis en su obra y en su vida. En su primera polémica contra Bernstein, ella da ya por sentado que la toma del poder por el proletariado sería necesariamente «prematura»; ella desenmascara al escepticismo oportunista y atemorizado ante la revolución «como un absurdo político que parte de una evolución mecánica de la sociedad y presupone como condición previa de la victoria de la lucha de clases un punto del tiempo determinado fuera e independientemente de la lucha de clases».¹ Esta certeza sin ilusiones inspira a Rosa Luxemburgo en sus luchas por la emancipación del proletariado: su emancipación económica y

¹ ¿Reforma social o revolución?

política de la servidumbre material al capitalismo, su emancipación ideológica de la servidumbre intelectual al oportunismo. Como gran dirigente intelectual del proletariado, ella sostenía la lucha principal contra este último adversario, mucho más peligroso porque es mucho más difícil de vencer. Su muerte, obra de sus contradictores más reales y más encarnizados, Scheidemann y Noske, es el coronamiento lógico de su pensamiento y de su vida. Ella estuvo al lado de las masas en el momento de la derrota de la insurrección de enero (claramente prevista en el dominio de la teoría desde hacía años, en el dominio de la táctica en el instante de la acción) y compartió su suerte; es ésta una consecuencia tan lógica de la unidad de la teoría y la praxis en su acción, como el odio mortal que provocó en sus asesinos, los oportunistas socialdemócratas.

Enero de 1921.

CONCIENCIA DE CLASE

No se trata de lo que tal o cual proletario o incluso todo el proletariado *considera* como fin en un momento dado. Se trata de lo que es el proletariado y de lo que, conforme a su ser, se verá obligado a hacer históricamente.

MARX, *La sagrada familia*.

El hecho de que la obra principal de Marx se detenga precisamente en el momento en que aborda la determinación de las clases ha tenido graves consecuencias tanto para la teoría como para la praxis del proletariado. El movimiento ulterior ha quedado reducido, pues, en cuanto a este punto decisivo, a interpretar y confrontar las declaraciones ocasionales de Marx y Engels, y a elaborar y aplicar el método. En el espíritu del marxismo, la división de la sociedad en clases debe definirse por el lugar que éstas ocupan en el proceso de producción. ¿Qué significa entonces la conciencia de clase? La pregunta se subdivide enseguida en una serie de preguntas parciales, estrechamente ligadas entre sí: 1) ¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?; 2) ¿Cuál es prácticamente la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases? Esto se relaciona con la pregunta siguiente: ¿Constituye la cuestión de la conciencia de clase una cuestión sociológica «general» o bien esta cuestión tiene para el proletariado un significado totalmente diferente que para todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia? Y finalmente: la esencia y la función de la conciencia de clase ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo, ¿cuál es su significado práctico en la lucha de clases del proletariado?

I

En su célebre exposición del materialismo histórico,¹ Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intención conciente, sin finalidad de-

¹ *Ludwig Feuerbach*, en C. Marx-F. Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, pp. 45-46. *Subrayado del autor*.

seada», la comprensión de la historia exige llegar más lejos. Por una parte, porque «las numerosas voluntades individuales que obran en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes de los buscados, e incluso, a menudo, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto. Por otra parte, habría que saber cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles, cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se transforman en tales móviles». Más adelante Engels precisa el problema: son esas fuerzas motrices lo que hay que definir, a saber, las fuerzas que «ponen en movimiento a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y esto... para una acción duradera y que conduce a una gran transformación histórica». La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que los hombres tienen de ellas. En el nivel más primitivo del conocimiento, esa independencia se expresa ante todo en el hecho de que los hombres ven en esas fuerzas una especie de naturaleza, y consideran a esas fuerzas y a las leyes que las rigen como si fuesen leyes naturales «eternas». «La reflexión acerca de las formas de la vida humana, dice Marx refiriéndose al pensamiento burgués, y, por tanto, también el análisis científico de ellas, toman en general un camino opuesto al de la evolución real. Esa reflexión comienza a posteriori, y por tanto comienza por los resultados acabados del proceso de evolución. Las formas... poseen ya la estabilidad de las formas naturales de la vida social, antes de que los hombres busquen a explicar, no el carácter histórico de esas formas, que les parecen más bien inmutables, sino su contenido.»¹ A ese dogmatismo, cuyas principales expresiones han sido, por una parte, la teoría del estado de la filosofía clásica alemana, y por la otra la economía de Smith y de Ricardo, opone Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia. Este criticismo es, en muchos aspectos, una crítica histórica. Esta crítica disuelve ante todo, en las configuraciones sociales, el carácter inmutable, natural, excluido, del devenir; revela que esas configuraciones tienen un origen histórico, que, por consiguiente, desde todos los puntos de vista, están sometidas al devenir histórico y predestinadas también a la declinación histórica. La historia, por tanto, no se desarrolla únicamente en el interior del dominio de validez de esas formas (lo cual implicaría que la historia es solamente el cambio de los contenidos, de los hombres, de las situaciones, etc., siguiendo principios sociales eternamente válidos); esas formas no son tampoco la finalidad de toda la historia, cuya realización suprimiría toda la historia, habiendo ésta cumplido su misión. Por el contrario, la historia es más bien la historia de esas formas, de su transformación en cuanto formas de reunión de los hombres en sociedad, formas que, partiendo de las relaciones económicas objetivas, dominan todas las relaciones de los hombres entre sí

¹ *El capital I*, p. 42.

(y por tanto, también las relaciones de los hombres consigo mismos, con la naturaleza, etc.).

El pensamiento burgués debe chocar aquí, sin embargo, con una barrera infranqueable, puesto que su punto de partida y su objeto son siempre, aun inconcientemente, la apología del orden de cosas existente o, por lo menos, la demostración de su inmutabilidad.¹ «Así, ha habido historia, pero ya no la hay», dice Marx² hablando de la economía burguesa; y esta afirmación es válida para todas las tentativas del pensamiento burgués para dominar el proceso histórico por el pensamiento. (Aquí se encuentra también uno de los límites, señalado muy a menudo, de la filosofía hegeliana como tarea, pero como tarea *insoluble*.) Porque, o bien debe suprimir completamente el proceso histórico y ver, en las formas de organización actuales, leyes eternas de la naturaleza que por razones «misteriosas» o de un modo precisamente incompatible con los principios de la ciencia racional en busca de leyes en el pasado sólo se han realizado imperfectamente o no se han realizado en absoluto (sociología burguesa); o bien debe eliminar del proceso de la historia todo lo que tiene algún sentido, todo lo que persigue un fin; debe atenerse a la pura «individualidad» de las épocas históricas y de sus agentes humanos o sociales; la ciencia histórica debe pretender, como dice Ranke, que todas las épocas históricas «están igualmente cercanas a Dios», o sea, han alcanzado el mismo grado de perfección, y que una vez más, y por razones opuestas, no hay evolución histórica. En el primer caso desaparece toda posibilidad de comprender el origen de las configuraciones sociales.³ Los objetos de la historia aparecen como objetos de leyes naturales inmutables, eternas. La historia se congela en un *formalismo* incapaz de explicar las configuraciones histórico sociales en su verdadera esencia como relaciones interhumanas; estas configuraciones son rechazadas muy lejos de la fuente más auténtica de comprensión de la historia que son las relaciones interhumanas, son separadas de ella por una distancia infranqueable. No se ha comprendido bien, dice Marx, «que estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres tanto como la tela, el lino, etc.»⁴ En el segundo caso, la historia se torna, en último análisis, el reino irracional de potencias ciegas que encarnan todo lo más en «los espíritus de los pueblos» o en los «grandes hombres», y que, por tanto sólo pueden ser descritas pragmáticamente y no pueden concebirse racionalmente. Solamente se pueden someter, como una especie de obra de arte, a una organización estética. O bien hay que considerarlas, como ocurre en la filosofía de la historia de los kantianos,

¹ Esto es cierto para el «pesimismo» que *eterniza* el estado actual, representándolo como un límite infranqueable de la evolución humana, tanto como para el «optimismo». Desde este punto de vista (y a decir verdad, desde este punto de vista solamente) Hegel y Schopenhauer se sitúan en el mismo plano.

² *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 143.

³ *Ibid.*, pp. 121-126.

⁴ *Ibid.*, p. 127.

como el material, en sí mismo desprovisto de sentido, de la realización de principios intemporales, suprahistóricos y éticos.

Marx resuelve este dilema demostrando que en realidad no existe. El dilema revela simplemente que el antagonismo propio del orden de producción capitalista se refleja en estas concepciones opuestas y exclusivas acerca de un mismo objeto. Porque en la búsqueda de leyes «sociológicas» de la historia, en la consideración formalista y racional de la historia, se expresa precisamente el abandono de los hombres a las fuerzas productivas en la sociedad burguesa. «*El movimiento de la sociedad, que es su propio movimiento*, dice Marx, toma para ellos la forma de un movimiento de las cosas, a cuyo control ellos se someten en lugar de controlarlas.»¹ A esta concepción, que ha encontrado su expresión más clara y consecuente en las leyes puramente naturales y racionales de la economía clásica, opone Marx la crítica histórica de la economía política, la disolución de todas las objetividades cosificadas de la vida económica y social en *relaciones interhumanas*. El capital (y asimismo toda forma objetivada de la economía política) «no es, para Marx, una cosa, sino una relación social entre personas, mediatizada por cosas.»² Sin embargo, reduciendo ese carácter-de-cosa (cosidad) de las configuraciones sociales, enemigo del hombre, a relaciones de hombre a hombre, es abolida al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio de explicación irracional e individualista, o sea, el otro aspecto del dilema. Porque, aboliendo ese carácter-de-cosa (cosidad) ajeno al hombre, que revisten las configuraciones sociales y su movimiento histórico, no se hace otra cosa que reducirlo, como a su fundamento, a la relación de hombre a hombre, sin por ello abolir en absoluto su conformidad a leyes y su objetividad, independientes de la voluntad humana y, en particular, de la voluntad y del pensamiento de los hombres individuales. Esta objetividad es simplemente la objetivación de sí de la sociedad humana en una etapa determinada de su evolución, y esta conformidad a leyes sólo es válida en el cuadro del medio histórico que ella produce y que ella determina.

Parece que suprimiendo este dilema se hubiera quitado a la conciencia todo papel decisivo en el proceso histórico. Es cierto que los reflejos concientes de las diversas etapas del desarrollo económico siguen siendo un hecho histórico de gran importancia; es cierto que el materialismo dialéctico, que se ha formado así, no disputa en lo más mínimo que los hombres realicen por sí mismos y ejecuten concientemente sus actos históricos. Pero se trata de una falsa conciencia, como lo subraya Engels en una carta a Mehring.³ Sin embargo, tampoco aquí nos permite el método dia-

¹ *El capital*, I, p. 41. Subrayado del autor. Ver también Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

² *El capital*, I, p. 731. Ver también *Trabajo asalariado y capital*. Acerca de las máquinas, *Miseria de la filosofía*, cap. II, § 2. Acerca del dinero, *Ibid.*, cap. I, § 3 A.

³ *Dokumente des Sozialismus*, II, p. 76.

80 lético atenemos a una simple constatación de la «falsedad» de esa conciencia, a la oposición rígida entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que esa «falsa conciencia» sea estudiada concretamente como momento de la totalidad histórica a que pertenece, como etapa del proceso histórico donde representa su papel.

La ciencia histórica burguesa se orienta también, es cierto, a los estudios concretos; incluso reprocha al materialismo histórico por violar la unicidad concreta de los acontecimientos históricos. Su error consiste en que cree encontrar lo concreto en cuestión en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su conciencia dada empíricamente (es decir, dada por la sicología individual o por la sicología de las masas). Pero, precisamente cuando esa ciencia cree haber encontrado la máxima concreción es cuando está más lejos de ella: *la sociedad como totalidad concreta*, la organización de la producción a un nivel determinado del desarrollo social y la división en clases que esa organización produce en la sociedad. Dejando de lado todo esto, ella considera como concreto algo completamente abstracto. «Estas relaciones, dice Marx, no son relaciones de individuo a individuo, sino relaciones entre obrero y capitalista, entre campesino y propietario de la tierra, etc. Borren estas relaciones, y habrán aniquilado toda la sociedad, y el Prometeo de ustedes no será más que un fantasma sin brazos ni piernas.»¹ Estudio concreto significa entonces: relación con la sociedad como *totalidad*. Porque solamente en esta relación aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento. Aparece como algo que, *subjetivamente*, se justifica, se comprende y debe comprenderse partiendo de la situación social e histórica, y por tanto como algo «justo», y, al mismo tiempo, aparece como algo que, *objetivamente*, es pasajero en relación con la esencia del desarrollo social, algo que no se conoce ni se expresa adecuadamente: es decir como «falsa conciencia». Por otra parte, esa misma conciencia aparece en esa misma relación como si fallara *subjetivamente* en los fines que se propone y al mismo tiempo procurara y alcanzara fines *objetivos* del desarrollo social, desconocidos y no deseados por ella. Esta determinación, doblemente dialéctica, de la «falsa conciencia» permite no tratarla más limitándose a describir lo que los hombres han pensado, sentido y querido *efectivamente* bajo condiciones históricas determinadas, en situaciones de clase determinadas, etc. Eso no es más que el *material*, en verdad muy importante, de los estudios históricos propiamente dichos. Estableciendo la relación con la totalidad concreta, de donde salen las determinaciones dialécticas, se pasa de la simple descripción y se llega a la categoría de la posibilidad objetiva. Relacionando la conciencia con la totalidad de la sociedad, se descubren los pensamientos y los sentimientos que los hombres *hubieran tenido*, en una situación vital determinada, *si hubiesen sido capaces de captar perfectamente* esa situación y los intereses

¹ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 115.

que de ella emanaban, tanto en lo referente a la acción inmediata como en lo referente a la estructura, conforme a esos intereses, de toda la sociedad; se descubren, pues, los pensamientos, los sentimientos, etc., que son conformes a su situación objetiva. En ninguna sociedad es ilimitado el número de tales situaciones. Incluso si su tipología se elabora merced a investigaciones de detalle profundas, se llega a algunos tipos fundamentales claramente distintos de otros y cuyo carácter esencial es determinado por la tipología de la posición de los hombres en el proceso de producción. Ahora bien, la reacción racional adecuada que, de este modo, debe ser *adjudicada* a una situación típica determinada en el proceso de producción, es la conciencia de *clase*.¹ Esta conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que piensan, sienten, etc., los individuos que forman la clase, tomados uno a uno. Y sin embargo, la acción históricamente decisiva de la clase como totalidad es determinada, en último análisis, por esa conciencia y no por el pensamiento, etc., del individuo; esa acción sólo puede ser conocida partiendo de esa conciencia.

Esta determinación señala de inmediato la distancia que separa a la conciencia de clase de los pensamientos empíricos efectivos, de los pensamientos psicológicamente descriptibles y explicables que se forman los hombres acerca de su situación vital. Sin embargo, no debemos quedar en la simple constatación de esa distancia, ni siquiera limitarnos a señalar de una manera general y formal las conexiones que se derivan. Más bien hay que buscar: 1) si esa distancia es diferente según las diferentes clases, según las relaciones diferentes que ellas mantienen con la totalidad económica y social de la cual son miembros, y hasta qué punto es bastante grande esa diferencia para que de ella emanen *diferencias cualificativas*; 2) lo que significan *prácticamente*, para el desarrollo de la sociedad, esas relaciones diferentes entre totalidad económica objetiva, conciencia de clase adjudicada y pensamientos psicológicos reales de los hombres sobre su situación vital, y, por tanto, cuál es *la función histórica práctica* de la conciencia de clase.

Sólo tales constataciones hacen posible la utilización metodológica de la categoría de posibilidad objetiva. Porque hay que preguntarse, ante todo, en qué medida la totalidad de la economía de una sociedad puede, *como quiera que sea*, ser percibida desde el interior de una sociedad determinada, partiendo de una posición determinada en el proceso de producción. Porque, al igual que debemos elevarnos por encima de las limitaciones de hecho que imponen a los individuos, tomados uno por uno, la estrechez y los prejuicios ligados a su situación vital, también debemos evitar

¹ Desgraciadamente, es imposible extenderse más aquí sobre ciertas formas que han tomado estas ideas en el marxismo, por ejemplo, sobre la categoría muy importante de la personificación económica, o indicar la relación del materialismo histórico con tendencias parecidas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).

82 pasar el límite que les imponen la estructura económica de la sociedad de su época y su posición en ella.¹ La conciencia de clase es, pues, al mismo tiempo, considerada abstracta y formalmente una *inconciencia*, determinada conforme a la clase, de su propia situación económica histórica y social.² Esta situación está dada como una relación estructural determinada, como una relación de forma determinada, que parece dominar todos los objetos de la vida. Por tanto, la «falsedad», la «ilusión», contenidas en tal situación de hecho, no son algo arbitrario, sino, por el contrario, la expresión mental de la estructura económica objetiva. Así por ejemplo, «el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma la apariencia de precio o valor del trabajo mismo» y «se crea la ilusión de que la totalidad es trabajo pagado... A la inversa, en la esclavitud, incluso la parte del trabajo que es pagada parece que no lo es».³ Ahora bien es tarea de un análisis histórico muy meticuloso el mostrar claramente, merced a la categoría de la posibilidad objetiva, en qué situación efectiva se hace posible desenmascarar realmente la ilusión, penetrar hasta la conexión real con la totalidad. Porque, en el caso de que la sociedad actual no pueda, como quiera que sea, ser percibida en su totalidad partiendo de una situación de clase determinada, en el caso de que incluso la reflexión consecuente, que llega hasta el fin y tiene por objeto los intereses de la clase, reflexión que se puede adjudicar a una clase, no concierna a la totalidad de la sociedad, semejante clase no puede representar sino un papel subalterno y no puede jamás intervenir en la marcha de la historia como factor de conservación o de progreso. Semejantes clases están, en general, predestinadas a la pasividad, a una oscilación inconsecuente entre las clases dominantes y las clases portadoras de revoluciones, y sus explosiones eventuales revisten necesariamente un carácter elemental, vacío y sin finalidad, y están condenadas, aun en caso de victoria accidental, a la derrota final.

La vocación de una clase a la dominación significa que es posible, partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia de clase, organizar el conjunto de la sociedad conforme a esos intereses. Y la cuestión que decide, en último análisis, toda lucha de clase, es ésta; ¿qué clase dispone, en el momento necesario, de esa capacidad y de esa conciencia de clase? Esto no puede eliminar el papel de la violencia en la historia, ni garantizar una victoria automática de los intereses de clase llamados a la dominación y que, entonces, son portadores de los intereses del desarrollo social. Por el contrario: en primer lugar, las condiciones mismas para que los intereses de una clase puedan afirmarse, son creadas muy a menudo por medio de la violencia más brutal (por

¹ A partir de este punto es desde donde podemos adquirir una comprensión históricamente correcta de los grandes utopistas, como, por ejemplo, Platón o Tomás Moro. Ver también en *El capital*, I, pp. 26-27 acerca de Aristóteles.

² «Lo que no sabe, lo dice a pesar de todo», escribe Marx acerca de Franklin. *El capital*, I, p. 17. Ver también en otros pasajes: «No lo saben, pero lo hacen», *Ibid.*, I, p. 40, etc.

³ *Salarios, precios y ganancias.*

ejemplo, la acumulación originaria del capital); en segundo lugar, es precisamente cuando está en discusión la violencia, en las situaciones en que las clases se enfrentan en la lucha por la existencia, es cuando los problemas de la conciencia de clase constituyen los momentos finalmente decisivos. Cuando el importante marxista húngaro Erwin Szabó se manifiesta contra la concepción que tenía Engels de la gran guerra de los campesinos como un movimiento reaccionario en su esencia, y opone a esa concepción el argumento de que la revuelta campesina fue aplastada sólo por la fuerza bruta, y que su derrota no se basó en su naturaleza económica y social, en la conciencia de clase de los campesinos, él no ve que la razón final de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos, que la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes, debe buscarse precisamente en estos problemas de conciencia de clase, de lo cual puede convencerse fácilmente cualquiera que realice el estudio más superficial de la guerra de los campesinos.

Ni siquiera las clases capaces de dominación deben ponerse todas en el mismo plano en lo que respecta a la estructura interna de su conciencia de clase. Lo que importa aquí es la medida en que son capaces de hacerse conscientes de las acciones que deben ejecutar y que ejecutan efectivamente para conquistar y organizar su posición dominante. Por tanto, lo que importa es la cuestión siguiente: ¿hasta qué punto la clase en cuestión realiza «concientemente», hasta qué punto «inconcientemente», hasta qué punto con una conciencia «justa», hasta qué punto con una «conciencia falsa» las tareas que le son impuestas por la historia? No se trata de distinciones puramente académicas. Porque, con total independencia de los problemas de la cultura, en la que las disonancias que resultan de estas cuestiones tienen una importancia decisiva, el destino de una clase depende de su capacidad, en todas sus decisiones prácticas, para ver claramente y resolver los problemas que le impone la evolución histórica. Se ve de nuevo con toda claridad que en la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos, ya fuesen los más evolucionados, ni tampoco del conocimiento científico. Está totalmente claro hoy día el hecho de que la economía basada en la esclavitud tenía que causar, por sus propios límites, la ruina de la sociedad antigua. Pero igualmente claro está el hecho de que, en la antigüedad, ni la clase dominante, ni las clases que se alzaban contra ella, de manera revolucionaria o de manera reformista, podían en modo alguno llegar a la concepción de que la declinación de aquella sociedad era inevitable y sin esperanza de salvación, desde que estos problemas surgieron prácticamente. Esta situación se manifiesta con una evidencia aún mayor en la burguesía de hoy, que, en su origen, entró en lucha contra la sociedad absolutista y feudal con conocimiento de las interdependencias económicas, pero tenía necesariamente que ser totalmente incapaz de llevar hasta el fin aquella ciencia que era la suya en el origen, aquella ciencia de clase que era enteramente propia de ella; ella tenía necesariamente que fracasar, teóricamente también, ante la teoría

84 de las crisis. Y, en este caso, no le sirve absolutamente de nada que la solución teórica esté científicamente a su alcance. Porque, aceptar, aun teóricamente, esta solución, equivaldría a *no considerar más los fenómenos de la sociedad desde el punto de vista de clase de la burguesía*. Y ninguna clase es capaz de eso, a menos que renunciase voluntariamente a su dominación. La barrera que hace que la conciencia de clase de la burguesía sea una conciencia «falsa» es, pues, objetiva; es la situación de la clase misma. Es la consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad y no algo arbitrario, subjetivo o psicológico. Porque la conciencia de clase de la burguesía, incluso si puede reflejar del modo más claro posible todos los problemas de la organización de esa dominación, de la revolución capitalista y de su penetración en el conjunto de la producción, tiene que oscurecerse necesariamente desde el instante en que surgen problemas cuya solución lleva más allá del capitalismo, incluso en el interior de la experiencia de la burguesía. El descubrimiento por ésta de las «leyes naturales» de la economía, que representa una conciencia clara en comparación con el medioevo feudal o aun con el período de transición del mercantilismo, se torna, de modo inmanente y dialéctico, en una «ley natural que reposa en la ausencia de conciencia de aquellos que participan en ella».¹

No se puede exponer, partiendo de los puntos de vista indicados aquí, una tipología histórica y sistemática de los grados posibles de la conciencia de clase. Para eso sería preciso, primera-
mente, estudiar exactamente qué momento del proceso de con-
junto de la producción toca del modo más inmediato y más vital
a los intereses de cada clase; en segundo lugar, en qué medida interesa a cada clase elevarse por encima de esa inmediatez, captar el momento inmediatamente importante como simple momento de la totalidad y rebasarlo, y, finalmente, cuál es la naturaleza de la totalidad así alcanzada, en qué medida es la captación verdadera de la totalidad real de la producción. Porque está totalmente claro que la conciencia de clase debe tomar una forma cu-
alitativa y estructuralmente diferente, según que, por ejemplo,
quede limitada a los intereses del consumo separado de la pro-
ducción (lumpen proletariado romano) o represente la formación categorial de los intereses de circulación (capital mercantil, etc.)
- Sin entrar, pues, en la tipología sistemática de estas tomas
de posición posibles, se puede, partiendo de lo que ya se ha indi-
cado, constatar que los diferentes casos de «falsa» conciencia se
diferencian entre sí cualitativamente, estructuralmente y de un
modo que influye decisivamente en el papel social de las clases.

¹ Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política*.

De lo que precede resulta que, en las épocas precapitalistas y en lo que respecta al comportamiento en el capitalismo de numerosas capas sociales cuya vida tiene fundamentos económicos precapitalistas, su conciencia de clase no es capaz, por su propia naturaleza, ni de tomar una forma plenamente clara, ni de influir conscientemente en los acontecimientos históricos.

Esto es ante todo porque en la esencia de toda sociedad precapitalista está el no poder jamás hacer aparecer con toda claridad (económica) los intereses de clase; la organización de la sociedad dividida en castas, en estados, etc., está hecha de modo que, en la estructura económica objetiva de la sociedad, los elementos económicos se unen *inextricablemente* a los elementos políticos, religiosos, etc. Solamente con la dominación de la burguesía, cuya victoria significa la supresión de la organización en estados, se hace posible un orden social en el cual la estratificación de la sociedad tiende a la estratificación pura y exclusiva en clases. (El hecho de que, en más de un país, hayan subsistido vestigios de la organización feudal en estados en el seno del capitalismo, no altera absolutamente en nada la justeza fundamental de esta constatación.)

Esta situación de hecho tiene su fundamento en la diferencia profunda entre la organización económica del capitalismo y la de las sociedades precapitalistas. La diferencia notable que más nos interesa aquí, es que toda sociedad precapitalista forma una unidad incomparablemente menos *coherente*, desde el punto de vista económico, que la sociedad capitalista; que la autonomía de las partes es en ella mucho más grande, siendo su interdependencia económica mucho más limitada y menos desarrollada que en el capitalismo. Cuanto más débil es el papel de la circulación de mercancías en la vida de la sociedad en su conjunto, más vive cada una de sus partes prácticamente en autarquía económica (comunidades locales), o bien no representa ningún papel en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción en general (como ocurría con importantes fracciones de ciudadanos en las ciudades griegas y en Roma), y menos fundamento real en la vida real de la sociedad tienen la forma unitaria y la cohesión organizativa de la sociedad y del estado. Una parte de la sociedad lleva una existencia «natural», prácticamente independiente del destino del estado. «El organismo productivo simple de estas colectividades autárquicas que se reproducen constantemente bajo la misma forma y que, si por azar son destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, ofrece la clave del misterio de la *inmutabilidad* de las sociedades asiáticas, inmutabilidad que contrasta de manera tan contundente con la disolución y la renovación constantes de los estados asiáticos y con los incesantes cambios de dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad no es alte-

rada por las tempestades que agitan el cielo de la política.»¹ Otra parte de la sociedad lleva, por su lado, una vida económica enteramente parasitaria. El estado, el aparato del poder estatal, no son para ella, como para las clases dominantes en la sociedad capitalista, un medio de imponer, si es preciso por la violencia, los principios de su dominación económica, o de conseguir por la violencia las condiciones de su dominación económica (como ocurre con la colonización moderna); no es, pues, una *mediación de la dominación económica de la sociedad, sino que es inmediatamente esa dominación misma*. Y este no es solamente el caso cuando se trata pura y simplemente de apoderarse de tierras, de esclavos, etc., sino también en las relaciones «económicas» denominadas pacíficas. Así dice Marx, hablando de la renta del trabajo: «En estas condiciones, la plusvalía para los propietarios nominales de la tierra, sólo se puede obtener por una *coerción extraeconómica*. En Asia, la renta y los impuestos no son más que una cosa, o más bien, no existen impuestos distintos de esta forma de renta de la tierra.»² E incluso la forma que reviste la circulación de mercancías en las sociedades precapitalistas no le permite ejercer una influencia decisiva en la estructura fundamental de la sociedad; queda en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción, en particular sus relaciones con el trabajo. «El comerciante podía comprar cualquier mercancía, salvo el trabajo como mercancía. Sólo se le toleraba como proveedor de productos artesanales», dice Marx.³

A pesar de todo, semejante sociedad forma también una unidad económica. Sólo hay que preguntarse si esa unidad es tal que la relación de los diversos grupos particulares que componen la sociedad con la totalidad de la sociedad pueda tomar, en la conciencia que pueda serle adjudicada, una forma económica. Marx hace resaltar, por una parte, que la lucha de clases en la antigüedad se ha desarrollado «principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores».⁴ Pero añade con toda razón: «Sin embargo, la forma monetaria —y la relación entre acreedor y deudor posee la forma de una relación monetaria— no hace sino reflejar el antagonismo entre condiciones de vida económicas mucho más profundas». Este reflejo se ha revelado como simple reflejo para el materialismo histórico. Las clases de esa sociedad ¿tenían acaso, como quiera que fuese, la posibilidad objetiva de elevarse a la conciencia del fundamento económico de sus luchas, de la problemática económica de la sociedad que ellas padecían? Esas luchas y esos problemas no tenían que tomar necesariamente para ellas —conforme a las condiciones de vida

¹ *El capital*, I, p. 323.

² *El capital*, III, 2, p. 324. *Subrayado del autor*.

³ *El capital*, I, p. 324. Según esto debe explicarse, el papel políticamente reaccionario que ha representado el capital comercial en los comienzos del capitalismo, por oposición al capital industrial. Ver *El capital*, III, I, p. 311.

⁴ *El capital*, I, p. 99.

en que estaban— formas ora «naturales» y religiosas,¹ ora estatales y jurídicas? La división de la sociedad en estados, en castas, etc., significa justamente que la fijación tanto conceptual como organizativa de esas posiciones «naturales» continúa siendo económicamente inconciente, que el carácter puramente tradicional de su simple crecimiento debe verse inmediatamente en moldes jurídicos.² Porque, al carácter, más suelto, de la cohesión económica en la sociedad, corresponde una función, diferente que en el capitalismo, tanto objetiva como subjetivamente, de las formas jurídicas y estatales constituidas aquí por las estratificaciones en estados, los privilegios, etc. En la sociedad capitalista, estas formas son simplemente una fijación de interconexiones cuyo funcionamiento es puramente económico, hasta el punto que las formas jurídicas pueden a menudo —como Karner lo ha demostrado pertinentemente³— abarcar estructuras económicas modificadas, sin variar su forma o su contenido. En cambio, en las sociedades precapitalistas, las formas jurídicas tienen que intervenir necesariamente de manera *constitutiva* en las conexiones económicas. No hay aquí categorías puramente económicas —y las categorías económicas son, según Marx, «formas de existencia, de determinación de la existencia»⁴— que aparezcan en formas jurídicas, que sean vertidas en otras formas jurídicas. Pero las categorías económicas y jurídicas son efectivamente, *por su contenido, inseparables y entrelazadas entre sí* (basta pensar en los ejemplos mencionados más arriba, de la renta de la tierra y el impuesto, de la esclavitud, etc.) La economía no ha alcanzado, tampoco objetivamente, hablando en términos hegelianos, el nivel del ser-para-sí, y por eso mismo en el interior de tal sociedad no hay posición posible a partir de la cual pudiera hacerse conciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

Es cierto que ello no suprime en modo alguno el fundamento económico objetivo de todas las formas de sociedad. Al contrario, la historia de las estratificaciones en estados muestra con toda claridad que éstas, después de haber llevado originariamente una existencia económica «natural» en formas sólidas, se han descompuesto poco a poco en el curso de la evolución económica que se desarrollaba subterráneamente, «inconcientemente», o sea, que han dejado de constituir una verdadera unidad. Su contenido económico ha desgarrado su unidad jurídica formal. (El análisis hecho por Engels de las relaciones de clases en el tiempo de la reforma, así como el hecho por Cunow de las de

¹ Marx y Engels subrayan repetidas veces el carácter «natural» de estas formas de sociedad. *El capital*, I, p. 304, p. 316, etc. Todo el movimiento del pensamiento, en *El origen de la familia* de Engels, está construido sobre esta idea. No puedo extenderme acerca de las divergencias, incluso entre marxistas, sobre esta cuestión; sólo quiero recalcar que, también aquí, considero el punto de vista de Marx y Engels más justo que el de sus «correctores».

² Ver *El capital*, I, p. 304.

³ *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, Marx-Studien*, Bd. I.

⁴ *Contribución a la crítica de la economía política*.

88 la revolución francesa, confirman suficientemente este hecho.) Sin embargo, a pesar de ese contraste entre forma jurídica y contenido económico, la forma jurídica (creadora de privilegios) conserva una importancia muy grande, a menudo decisiva para la conciencia de esos estados en vías de descomposición. Porque la forma de la división en estados disimula la interdependencia entre la existencia económica del estado —existencia real, aunque «inconciente»— y la totalidad económica de la sociedad. Esa forma sitúa la conciencia, ya sea el nivel de la pura inmediatez de sus privilegios (caballeros de la época de la reforma), ya sea al nivel de la particularidad —tan puramente inmediata— de la parte de la sociedad a la cual se refieren los privilegios (corporaciones). El estado puede haberse desintegrado ya completamente en lo económico, sus miembros pueden *pertenecer ya a clases económicamente diferentes*, sin embargo el estado conserva ese nexo ideológico (objetivamente irreal). Porque la relación con la totalidad que la «conciencia de estado» establece, se refiere a otra totalidad que no es la unidad económica real y viviente: se refiere a la fijación pasada de la sociedad que, en su tiempo, ha constituido los privilegios de los estados. La conciencia de estado, como factor histórico real, encubre la conciencia de clase, impide que esta última pueda siquiera manifestarse. Un fenómeno semejante puede observarse también, en la sociedad capitalista, en todos los grupos «privilegiados» cuya situación de clase no tiene fundamento económico inmediato. La facultad de adaptación de semejante capa a la evolución económica real crece con su capacidad de «capitalizarse», de transformar sus «privilegios» en relaciones de dominación económicas y capitalistas (por ejemplo, los grandes propietarios de tierras).

La relación entre la conciencia de clase y la historia es por consiguiente muy diferente en los tiempos precapitalistas y en la época capitalista. Porque, en los tiempos precapitalistas, las clases no podían ser desprendidas de la realidad histórica inmediata, sino *por intermedio de la interpretación de la historia* dada por el materialismo histórico, mientras que ahora las clases son *esa realidad* inmediata, *histórica* de por sí. Por eso no es en modo alguno un azar —como lo hizo resaltar Engels— el hecho de que ese conocimiento sólo se haya hecho posible en la época capitalista. Y no solamente, como piensa Engels, a causa de la simplicidad mayor de esa estructura en contraste con las «conexiones complicadas y ocultas» de los tiempos pasados, sino, ante todo, porque el interés económico de clase, como motor de la historia, sólo apareció en toda su pureza con el capitalismo. Las verdaderas «fuerzas motrices» que «están detrás de los móviles de los hombres que actúan en la historia» no podían, por consiguiente, llegar a la conciencia (ni siquiera como conciencia simplemente adjudicada) en los tiempos precapitalistas. Esas fuerzas han permanecido, en verdad, ocultas tras los móviles como potencias ciegas de la evolución histórica. [Los momentos ideológicos no solamente «encubren» los intereses económicos, no son solamente banderas y lemas de combate, también forman parte

integrante y son elementos de la lucha real.¹ Es cierto que si buscamos el *sentido sociológico* de estas luchas por medio del materialismo histórico, esos intereses pueden ser descubiertos, sin duda alguna como *momentos de explicación* finalmente decisivos. Pero la diferencia infranqueable con el capitalismo consiste en que, en la época capitalista, los momentos económicos ya no están ocultos «tras» la conciencia, sino que están presentes en la conciencia misma sólo que inconcientes o reprimidos, etc.). Con el capitalismo, con la desaparición de la estructura de estados, y con la constitución de una sociedad con articulaciones *puramente económicas*, la conciencia de clase ha llegado al estado en que puede *hacerse conciente*. Ahora la lucha social se refleja en una lucha ideológica por la conciencia, por el descubrimiento o la disimulación del carácter de clase de la sociedad. Pero la posibilidad de esta lucha anuncia ya las contradicciones dialécticas, la disolución interna de la pura sociedad de clases. «Cuando la filosofía, dice Hegel, pinta en gris sobre gris, es porque una forma de la vida ha envejecido y no se puede rejuvenecer con gris sobre gris; simplemente ella se deja reconocer; la lechuza de Minerva no levanta el vuelo hasta que cae la noche.»

III

La burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa, es decir, que solamente la existencia y la evolución de estas clases reposan exclusivamente sobre la evolución del proceso moderno de producción y que no se puede representar un plan de organización de la sociedad en su conjunto si no es partiendo de las condiciones de existencia de esas clases. El carácter cierto o estéril que tiene para la evolución la actitud de las demás clases (pequeños burgueses, campesinos) se basa en el hecho de que su existencia no se fundamenta exclusivamente en su situación en el proceso de producción capitalista, sino que está ligada indisolublemente a los vestigios de la sociedad dividida en estados. Estas clases no tratan, pues, de promover la evolución capitalista o de hacer que se rebase a sí misma, sino, en general, de hacerla retroceder o, al menos, de impedirle llegar a su pleno desarrollo. Su interés de clase sólo se orienta en función de *síntomas de la evolución*, y no de la evolución misma, en función de manifestaciones parciales de la sociedad y no de la estructura conjunta de la sociedad.

Esta cuestión de la conciencia puede aparecer en las maneras de señalar el objetivo y de actuar, como por ejemplo en la pequeña burguesía que, viviendo, al menos parcialmente, en la gran ciudad capitalista, sometida directamente a las influencias del capita-

lismo en todas las manifestaciones exteriores de la vida, no puede en modo alguno dejar de lado el *hecho* de la lucha de clases entre burguesía y proletariado. Pero la pequeña burguesía, como «clase de transición donde los intereses de las dos clases se difuminan simultáneamente», ha de sentirse «por encima de la oposición entre las clases en general».¹ En consecuencia, ella buscará los medios «no de suprimir los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino de atenuar su oposición y trasformarla en armonía».² En su acción, ella pasará al margen de todas las decisiones cruciales de la sociedad y tendrá necesariamente que luchar alternativamente, y siempre inconcientemente, por una u otra de las direcciones de la lucha de clases. Sus propios objetivos, que existen exclusivamente en su conciencia, toman necesariamente formas cada vez más huecas, cada vez más alejadas de la acción social, formas puramente «ideológicas». La pequeña burguesía sólo puede jugar un papel histórico activo mientras los objetivos que ella se señala coincidan con los intereses económicos de clase reales del capitalismo, como en el momento de la abolición de los estados durante la revolución burguesa. Una vez cumplida esta misión, sus manifestaciones, que en su mayoría siguen siendo las mismas adquieren una existencia cada vez más al margen de la evolución real, cada vez más caricaturesca (el jacobinismo de la Montaña en 1848-1851). Pero esta ausencia de nexos con la sociedad como totalidad puede ejercer un efecto retroactivo sobre la estructura interna, sobre la capacidad de organización de la clase. Esto se manifiesta con la mayor claridad en la evolución de los campesinos. «Los campesinos parcelarios, dice Marx, forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones entre ellos... Cada familia campesina... obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase».³ Por eso son necesarios los trastornos *exteriores*, como la guerra, la revolución en la ciudad, etc., para que el movimiento de estas masas pueda unificarse, y aun entonces ellas son incapaces de organizar por sí mismas ese movimiento con consignas propias e imprimírle una dirección positiva conforme a sus propios intereses. Que estos movimientos tomen un sentido progresista (revolución francesa de 1789, revolución rusa de 1917) o reaccionario (imperio napoleónico) dependerá de la si-

¹ Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

² *Ibid.*

³ Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

tuación de las otras clases en lucha y del nivel de conciencia de los partidos que las dirigen. Por eso la «conciencia de clase» de los campesinos reviste una forma *ideológica* con contenido más cambiante que la de las otras clases; en efecto, siempre es una forma prestada. Por eso los partidos que se apoyan parcial o enteramente en esa «conciencia de clase» jamás pueden tener una actitud firme y segura (los socialistas revolucionarios rusos en 1917-1918). Así se hace posible que luchas campesinas sean llevadas bajo banderas ideológicas opuestas. Es muy característico, por ejemplo, tanto para el anarquismo como teoría como para la «conciencia de clase» de los campesinos, que algunos de los levantamientos contrarrevolucionarios de los campesinos ricos y medios en Rusia hayan encontrado un nexo ideológico con esa concepción de la sociedad que ellos tomaban por fin. Además, no se puede hablar propiamente de conciencia de clase respecto a esas clases (si es que se puede llamarlas clases siquiera, en sentido rigurosamente marxista): la plena conciencia de su situación les revelaría la ausencia de perspectivas de sus tentativas particularistas frente a la necesidad de la evolución. Conciencia e intereses se encuentran, por tanto, en una relación recíproca de *oposición contradictoria*. Y como la conciencia de clase ha sido definida como un problema de adjudicación referente a los intereses de clase, ello hace también comprensible filosóficamente la imposibilidad de su evolución en la realidad histórica inmediata.

Conciencia de clase e interés de clase se encuentran, también en la burguesía, en una relación de oposición, de contrariedad. Pero esta contrariedad no es *contradictoria*, es *dialéctica*.

La diferencia entre estas dos oposiciones puede expresarse brevemente de este modo: mientras que para las otras clases, su situación en el proceso de producción y los intereses que de ahí se derivan impiden necesariamente el nacimiento de toda conciencia de clase, para la burguesía estos momentos impulsan al desarrollo de la conciencia de clase, sólo que ella se siente —por principio y por su propia esencia— bajo el peso de la maldición trágica que la condena, una vez llegada a la cúspide de su desenvolvimiento, a entrar en contradicción insoluble consigo misma y, por tanto, a suprimirse a sí misma. Esta situación trágica de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que, cuando todavía no ha abatido a su predecesor, el feudalismo, ya ha aparecido el nuevo enemigo, el proletariado; la forma política de este fenómeno consiste en que la lucha contra la organización de la sociedad en estados se ha llevado en nombre de una «libertad» que, en el momento de la victoria, tuvo que transformarse en una nueva opresión; sociológicamente, la contradicción se manifiesta en que la burguesía se ve obligada —aunque su forma social haya hecho aparecer por primera vez la lucha de clases en estado puro, aunque haya fijado históricamente por primera vez esa lucha de clases como un hecho— a hacer todo lo posible, teórica y prácticamente, para hacer desaparecer de la conciencia social el hecho de la lucha de clases. Desde el punto de vista ideoló-

gico vemos el mismo desacuerdo cuando el desarrollo de la burguesía confiere, por una parte, a la individualidad una importancia totalmente nueva y, por otra, suprime toda individualidad por las condiciones económicas de ese individualismo, por la cosificación que crea la producción mercantil. Todas estas contradicciones, que no terminan con estos ejemplos, sino que podrían continuarse hasta el infinito, no son más que un reflejo de las contradicciones profundas del propio capitalismo, tal y como se reflejan en la conciencia de la clase burguesa conforme a su situación en el proceso conjunto de la producción. Por eso estas contradicciones aparecen en la conciencia de clase de la burguesía como contradicciones dialécticas y no simplemente como la incapacidad pura y simple de comprender las contradicciones de su propio orden social. Porque el capitalismo es, por una parte, la primera organización de la producción que tiende¹ a penetrar económicamente la sociedad de parte a parte, de modo que la burguesía debería por ello estar en condiciones de poseer, partiendo de este punto central, una conciencia (adjudicada) de la totalidad del proceso de producción. Por otra parte, sin embargo, la posición que la clase de los capitalistas ocupa en la producción, los intereses que determinan su acción, hacen que le sea imposible, a pesar de todo, dominar, ni siquiera teóricamente, su propia organización de la producción. Para ello hay múltiples razones. En primer lugar, para el capitalismo la producción no es más que en apariencia el punto central de la conciencia de clase, y también sólo en apariencia es el punto de vista teórico de la comprensión. Marx observa ya, acerca de Ricardo, que este economista, a quien «se le reprocha tener sólo en cuenta la producción»,² define exclusivamente la distribución como objeto de la economía. El análisis detallado del proceso concreto de realización del capital demuestra que el interés del capitalista tiene necesariamente, puesto que produce mercancías y no bienes, que fijarse en cuestiones secundarias (desde el punto de vista de la producción); tiene necesariamente, estando sujeto al proceso, decisivo para él, de utilización, que tener, en el estudio de los fenómenos económicos, una perspectiva a partir de la cual los fenómenos más importantes sólo pueden devenir imperceptibles.³

Esta inadaptación se incrementa además por el hecho de que, en las relaciones internas del capital mismo, el principio individual y el principio social, es decir, la función del capital como propiedad

¹ Sólo es una tendencia. El gran mérito de Rosa Luxemburgo es haber demostrado que no es ése un hecho ocasional o pasajero, pues el capitalismo sólo puede subsistir económicamente mientras penetre la sociedad y la conduzca solamente hacia el capitalismo, sin haberla penetrado todavía enteramente. Esta contradicción económica intrínseca de una sociedad puramente capitalista es seguramente uno de los fundamentos de las contradicciones de la conciencia de clase de la burguesía.

² *Contribución a la crítica de la economía política*.

³ *El capital*, III, I, pp. 297-298, p. 307, etc. Ni qué decir tiene que los diversos grupos de capitalistas, como el capital industrial, el capital mercantil, etc., ocupan aquí posiciones diferentes; pero las diferencias no representan un papel decisivo para nuestro problema.

privada y su función económica objetiva, se encuentran en conflicto dialéctico insoluble. «El capital, dice el *Manifiesto comunista*, no es una potencia personal, es una potencia social.» Pero es una potencia social cuyos movimientos son dirigidos por los intereses individuales de los poseedores de los capitales, quienes no tienen ninguna visión de conjunto de la función social y de su actividad ni se preocupan de ellas, de modo que el principio social, la función social del capital, sólo se realiza por encima de su cabezas, a través de sus voluntades, sin que ellos mismos tengan conciencia de esto. A causa de este conflicto entre el principio social y el principio individual, Marx caracterizaba ya, con razón, a las sociedades por acciones, como «supresión del modo de producción capitalista en el interior del propio modo de producción capitalista».¹ No obstante, considerado desde un punto de vista puramente económico, el modo económico de la sociedad por acciones sólo se distingue, a este respecto, de manera muy secundaria del modo económico de los capitalistas individuales, de la misma manera que la llamada supresión de la anarquía de la producción por los cárteles, trusts, etc., no hace más que desplazar el conflicto sin suprimirlo. Esta situación de hecho es uno de los momentos más decisivos para la conciencia de clase de la burguesía: la burguesía actúa, es cierto, como una clase en la evolución económica objetiva de la sociedad, pero no puede tomar conciencia de la evolución de ese proceso que ella realiza sino como un mecanismo exterior a ella, sometido a leyes objetivas, mecanismo que ella tiene que sufrir. El pensamiento burgués considera siempre y necesariamente la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual, de donde resulta automáticamente² esa oposición aguda entre el individuo y la «ley de la naturaleza», todopoderosa, impersonal, que mueve toda la sociedad. De ahí se deriva no sólo la rivalidad entre el interés de clase y el interés individual en caso de conflicto (que rara vez, a decir verdad, ha sido tan violento en las clases dominantes como en la burguesía), sino también la incapacidad de principio para dominar teórica y prácticamente los problemas que surgen necesariamente del desarrollo de la producción capitalista. «Esta transformación repentina del sistema de crédito en sistema monetario, cambia el temor teórico en pánico práctico, y los agentes de la circulación monetaria tiemblan ante el misterio impenetrable de sus propias relaciones», dice Marx.³ Y ese temor no carece de fundamento, o sea, que es mucho más que la simple incertidumbre del capitalista individual ante su destino personal. Los hechos y las situaciones que provocan ese temor hacen penetrar en la conciencia de la burguesía algo de lo cual ella no puede en absoluto tomar conciencia, si bien no puede negarlo totalmente, ni rechazarlo como un hecho crudo. Porque el fundamento cognoscible de tales hechos y de tales situaciones es que «el verdadero

¹ *Ibid.*, III, I, p. 425.

² Ver el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».

³ *Contribución a la crítica de la economía política*.

94 *límite de la producción capitalista es el capital mismo»¹ El conocimiento de esto por la clase capitalista significaría que esta clase se suprimiría a sí misma.*

Así, los límites objetivos de la producción capitalista se convierten en los límites de la conciencia de clase de la burguesía. Pero como, contrariamente a las antiguas formas de dominación «naturales y conservadoras», que dejaban intactas las formas de producción de amplias capas de los oprimidos,² que por tanto ejercían una influencia sobre todo tradicional y no revolucionaria, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por excelencia, *esta necesidad de que los límites económicos objetivos del sistema permanezcan inconcientes, se manifiesta como una contradicción interna y dialéctica en la conciencia de clase.* Dicho de otro modo, la conciencia de clase de la burguesía está formalmente dirigida hacia una toma de conciencia económica. El grado supremo de la inconciencia, la forma más llamativa de la «falsa conciencia», se expresa siempre en la ilusión acrecentada de que los fenómenos económicos son dominados concientemente. Desde el punto de vista de las relaciones entre la conciencia y el conjunto de los fenómenos sociales esta contradicción se expresa en la *oposición insuperable entre la ideología y la situación económica fundamental.* La dialéctica de esta conciencia de clase descansa en la oposición insuperable entre el individuo (capitalista), el individuo según el esquema del capitalista individual, y la evolución sometida a «leyes naturales» necesarias, o sea, que por principio no están al alcance de la conciencia. Ella crea así entre la teoría y la praxis una oposición irreconciliable, de un modo que no permite, sin embargo, ninguna dualidad estable y tiende, por el contrario, constantemente a unificar los dos principios discordantes, provocando de nuevo continuamente una oscilación entre una «falsa» reunión y un desgarramiento catastrófico.

Esta contradicción dialéctica interna en la conciencia de clase de la burguesía se incrementa todavía por el hecho de que el límite objetivo de la organización capitalista de la producción no permanece en estado de simple negatividad, no sólo da nacimiento, según «leyes naturales», a crisis incomprensibles para la conciencia, sino que reviste una forma histórica propia, conciente y activa: el proletariado. Ya entonces la mayoría de los desplazamientos «normales» de perspectiva en la visión de la estructura económica de la sociedad, que son resultado del punto de vista de los capitalistas, tendían a «oscurecer y mistificar el verdadero origen de la p'usvalia».³ Pero, mientras que en el comportamiento «normal» simplemente teórico, ese oscurecimiento sólo concierne a la composición orgánica del capital, a la posición del empresario

¹ *El capital*, III, I, p. 231 y p. 242.

² Esto se refiere también, por ejemplo, a las formas primitivas de atesoramiento (ver *El capital*, I, p. 94) e incluso a ciertas formas de manifestaciones del capital mercantil (relativamente) «precapitalistas» (Ver *El capital* III, I, p. 319).

³ *El capital*, III, I, p. 146 y p. 132, pp. 366-369 p. 377, etc.

en el proceso de producción, a la función económica del tipo de interés, etc., es decir, muestra simplemente la incapacidad para percibir tras los fenómenos superficiales las verdaderas fuerzas motrices, desde que se pasa a la práctica concierne al hecho central de la sociedad capitalista: a la lucha de clases. Ahora bien, en la lucha de clases, todas estas fuerzas, oculta habitualmente tras la vida económica superficial que ejerce una especie de fascinación sobre los capitalistas y sus portavoces teóricos, se manifiestan de tal manera que es imposible no percibir las. Esto es así hasta tal punto que, en la fase ascendente del capitalismo, cuando la lucha de clase del proletariado sólo se manifestaba todavía en la forma de violentas explosiones espontáneas, el hecho de la lucha de clases ya fue reconocido, incluso por los representantes ideológicos de la clase ascendente, como el hecho fundamental de la vida histórica (Marat e historiadores posteriores, como Mignet, etc.). Sin embargo, a medida que el principio inconcientemente revolucionario de la evolución capitalista es elevado por la teoría y la práctica del proletariado a la conciencia social, la burguesía va pasando ideológicamente a la defensiva conciente. La contradicción dialéctica en la «falsa» conciencia de la burguesía adquiere más agudeza: la «falsa» conciencia se convierte en la falsedad de la conciencia. La contradicción, que al principio, sólo estaba presente objetivamente, se vuelve también subjetiva: el problema teórico se transforma en comportamiento moral que influye de manera decisiva sobre todas las tomas de posición prácticas de la clase, en todas las situaciones y en todas las cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la conciencia de clase en su lucha por la dominación de la sociedad. Como la dominación de la burguesía se extiende realmente a toda la sociedad, como tiende realmente a organizar toda la sociedad conforme a sus intereses y en parte lo ha logrado, tenía necesariamente que crear una doctrina que formase un todo de la economía, el estado, la sociedad, etc. (lo cual presupone e implica ya, en sí y por sí, una «visión del mundo») y asimismo tenía que desarrollar y tomar conciencia de la creencia en su propia *vocación* para la dominación. El carácter dialéctico y trágico de la situación de clase de la burguesía consiste en que no sólo le interesa, sino que le es ineluctablemente necesario adquirir una conciencia lo más clara posible de sus intereses de clase en cada cuestión particular, pero que si esa misma clara conciencia se extiende a la cuestión vinculada a la totalidad, entonces le resulta fatal. La razón de ello es, ante todo, que la dominación de la burguesía sólo puede ser la dominación de una minoría. Como esta dominación no sólo se ejerce por una minoría, sino en interés de una minoría, una condición ineluctable para el mantenimiento del régimen burgués es que las otras clases se hagan ilusiones y no salgan de una conciencia de clase confusa. (Recuérdese la doctrina del estado supuestamente «por encima» de la oposición entre las clases; la justicia «imparcial», etc.) Sin embargo, para la burguesía es una necesidad vital encubrir la esencia de la so-

96 ciedad burguesa. Porque, cuanto más clara se hace la visión, más se descubren las contradicciones internas insolubles de esa organización social, lo cual coloca a sus partidarios ante el dilema siguiente: o bien cerrarse concientemente a esa comprensión creciente, o bien reprimir todos sus instintos morales para poder aprobar, moralmente también, el orden social que ellos aprueban en nombre de sus intereses.

Sin querer subestimar la eficacia de semejantes factores ideológicos, se debe constatar, no obstante, que la combatividad de una clase es tanto mayor cuanto mejor conciencia tiene creyendo en su vocación propia, cuanto más indomable es el instinto que le permite penetrar todos los fenómenos conforme a sus intereses. Ahora bien, la historia ideológica de la burguesía, desde las primeras etapas de su evolución —pensemos en la crítica de la economía clásica por Sismondi, en la crítica alemana del derecho natural, en el joven Carlyle, etc.—, *no es más que una lucha desesperada para no ver la esencia verdadera de la sociedad creada por ella, para no tomar conciencia real de su situación de clase.* La aseveración del *Manifiesto comunista* de que la burguesía produce sus propios enterradores, es justa, no sólo en el plano económico, sino también en el plano ideológico. Toda la ciencia burguesa del siglo XIX ha hecho los mayores esfuerzos por enmascarar los fundamentos de la sociedad burguesa. Todo se ha intentado en ese sentido, desde las peores falsificaciones de hechos hasta las teorías «sublimes» sobre la «esencia» de la historia, del estado, etc. Todo en vano. El fin del siglo ya ha dictado su juicio en la ciencia más avanzada (y por tanto, en la conciencia de las capas dirigentes del capitalismo).

Esto se manifiesta claramente en la acogida cada vez más positiva a la idea de la organización conciente en la conciencia de la burguesía. En primer lugar, se ha efectuado una concentración cada vez mayor en las sociedades por acciones, los cárteles, los trusts, etc. Esta concentración ha puesto cada vez más al desnudo, en el plano organizacional, el carácter social del capital, sin por eso quebrantar la realidad de la anarquía en la producción, pues, por el contrario, simplemente ha dado a capitalistas individuales, que se han hecho gigantescos, posiciones de monopolio relativo. Objetivamente, la concentración ha puesto de relieve con gran energía el carácter social del capital, pero la clase capitalista ha quedado completamente inconciente de ello; incluso hay que decir que esa apariencia de supresión de la anarquía en la producción ha alejado aún más la conciencia de los capitalistas de una verdadera aptitud para reconocer la situación. Las crisis de la guerra y de la posguerra han llevado aún más lejos esta evolución: «la economía planificada» ha entrado en la conciencia de la burguesía, o por lo menos de sus elementos más avanzados. Primeramente, claro está, en capas muy limitadas, y más bien como una experiencia teórica que como un medio práctico de salir de la crisis. Sin embargo, si comparamos este estado de conciencia, en el que se busca un equilibrio entre «la econo-

mía planificada» y los intereses de clase de la burguesía, con el estado de conciencia del capitalismo ascendente, que consideraba a toda forma de organización social «como un atentado a los imprescriptibles derechos de propiedad, a la libertad, a la “genialidad” autodeterminante del capitalista individual»¹, entonces salta a la vista *la capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado*. Por supuesto, incluso la parte de la burguesía que acepta la economía planificada entiende por ello algo distinto a lo que entiende el proletariado: lo entiende precisamente como la última tentativa de salvamento del capitalismo, llevando a su punto más agudo la contradicción interna; pero así abandona su última posición teórica. (Y es una extraña réplica a este abandono, por parte de ciertas fracciones del proletariado, el *capitular a su vez ante la burguesía en ese instante preciso*: apropiándose esa forma problemática de organización.) Así, pues, toda la existencia de la clase burguesa y su expresión, la cultura, han entrado en una crisis muy grave. Por un lado. la esterilidad sin límites de una ideología segregada de la vida, de una tentativa más o menos conciente de falsificación; por el otro, el desierto no menos pavoroso de un cinismo que ya está históricamente convencido del vacío interior de su propia existencia y defiende solamente su existencia bruta, su interés egoísta en estado bruto. Esta crisis ideológica es un signo de decadencia inequívoco. La clase está ya reducida a la defensiva, ya sólo lucha por su subsistencia (por agresivos que puedan ser sus *medios de lucha*); *ha perdido irremediamente la fuerza de dirección*.

IV

En este combate por la conciencia, corresponde un papel decisivo al materialismo histórico. Tanto en el plano ideológico como en el económico, proletariado y burguesía son clases necesariamente correlativas. El mismo proceso que, visto del lado de la burguesía, aparece como un proceso de desintegración, como una crisis permanente, significa para el proletariado, a decir verdad en forma de crisis igualmente, una acumulación de fuerzas, el trampolín para la victoria. En el plano ideológico, eso quiere decir que esa misma comprensión creciente de la esencia de la sociedad, donde se refleja la lenta agonía de la burguesía, aporta al proletariado un continuo crecimiento de su fuerza. La verdad es para el proletariado un arma que trae la victoria, y la trae con tanta más seguridad cuanto que no retrocede ante nada. Es comprensible la furia desesperada con que la ciencia burguesa combate al materialismo histórico: desde el momento en que se ve obligada a

¹ *El capital I*, p. 321.

98 colocarse ideológicamente en ese terreno, está perdida. Eso permite comprender al mismo tiempo por qué la justa comprensión de la esencia de la sociedad es, para el proletariado y sólo para el proletariado, un factor de potencia de primerísimo orden, porque es sin duda, el arma pura y simplemente decisiva.

Esta función única que tiene la conciencia en la lucha de clase del proletariado nunca la han comprendido los marxistas vulgares, quienes, en lugar del gran combate sobre los principios y las cuestiones últimas del proceso económico objetivo, han propugnado un mezquino «realismo político». Por supuesto, el proletariado debe basarse en la situación del momento. Se distingue de las otras clases en que no se queda aferrado al detalle de los acontecimientos históricos, en que no es movido por ellos simplemente, sino que él mismo constituye la esencia de las fuerzas motrices y, actuando desde el centro, influye sobre el proceso central de la evolución social. Al apartarse de este punto de vista central, de esto que es, metodológicamente, el origen de la conciencia de clase proletaria, los marxistas vulgares se sitúan al nivel de conciencia de la burguesía. Y solamente un marxista vulgar puede sorprenderse de que en ese nivel, en el propio campo de batalla de la burguesía, ésta sea forzosamente superior al proletariado, tanto ideológica como económicamente. Y solamente un marxista vulgar puede deducir de este hecho, de cuya actitud es responsable exclusivo, la superioridad de la burguesía en general. Porque, se sobrentiende que la burguesía, haciendo abstracción ahora de sus medios reales de poder, tiene aquí mayores conocimientos, mayor rutina, etc., a su disposición; no hay nada de sorprendente en que ella se encuentre, sin ningún mérito propio, en una posición de superioridad si su adversario acepta su concepción fundamental de las cosas. La superioridad del proletariado sobre la burguesía, la cual es superior a aquél desde todos los puntos de vista: intelectual, organizativo, etc., radica exclusivamente en el hecho de que el proletariado es capaz de considerar la sociedad partiendo de su centro, como un todo coherente, y, por tanto es capaz de actuar de una manera central, modificando la realidad; en el hecho de que, para su conciencia de clase, la teoría y la práctica coinciden, y en que, por tanto, él puede poner en la balanza de la evolución social su propia acción como factor decisivo. Cuando los marxistas vulgares deshacen esa unidad, cortan el nervio que une la teoría proletaria a la acción proletaria y hace de ambas una unidad. Reducen la teoría a un tratamiento «científico» de los síntomas de la evolución social y hacen de la práctica un error sin rumbo, al arbitrio de cada acontecimiento de un proceso que ellos renuncian a dominar metodológicamente por el pensamiento.

La conciencia de clase nacida de semejante posición tiene que manifestar la misma estructura interna que la de la burguesía. Pero cuando las mismas contradicciones dialécticas son llevadas por la fuerza de la evolución a la superficie de la conciencia, la consecuencia es para el proletariado aún más fatal que para la

burguesía. Porque la «falsa conciencia» de la burguesía, con la cual ella se engaña a sí misma, está, por lo menos, de acuerdo con su situación de clase, a pesar de todas las contradicciones dialécticas y su falsedad objetiva. Esta falsa conciencia no puede ciertamente salvarla de la decadencia ni de la intensificación continua de sus contradicciones, pero puede, no obstante, darle posibilidades internas de continuar la lucha, condiciones internas previas a éxitos, incluso pasajeros. En el proletariado, semejante conciencia no solamente está maculada por estas contradicciones internas (burguesas), sino que contradice también a las necesidades de la acción a que le empuja su situación económica, como quiera que él piense. El proletariado debe actuar de manera proletaria, pero su propia teoría marxista vulgar le impide ver el camino correcto. Esta contradicción dialéctica entre la acción proletaria objetiva y económicamente necesaria del proletariado y la teoría marxista vulgar (burguesa) está llamada a desarrollarse sin cesar. Dicho de otro modo, la función de estímulo o de freno de la teoría justa o falsa se desarrolla a medida que se aproximan las luchas decisivas en la guerra de las clases. El «reino de la libertad», el fin de la «prehistoria de la humanidad» significan precisamente que las relaciones objetivadas entre los hombres, la cosificación, comienzan a ceder *al hombre* su poder. Cuanto más se aproxima a su fin este proceso, más importancia adquiere la conciencia que tiene el proletariado de su misión histórica, o sea, su conciencia de clase; y tanto más determinará con fuerza su conciencia de clase cada una de sus acciones. Porque la potencia ciega de las fuerzas motrices no lleva «automáticamente» a su fin, superación de sí, sino en tanto que ese fin no está al alcance de la mano. Cuando el momento del paso al «reino de la libertad» está dado objetivamente, se manifiesta precisamente, en el plano objetivo, en que las fuerzas ciegas llevan al abismo de un modo verdaderamente ciego, con una violencia que crece sin cesar, aparentemente irresistible, y en que solamente la voluntad conciente del proletariado puede preservar a la humanidad de una catástrofe. En otros términos: cuando ha comenzado la crisis económica final del capitalismo, *el destino de la revolución (y con ella el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase.*

Así se define la función única de la conciencia de clase para el proletariado, en oposición a su función para otras clases. Justamente porque el proletariado sólo puede liberarse como clase suprimiendo la sociedad de clases en general, su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la humanidad, debe coincidir, por un lado, con la revelación de la esencia de la sociedad y, por el otro, debe constituir una unidad cada vez más íntima de la teoría y la práctica. Para el proletariado, su ideología no es un «estandarte» bajo el cual combata, ni un pretexto que encubra sus propios fines; la ideología es el fin y el arma. Toda táctica sin principios rebaja al materialismo histórico hasta hacer de él una simple «ideología» y obliga al proletariado a un método de lucha burgués (o pequeño burgués); le priva de sus me-

100 jores fuerzas, asignando a su conciencia de clase el papel de una conciencia burguesa, un simple papel de acompañamiento o de freno (freno para el proletariado), en lugar de la función motriz que le corresponde a la conciencia proletaria.

V

La relación entre la conciencia y la situación de clase, por la esencia de las cosas, es simple para el proletariado, pero los obstáculos que se oponen a la realización de esa conciencia en la realidad son muy grandes. Aquí hay que considerar, ante todo, la falta de unidad en el interior de la conciencia misma. En efecto, si bien la sociedad representa en sí una unidad rigurosa y su proceso de evolución es también un proceso unitario, ambos no se presentan como una unidad en la conciencia del hombre, y en particular, del hombre nacido en el seno de la cosificación capitalista de las relaciones como en un medio natural; sino que, por el contrario, se le presentan como una multiplicidad de cosas y de fuerzas independientes unas de otras.

La fisura más notable y de más serias consecuencias, en la conciencia de clase del proletariado, se revela en la separación entre la lucha económica y la lucha política. Marx ha indicado, en repetidas ocasiones, que esa separación no tiene fundamento¹ y demostró que toda lucha económica por su esencia se transforma en lucha política (e inversamente), y sin embargo, ha sido posible eliminar esa concepción de la teoría del proletariado. Esta desviación de la conciencia de clase tiene su fundamento en la dualidad dialéctica del objetivo parcial y el objetivo final, y, por tanto, en última instancia, en la dualidad dialéctica de la revolución proletaria.

Porque las clases que, en las sociedades anteriores, estaban llamadas a la dominación y, por consiguiente, eran capaces de realizar revoluciones victoriosas, se encontraban *subjetivamente* ante una tarea más fácil, debido justamente a la inadecuación de su conciencia de clase a la estructura económica objetiva, y por tanto, debido a su inconciencia de su función en el proceso de evolución. Solamente precisaban imponer la satisfacción de sus intereses *inmediatos* con la violencia de que disponían; el sentido social de sus acciones quedaba oculto para ellas, y se confiaba a la «astucia de la razón» del proceso de evolución. Pero como el proletariado es colocado por la historia ante la tarea de *transformación conciente de la sociedad*, es necesario que surja en su conciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés

¹ *Miseria de la filosofía*. Ver también cartas y extractos de cartas a F. A. Sorge y otros.

inmediato y el objetivo final, entre el momento aislado y la totalidad. Porque el momento aislado en el proceso, la situación concreta con sus exigencias concretas, son por esencia immanentes a la sociedad capitalista actual y están sometidos a sus leyes, a su estructura económica. Y solamente cuando se incorporan a la visión de conjunto del proceso, cuando se ligan al objetivo final, pueden remitir concreta y concientemente más allá de la sociedad capitalista, pueden devenir revolucionarios. Esto significa subjetivamente, para la conciencia de clase del proletariado, que la dialéctica entre el interés inmediato y la influencia objetiva sobre la totalidad de la sociedad se trasfiere a la conciencia del proletariado mismo, en lugar de ser —como para todas las clases anteriores— un proceso puramente objetivo que se desarrolla fuera de la conciencia (adjudicada). La victoria revolucionaria del proletariado no es, pues, como para las clases anteriores, la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase; es, como ya el joven Marx lo había reconocido y subrayado claramente, su superación de sí mismo. En el *Manifiesto comunista* se formó esta diferencia como sigue: «Todas las clases que en el pasado han conquistado el poder trataron de consolidar la situación que ya habían adquirido, sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales si no es suprimiendo el modo de apropiación que era el suyo hasta entonces, y, por tanto, todo el modo de apropiación existente.»¹ Esta dialéctica interna de la situación de clase hace aún más difícil el desarrollo de la conciencia de clase proletaria, al contrario que la burguesía, que podía, desarrollando su conciencia de clase, quedarse en la superficie de los fenómenos, al nivel del empirismo más burdo y abstracto, mientras que para el proletariado, ya en etapa muy primitiva de su desarrollo, era un imperativo elemental de su lucha de clase ir más allá de lo inmediato. (Esto es lo que Marx recalca ya en sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores de Silesia.)² Porque la situación de clase del proletariado introduce la contradicción directamente en la conciencia del proletariado, mientras que las contradicciones nacidas para la burguesía de su situación de clase aparecen necesariamente como límites externos de su conciencia. Esta contradicción significa que la «falsa» conciencia tiene para el desarrollo del proletariado una función totalmente diferente que para todas las demás clases anteriores. En efecto, mientras que incluso las constataciones correctas de hechos parciales o de momentos del desarrollo en la conciencia de clase de la burguesía revelaban, por su relación con la totalidad de la sociedad, los límites de la conciencia y se enmascaraban como «falsa» conciencia, hay incluso en la «falsa» conciencia del proletariado, incluso en sus errores de hecho, una intención orientada a lo verdadero. Basta remitirse a la crítica social de los utopistas o a los desarrollos

¹ Subrayado del autor.

² *Nachlass*, II, 54.

102 proletarios y revolucionarios hechos de la teoría de Ricardo. Acerca de esta última, Engels hace resaltar con fuerza que «desde el punto de vista económico» es «formalmente falsa»; sin embargo añade en seguida: «Pero lo que es falso desde un punto de vista económico formal, puede ser no menos justo desde el punto de vista de la historia universal... La inexactitud económica formal puede, pues, ocultar un contenido económico muy verdadero».¹ Sólo así se resuelve la contradicción en la conciencia de clase del proletariado, volviéndose al mismo tiempo un factor conciente de la historia. Porque la intención objetivamente orientada a lo verdadero, que es inherente incluso a la «falsa» conciencia del proletariado, no implica en absoluto que aquélla pueda llegar por sí misma a la luz, sin la intervención del proletariado. Por el contrario, solamente intensificando su carácter conciente, actuando concientemente y ejerciendo una autocrítica conciente, podrá el proletariado transformar la intención orientada a lo verdadero, despojándola de sus falsas máscaras, en un conocimiento verdaderamente correcto y de alcance histórico que conmovirá a la sociedad: ese conocimiento sería evidentemente imposible si no tuviese como fundamento esa intención objetiva, y aquí es donde se verifican las palabras de Marx cuando dice que «la humanidad sólo se propone tareas que puede resolver».² Lo que se *da* aquí, es solamente la *posibilidad*. La *solución* sólo puede ser el fruto de la acción conciente del proletariado. La estructura misma de la conciencia, sobre la cual descansa la misión histórica del proletariado, el hecho de que él remite más allá de la sociedad existente, produce en él la dualidad dialéctica. Aquello que, en las otras clases, aparecía como oposición entre el interés de clase y el interés de la sociedad, entre la acción individual y sus consecuencias sociales, etc., como límite externo de la conciencia, es transferido ahora al interior de la conciencia de clase proletaria como oposición entre el interés momentáneo y el objetivo final. Esto significa, por tanto, que esa dualidad dialéctica es superada interiormente, y que se ha hecho posible la victoria exterior del proletariado en la lucha de clases.

Esta escisión³ ofrece, sin embargo, un medio de comprender que la conciencia de clase no es la conciencia psicológica de proletarios individuales o la conciencia psicológica (de masa) de su conjunto —como se recalca en la cita que sirve de lema a este capítulo—, sino *el sentido, devenido conciente, de la situación histórica de la clase*. El interés individual momentáneo, en el cual ese *sentido* se objetiva sucesivamente, y por encima del cual no se puede pasar sin hacer retroceder la lucha de clase del proletariado al estado más primitivo del utopismo, puede efectivamente tener una función doble: la de ser un paso en dirección del objetivo y la de ocultar ese objetivo. Que sea una cosa o la otra, *depende exclusivamente de la conciencia de clase del proletariado*.

¹ Prefacio a *Miseria de la filosofía*.

² Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*.

³ Traducimos la palabra alemana *Zwiespalt* unas veces como *dualidad*, otras como *escisión*.

y no de la victoria o del fracaso en las luchas particulares. Este peligro, que se oculta muy particularmente en la lucha sindical «económica», lo vio Marx muy pronto y muy claramente. «Al mismo tiempo, los trabajadores... no deben sobrestimar el resultado final de estas luchas. No deben olvidar que luchan contra efectos y no contra las causas de esos efectos... que recurren a paliativos y no curan la enfermedad. Tampoco deberían consumirse exclusivamente en esas inevitables luchas de guerrillas..., sino trabajar también por la transformación radical y utilizar su fuerza organizada como palanca para la emancipación definitiva de las clases laboriosas, esto es, por la abolición definitiva del sistema de trabajo asalariado.»¹

La fuente de todo oportunismo consiste precisamente en partir de los efectos y no de las causas, de las partes y no del todo, de los síntomas y no de la cosa en sí; consiste en ver en el interés particular y en su satisfacción, no un medio de educación para la lucha final, cuyo resultado depende de la medida en que la conciencia psicológica se aproxime a la conciencia adjudicada, sino algo precioso en sí mismo o, por lo menos, algo que, por sí mismo, aproxima al objetivo; consiste, en una palabra, en *confundir el estado de conciencia psicológico efectivo de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado.*

Lo que tal confusión tiene de catastrófico en la práctica, se aprecia a menudo cuando, a causa de esa confusión, el proletariado presenta una unidad y una cohesión mucho menores en su acción, que lo que correspondería a la unidad de las tendencias económicas objetivas. La fuerza y la superioridad de la verdadera conciencia de clase práctica radica justamente en la capacidad de percibir, tras los síntomas disociadores del proceso económico, la unidad de éste como evolución de conjunto de la sociedad. Esa unidad del movimiento no puede todavía, en la época del capitalismo, revelar una unidad inmediata en sus formas exteriores de aparición. El fundamento económico de una crisis mundial, por ejemplo, forma ciertamente una unidad y, como tal, puede ser captada como unidad económica. Su forma de aparición en el espacio y en el tiempo será, sin embargo, una separación, no sólo en los diferentes países, sino también en las diferentes ramas de la producción de cada país. Ahora bien, cuando el pensamiento burgués «hace de las diferentes partes de la sociedad otras tantas sociedades aparte»,² comete ciertamente un grave error teórico, pero las consecuencias prácticas de esa teoría errónea corresponden enteramente a los intereses de clase capitalistas. La clase burguesa es en verdad incapaz de elevarse, en el plano teórico general, por encima de la comprensión de los detalles y de los síntomas del proceso económico (incapacidad que la condena *en fin de cuentas* al fracaso también en el plano práctico). Y tiene enorme interés, en la actividad práctica inmediata de la vida cotidiana, en que ese modo de actuar de ella se imponga también al proletariado. En efecto, sólo en este caso, exclusiva-

¹ *Salarios, precios y ganancias.*

² *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 129.

104 mente, puede ejercerse claramente la superioridad organizativa, etc., de la burguesía, mientras que la organización del proletariado, tan diferente, *su aptitud para organizarse como clase*, no pueden imponerse prácticamente. Ahora bien, cuanto más progresa la crisis económica del capitalismo, más claramente puede *aprehenderse en la práctica* esa unidad del proceso económico. Es cierto que también estaba presente en las épocas llamadas normales, y que era por tanto perceptible desde el punto de vista de clase del proletariado, pero la distancia entre la forma de aparición y el fundamento último era demasiado grande para poder conducir a consecuencias prácticas en la acción del proletariado. Esto cambia en las épocas decisivas de crisis. La unidad del proceso total ha pasado a primer plano, hasta el punto que ni siquiera la teoría del capitalismo puede sustraerse a ella enteramente, aunque no pueda jamás captar adecuadamente esa unidad. En esta situación, el destino del proletariado, y con él el de toda la evolución humana, dependen de ese solo paso, *que ya se ha hecho objetivamente posible*, y que el proletariado podrá o no dar. Porque incluso si los síntomas de la crisis se manifiestan por separado (según los países, las ramas de la producción, como crisis «económicas», o «políticas», etc.), incluso si el reflejo que les corresponde en la conciencia sicológica inmediata de los trabajadores tiene también un carácter aislado, la posibilidad y la necesidad de rebasar esa conciencia existen ya hoy día; y esa necesidad la sienten *instintivamente* capas cada vez más extensas del proletariado. La teoría del oportunismo que, aparentemente, no ha jugado hasta la crisis aguda más que un papel de freno de la evolución objetiva, toma ahora *una orientación directamente opuesta* a la evolución. Trata de impedir que la conciencia de clase del proletariado continúe evolucionando hasta transformarse, de simple estado sicológico, en adecuación a la evolución objetiva de conjunto; trata de *hacer retroceder la conciencia de clase del proletariado al nivel de un estado sicológico* y de dar así al progreso de esa conciencia de clase, hasta ahora instintivo, una orientación opuesta. Esa teoría, que se podía considerar, con cierta indulgencia, como un error mientras no se había dado en el plano económico objetivo la posibilidad práctica de la unificación de la conciencia de clase proletaria, reviste en esta situación un carácter de engaño conciente (sean o no sus portavoces concientes de ello sicológicamente). Esa teoría cumple frente a los instintos correctos del proletariado la función que siempre ha ejercido la teoría capitalista: denuncia la concepción correcta de la situación económica global, la conciencia de clase correcta del proletariado y su forma organizativa, el partido comunista, como si fuesen algo irreal, como un principio contrario a los «verdaderos» intereses de los obreros (intereses inmediatos, intereses nacionales o profesionales tomados aisladamente) y extraño a su conciencia de clase «auténtica» (dada sicológicamente).

Sin embargo, aunque la conciencia de clase no tiene una realidad sicológica, no es una pura ficción. El camino infinitamente pe-

noso, jalonado por numerosas recaídas, que sigue la revolución proletaria, su eterno retorno al punto de partida, su autocrítica continua, de que habla Marx en el pasaje célebre del *Dieciocho brumario*, encuentran su explicación precisamente en la realidad de esa conciencia.

Únicamente la conciencia del proletariado puede señalar el modo de salir de la crisis del capitalismo. Antes de aparecer esa conciencia, la crisis es permanente, vuelve a su punto de partida, repite la situación hasta que, finalmente, después de infinitos sufrimientos y terribles rodeos, la lección de cosas de la historia pone punto final al proceso de conciencia del proletariado y pone entre sus manos la dirección de la historia. Entonces el proletariado sólo tiene un camino. Es preciso que se convierta en clase, no sólo «frente al capital», sino también «para sí mismo», como dice Marx,¹ es decir, es preciso que eleve la necesidad económica de su lucha de clase al nivel de una voluntad conciente, de una conciencia de clase actuante. Los pacifistas y los humanitaristas de la lucha de clases que, voluntaria o involuntariamente, trabajan para frenar este proceso, ya de por sí tan largo, tan doloroso y sometido a tantas crisis, se horrorizarían si comprendieran cuántos sufrimientos imponen al proletariado al prolongar esa enseñanza los hechos. Porque el proletariado no puede sustraerse a su vocación. Se trata solamente de saber cuánto tiene que sufrir todavía, antes de llegar a la madurez ideológica, al conocimiento correcto de su situación de clase, a la conciencia de clase.

A decir verdad, estas dudas y estas incertidumbres son en sí un síntoma de crisis de la sociedad burguesa. Como producto del capitalismo, el proletariado está sometido necesariamente a las formas de existencia de aquél. Estas formas de existencia son la inhumanidad, la cosificación. Por su misma existencia, el proletariado es la crítica, la negación de esas formas de existencia. Pero hasta que la crisis objetiva del capitalismo se complete, hasta que el proletariado logre descubrir completamente esa crisis, una vez alcanzada la verdadera conciencia de clase, él es la simple crítica de la cosificación y, como tal, sólo se eleva negativamente por encima de lo que niega. Cuando la crítica no pasa de la simple negación de una parte, o, por lo menos, cuando no *tiende* hacia la totalidad, entonces no puede pasar de lo que niega, como lo demuestra, por ejemplo, el carácter pequeño burgués de la mayor parte de los sindicalistas. Esta simple crítica, esta crítica hecha desde el punto de vista del capitalismo, se manifiesta del modo más notable en la separación de los diferentes sectores de lucha. El simple hecho de establecer esa separación, ya indica que la conciencia del proletariado es víctima, provisionalmente todavía, de la cosificación. Si bien al proletariado le es más fácil, evidentemente, captar el carácter inhumano de su situación de clase en el plano económico que en el plano político, y más en éste que en el cultural, esos compartimentos demuestran justamente el

¹ *Miseria de la filosofía.*

106 poder, aún no superado, que ejercen las esferas de vida capitalista sobre el proletariado.

La conciencia cosificada queda prisionera necesariamente, en la misma medida y de manera tan desesperada, en los extremos del burdo empirismo y del utopismo abstracto. Y ya bien la conciencia se convierte así en un espectador totalmente pasivo del movimiento de las cosas, sometido a leyes y en el cual no se puede intervenir en ningún caso; ya bien ella se considera un poder que puede someter a su voluntad —subjetivamente— el movimiento de las cosas, movimiento en sí privado de sentido. Ya hemos analizado el burdo empirismo de los oportunistas en sus relaciones con la conciencia de clase del proletariado. Ahora se trata de comprender la función del utopismo como signo esencial de la gradación interna en la conciencia de clase. (La separación puramente metodológica establecida aquí entre empirismo y utopismo no significa que ambos no puedan encontrarse simultáneamente en ciertas orientaciones particulares o incluso en ciertos individuos. Por el contrario, se encuentran muy a menudo juntos y también van juntos intrínsecamente.)

Las búsquedas filosóficas del joven Marx tendían en gran parte a refutar las diversas teorías erróneas sobre la conciencia (tanto la teoría «idealista» de la escuela hegeliana como la teoría «materialista» de Feuerbach) y trataban de llegar a una concepción correcta del papel de la conciencia en la historia. En la correspondencia de 1843, Marx concibe ya la conciencia como algo immanente a la evolución. La conciencia no está más allá de la evolución histórica real. No es el filósofo quien la introduce en el mundo; el filósofo no tiene, por tanto, derecho a lanzar una mirada arrogante sobre las pequeñas luchas del mundo y despreciarlas. «Nosotros le mostramos simplemente (al mundo) por qué lucha en realidad, y la conciencia de ello es algo que él se ve obligado a adquirir, aunque no lo quiera.» Sólo se trata, pues, de «explicarle sus propias acciones».¹ La gran polémica que sostiene con Hegel,² en *La sagrada familia*, se concentra principalmente en este punto. Lo que hay de incompleto en Hegel, es que, para él, el espíritu absoluto sólo en apariencia crea la historia, y la trascendencia de la conciencia que *de ahí resulta se convierte*, en los discípulos de Hegel, en una oposición arrogante, y reaccionaria, entre el «espíritu» y la «masa», oposición cuyas insuficiencias, absurdos y fallas en un nivel rebasado por Hegel, son criticadas implacablemente por Marx. Complemento de esto es la crítica que hace a Feuerbach en forma de aforismos. Aquí, a su vez, la inmanencia de la conciencia alcanzada por el materialismo se reconoce como una simple etapa de la evolución, como la etapa de la «sociedad burguesa», y la «actividad crítica práctica», la «transformación del mundo» se oponen a aquella. Así es como se planteaba el fundamento filosófico que permite ajustar

¹ Carta de Marx a Ruge (setiembre de 1843), tomo V. de las *Obras Filosóficas*, Ed. Costes, p. 210.

² Ver el ensayo: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

cuentas a los utopistas. Porque, en su modo de pensar, aparece la misma dualidad entre el movimiento social y la conciencia de ese movimiento. La conciencia sale de un más allá y se aproxima a la sociedad para apartarla del mal camino que ha seguido hasta entonces y llevarla por el bueno. La falta de desarrollo del movimiento proletario no les permite todavía a los utopistas captar el vehículo del desarrollo en la propia historia, en el modo en que el proletariado se organiza en clase, y por tanto en la conciencia de clase del proletariado. Todavía no están en condiciones de «darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y de obrar en consecuencia».¹

Sería una ilusión creer que con la crítica del utopismo, con el reconocimiento histórico de que se ha hecho *objetivamente posible* un comportamiento no utópico hacia la evolución histórica, quedase eliminado efectivamente el utopismo en la lucha emancipadora del proletariado. Sólo queda eliminado para las etapas de la conciencia de clase en las que se ha alcanzado efectivamente la unidad real de la teoría y la práctica descrita por Marx, la intervención práctica real de la conciencia de clase en la marcha de la historia y, por ello, la revelación práctica de la cosificación. Ahora bien, esto no se ha producido de una manera unitaria y de una sola vez. Aquí aparecen no sólo gradaciones nacionales o «sociales», sino también gradaciones en la conciencia de clase de los estratos obreros. La separación entre lo económico y lo político es el caso más típico y también el más importante. Hay estratos del proletariado que tienen un instinto de clase enteramente correcto para su lucha económica, que pueden incluso elevarlo a la conciencia de clase y que, al mismo tiempo, mantienen un punto de vista totalmente utópico en relación al estado. Se sobrentiende que esto no implica una dicotomía mecánica. La concepción utópica de la función de la política tiene forzosamente que repercutir dialécticamente en las concepciones del conjunto de la economía (por ejemplo, la teoría sindicalista de la revolución). Porque la lucha contra el conjunto del sistema económico y, aún más, una reorganización radical del conjunto de la economía son imposibles sin el conocimiento real de la interacción entre lo político y lo económico. El pensamiento utopista está lejos de haber sido superado, incluso en este nivel, que es el más próximo a los intereses vitales inmediatos del proletariado y en el cual la crisis actual permite descifrar la acción correcta partiendo de la marcha de la historia; se aprecia bien esto en la influencia ejercida todavía en estos tiempos por teorías tan completamente utópicas como la de Ballod o la del socialismo de la Guilde. Esta estructura resalta de una manera aún más notoria en todos los dominios en que la evolución social no ha progresado todavía bastante para producir, partiendo de sí misma, la posibilidad objetiva de una visión de la totalidad. Donde se puede apreciar esto más claramente es en la actitud teórica y práctica del prole-

¹ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 149. Ver también, *Manifiesto comunista*, III, p. 3.

108 tariado frente a cuestiones puramente ideológicas, frente a cuestiones de cultura. Estas cuestiones ocupan, todavía en la actualidad, una posición poco menos que aislada en la conciencia del proletario; el vínculo orgánico que las une, tanto a los intereses vitales inmediatos como a la totalidad de la sociedad, no ha penetrado todavía en la conciencia. He ahí por qué los resultados logrados en este dominio muy rara vez pasan de una crítica al capitalismo hecha por el proletariado. Lo que hay de positivo, práctica y teóricamente, en este dominio, tiene un carácter casi enteramente utópico.

Estas gradaciones son, pues, por un lado, necesidades históricas objetivas, diferencias en la posibilidad objetiva del paso a la conciencia (del vínculo entre la política y la economía en comparación con el «aislamiento» de las cuestiones culturales); por otro lado, allí donde existe la posibilidad objetiva de la conciencia, señalan grados en la distancia entre la conciencia de clase psicológica y el conocimiento adecuado de la situación de conjunto. Sin embargo, estas gradaciones ya no pueden reducirse a causas económicas y sociales. *La teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva.* Hasta dónde llegan, en el interior del proletariado, la estratificación de los problemas y la de los intereses económicos, es una cuestión que, por desgracia, no ha sido prácticamente abordada y que podría llevar a resultados muy importantes. Y sin embargo, en el interior de una tipología, por profunda que sea, de las estratificaciones en el seno del proletariado, lo mismo que en el interior de los problemas de la lucha de clases, siempre se alza la cuestión siguiente: ¿cómo puede realizarse efectivamente la posibilidad objetiva de la conciencia de clase? Si bien esta pregunta, en otros tiempos, sólo concernía a individuos extraordinarios (piénsese en la previsión, absolutamente no utópica, de los problemas de la dictadura por Marx), hoy día es una cuestión real y actual para toda la clase: es la cuestión de la transformación interna del proletariado, de su movimiento por elevarse al nivel objetivo de su propia misión histórica, crisis ideológica cuya solución hará por fin posible la solución práctica de la crisis económica mundial.

Sería catastrófico hacerse ilusiones acerca de la longitud del camino ideológico que el proletariado debe recorrer. Pero no menos catastrófico sería no ver las fuerzas que actúan en el sentido de un rebasamiento ideológico del capitalismo en el seno del proletariado. El simple hecho de que cada revolución proletaria haya producido —y de una manera cada vez más intensa y conciente— el órgano de lucha del conjunto del proletariado, el consejo obrero, que se convirtió en órgano estatal, es señal de que la conciencia de clase del proletariado está a punto de superar victoriosamente el aburguesamiento de su capa dirigente.

El consejo obrero revolucionario, que no se debe confundir nunca con su caricatura oportunista, es una de las formas por las que la conciencia de clase proletaria ha luchado incansablemente desde su nacimiento. Su existencia, su continuo desarrollo, demuestran

que el proletariado está ya en el umbral de su propia conciencia y, por tanto, en el umbral de la victoria. Porque el consejo obrero es el rebasamiento económico y político de la cosificación capitalista. Lo mismo que en la situación que seguirá a la dictadura, el proletariado tendrá que superar la división burguesa entre legislación, administración y justicia, así, en la lucha por el poder, está llamado a reunir en una unidad verdadera al proletariado espacial y temporalmente disperso, por un lado, y a la economía y la política, por el otro, para contribuir de este modo a conciliar la dualidad dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo final.

No se debe olvidar nunca la distancia que separa al nivel de conciencia de los obreros, aun los más revolucionarios, de la verdadera conciencia de clase del proletariado. Este hecho se explica también partiendo de la doctrina marxista de la lucha de clases y de la conciencia de clase. *El proletariado sólo se realiza suprimiéndose, llevando hasta el fin su lucha de clase e implantando así la sociedad sin clases.* La lucha por esa sociedad, de la cual la dictadura del proletariado es una simple fase, no es solamente una lucha contra el enemigo exterior, la burguesía, sino también una lucha del proletariado *contra sí mismo*: contra los efectos devastadores y degradantes del sistema capitalista sobre su conciencia de clase. El proletariado no habrá logrado la victoria verdadera hasta que haya superado esos efectos en sí mismo. La separación entre los diferentes sectores que deberían estar reunidos, los diferentes niveles de conciencia a que ha llegado el proletariado en los diferentes dominios permiten medir exactamente el punto que se ha alcanzado y lo que falta por conseguir. El proletariado no debe retroceder ante ninguna autocritica, porque solamente la verdad puede traer su victoria, y la autocritica debe ser, por tanto, su elemento vital.

Marzo de 1920.