

CONSCIENCIA DE CLASE¹

Georg Lukàcs

www.omegalfa.es

Biblioteca Libre

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

Marx La Sagrada Familia.

La obra capital de Marx se interrumpe precisamente en el punto en que iba a iniciarse la determinación de las clases: ello tiene consecuencias tan graves para la teoría como para la práctica del proletariado. El movimiento posterior estaba constreñido, en este punto decisivo, a interpretar, a reunir manifestaciones ocasionales de Marx y Engels, a elaborar y aplicar autónomamente su método. De acuerdo con el marxismo la articulación de la sociedad en clases tiene que determinarse según la posición en el proceso de producción. Pero, ¿qué significa entonces consciencia de clase? La cuestión se ramifica en seguida en una serie de cuestiones parciales íntimamente relacionadas las unas con las otras. Primero: ¿qué hay que entender (teóricamente) por consciencia de clase? Segundo: ¿cuál es la función (práctica) de la consciencia de clase así entendida en la lucha de clases misma? A lo que se añade el tercer problema: si en la cuestión de la consciencia de clase se trata de una problemática

¹ Este artículo de Lukács corresponde a uno de los capítulos de “Historia y consciencia de clase”, cuya traducción al español fue realizada por Manuel Sacristán. (Edit. Grijalbo, México, 1969)

sociológica “general” o si esa cuestión significa para el proletariado algo completamente distinto de lo que haya podido significar para cualquier otra clase aparecida antes en la historia. Por último: ¿son la esencia y la función de la consciencia de clase algo unitario, o bien es posible distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo: ¿qué significación práctica tienen esas gradaciones en la lucha de clases proletaria?

— I —

En su célebre exposición del materialismo histórico Engels¹ toma como punto de partida el que, si bien la esencia de la historia consiste en que *“nada ocurre sin intención consciente, sin finalidad consciente”*, sin embargo, para comprender la historia hay que rebasar ese dato, porque «las muchas voluntades individuales que actúan en la historia suelen producir resultados muy distintos de los queridos -y a menudo incluso contradictorios-, *de modo que sus motivos no tienen sino una importancia subordinada para el resultado total*. Por otra parte se plantea la cuestión de *cuáles son las fuerzas motoras que se encuentran detrás de aquellos motivos*, cuáles las causas históricas que se transforman, en las cabezas de los hombres activos, en tales motivaciones». La ulterior exposición de Engels precisa el problema en el sentido de que hay que determinar esas mismas fuerzas motoras, y precisamente aquellas que «ponen en movimiento pueblos enteros, y clases enteras dentro de cada pueblo; y también esto... *hacia una acción duradera que desemboca en una gran transformación histórica*». Así pues, la esencia del marxismo cientí-

¹ Feuerbach [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 43 ss. (cursiva mía).

fico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la consciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres.

Esa independencia se manifiesta ante todo, al nivel más primitivo del conocimiento, en el hecho de que los hombres conciben esas fuerzas como una especie de naturaleza, viendo en ellas y en sus conexiones normales leyes naturales "eternas". «La reflexión acerca de las formas de la vida humana" dice Marx acerca del pensamiento burgués,¹ "y por lo tanto también su análisis científico, emprende en general un camino inverso del de la evolución real. Empieza *post festum* y, por ello, con los resultados ya listos del proceso de desarrollo. Las formas... poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres intenten ponerse en claro no ya acerca del carácter histórico de esas formas, que se le presentan más bien como inmutables, sino ni siquiera acerca de su contenido". A ese dogmatismo, que tiene sus más destacados representantes en la doctrina del Estado de la filosofía clásica alemana, por una parte, y en la economía de Smith y Ricardo por otra, contrapone Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una consciencia de la consciencia. Ese criticismo es desde muchos puntos de vista una crítica histórica. Disuelve ante todo la rigidez, el carácter de naturaleza no devenida de las formaciones sociales: las revela en su génesis histórica y, por tanto, como entidades sometidas desde todos los puntos de vista al devenir, y, consiguientemente, determinadas también a la muerte histórica. Con ello la historia deja de verse como meramente desarrollada dentro del ámbito de vigencia de esas formas (comprensión para la cual la historia no es más que un cambio de contenidos, hombres, situaciones, etc., con validez eternamente persistente de los *principios* de la sociedad); y también se termina con la concepción de aquellas

¹ Das Kapital [El Capital], I, 42.

formas como la *meta* a la que tiende toda historia y tras cuya consecución quedaría suprimida y superada por haber cumplido su tarea. La historia es, por el contrario, precisamente la *historia de esas formas*, de su transformación *en cuanto formas* de reunión de los hombres en sociedad, en cuanto formas que, empujando por las relaciones económicas materiales, dominan todas las relaciones entre los hombres (y, con ellas, también las relaciones de los hombres consigo mismos, con la naturaleza, etc.).

Pero el pensamiento burgués —como su punto de partida y su finalidad es siempre, aunque no en todo caso conscientemente, la apología del orden existente o, por lo menos, la prueba de su inmutabilidad¹— tiene que tropezar aquí con una barrera insuperable. «Desde ese punto de vista ha habido historia, pero ya no la hay», dice Marx² acerca de la economía burguesa; pero la frase puede aplicarse a todos los intentos del pensamiento burgués por dominar intelectualmente el proceso histórico. (Ésta es también una de las limitaciones más frecuentemente aducidas en la filosofía hegeliana de la historia.) Con ello la historia se presenta al pensamiento burgués como tarea, pero precisamente como tarea *irresoluble*. Pues ese pensamiento no tiene más que esta opción: o bien negar plenamente el proceso histórico y concebir las formas de organización del presente como leyes naturales eternas que en el pasado —por «misteriosas» causas y de un modo incompatible con los principios de la ciencia racional que busca leyes, precisamente— quedaron simplemente imperfectas o no consiguieron imponerse (sociología burguesa); o bien eliminar del proceso histórico todo sentido, todo finalismo, quedándose con la mera «individualidad» de las épocas históri-

¹ En esto coinciden el «pesimismo», que eterniza el estadio presente como barrera irrebable de la evolución de la humanidad, y el «optimismo», en el que la tendencia se suele ver más claramente. Y en este punto (pero sólo en éste) se encuentran Hegel y Schopenhauer al mismo nivel.

² Elend der Philosophie [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 104.

cas y de sus portadores sociales e individuales; la ciencia histórica tiene entonces que afirmar, con Ranke, que todas las épocas «están igualmente cerca de Dios», o sea, han alcanzado el mismo grado de realización: eso termina, como en el otro caso, pero por razones opuestas, con la negación del desarrollo histórico.

En el primer caso se pierde toda posibilidad de entender el *origen* de las formaciones sociales.¹ Los objetos de la historia se presentan como objetos de leyes naturales eternas e inmutables. La historia cristaliza en un *formalismo* incapaz de concebir las formaciones histórico-sociales en su verdadera esencia, como *relaciones entre los hombres*; se sustraen, por el contrario, a esa fuente de comprensión, la más auténtica, de la historia, y se trasponen a una lejanía inabarcable. Como dice Marx,² «no se comprende ya que esas determinadas relaciones sociales son tan producto de los hombres como el paño, el lino, etc.».

En el segundo caso la historia se convierte -en última instancia- en una irracional tiranía de fuerzas ciegas, la cual se encarna a lo sumo en «espíritus nacionales» o en “grandes hombres” y que, por lo tanto, sólo puede ser descrita pragmáticamente, no conceptualizada de modo racional. Esa historia es sólo organizable estéticamente, como una especie de obra de arte. O, como ocurre en la filosofía de la historia de los kantianos, tiene que entenderse como material, en sí carente de sentido, de realización de unos principios éticos suprahistóricos, atemporales.

Marx resuelve ese dilema mostrando que no lo es. El supuesto dilema dice, simplemente que el antagonismo del orden de producción capitalista se refleja en esas concepciones contrapuestas y recíprocamente excluyentes de un mismo objeto. En la consideración “sociológico”-legalista, formal-racionalista, de la

¹ *Íbid*, 86

² *Ibíd.*. 91.

historia se expresa precisamente el abandono del hombre de la sociedad burguesa a las fuerzas de producción. «*Su propio movimiento social*», escribe Marx,¹ «posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de controlarlas ellos». Esta concepción, que tiene su expresión más clara y consecuente en la legalidad puramente natural y racional de la economía clásica, es la tendencia a la que Marx contrapone la crítica histórica de la economía, la disolución de todas las objetividades cosificadas de la vida económico-social en *relaciones entre hombres*. El capital (y, con él, toda forma de objetividad de la economía) es según Marx² «no una cosa, sino una relación social entre personas, mediada por cosas». Pero esa reconducción de la coseidad no-humana de las formaciones sociales a relaciones entre hombres elimina al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio irracional-individual, o sea, la otra cara del dilema. Pues esa superación de la coseidad no-humana de las formaciones sociales y de su movimiento histórico se limita a reconducirlo todo a relaciones entre los hombres como a su fundamento, pero no suprime por ello, en modo alguno, su legalidad y su objetividad independientes de la voluntad humana y, en particular, del pensamiento del individuo. Lo que pasa es que esa objetividad se manifiesta como la auto-objetivación de la sociedad humana en un determinado estadio de su historia; se trata, simplemente, de que esas leyes valen sólo en el marco del mundo histórico que las produce y que, a su vez, queda determinado por ellas.

¹ Das Kapital [El Capital], I, 41 (cursiva mía). Cfr. ENGELS, Ursprung der Familie, etc. [El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado], 183 ss.

² *Ibíd.* 1, 731. Cfr. Lohnarbeit und Kapital [Trabajo asalariado y capital], 24-25; sobre las máquinas; Elend der Philosophie [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 117; acerca del dinero, *ibíd.*, 58, etc.

Parece como si con esta superación del dilema se arrebatara a la consciencia toda eficacia decisiva en el proceso histórico. Sin duda los reflejos conscientes de los diversos estadios de la evolución económica de los hechos históricos siguen teniendo gran importancia; y, por supuesto, el materialismo dialéctico así constituido no niega en absoluto que los hombres realizan ellos mismos sus actos históricos, y precisamente con consciencia.

Pero, como dice Engels en una carta a Mehring,¹ se trata de una consciencia falsa. De todos modos, el método dialéctico no nos permite, tampoco en este caso, contentarnos con esa simple comprobación de la «falsedad» de dicha consciencia, con un rígida contraposición entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que se investigue concretamente esa «falsa consciencia» como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa.

Es obvio que también la ciencia histórica burguesa aspira a investigaciones concretas, y hasta que ella reprocha al materialismo histórico una violentación del carácter concreto único de los hechos históricos. Su error consiste en buscar lo concreto en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de un clase o de un pueblo) y en su consciencia empíricamente dada (psicología o de psicología de masas). Y así cuando cree haber hallado lo más concreto, ha errado del modo más pleno la concreción, la *sociedad como totalidad concreta*: el orden de la producción en una determinada altura del desarrollo social y la articulación, por él provocada, de la sociedad de clases. Al ignorar eso, la ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto. «Estas relaciones», dice Marx² «no son de individuo a individuo, sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a propietario, etc. Si elimináis esas relaciones, habréis eliminado

¹ Dokumente des Sozialismus [Documentos del socialismo], II, 76.

² Elend der Philosophie [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 81.

la sociedad entera: vuestro Prometeo será ya un simple fastasma sin brazos ni piernas...».

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

pueda afinarse mucho mediante detalladas investigaciones particulares, siempre resultan algunos tipos básicos que se destacan claramente y cuya esencia está determinada por la posición de los hombres en el proceso de producción. Pues bien, la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción.¹ Esa consciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa consciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo puede reconocerse por esa consciencia.

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

¹ En este contexto es, desgraciadamente, imposible estudiar detalladamente algunas configuraciones de esas ideas en el marxismo, por ejemplo, la categoría, muy importante, de la “máscara económica”. Aún menos podemos aquí estudiar las relaciones del materialismo histórico con tendencias análogas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).

llo de la sociedad. Esto significa preguntar por la *función histórico-práctica de la consciencia de clase*.

Esas averiguaciones permiten por último una utilización metódica de la categoría de la posibilidad objetiva. Pues hay que preguntar ante todo en qué medida es *en principio* perceptible dentro de una determinada sociedad y desde el punto de vista de una determinada posición en el proceso de producción, la totalidad de la economía de esa sociedad. Pues por mucho que haya que rebasar la efectiva limitación de los individuos, presos en la estrechez y en los prejuicios de su situación, no es lícito, de todos modos, rebasar los límites que les son puestos por la estructura económica de la sociedad de la época y por su posición en ella.¹ Así pues, la consciencia de clase es -considerada abstracta y formalmente- al mismo tiempo una *inconsciencia*, clásicamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social.² Esta situación se da como una determinada relación estructural, como una determinada relación formal que parece dominar todos los objetos de la vida. Por eso la “falsedad”, la «apariencia» contenida en esa situación no es nada arbitrario sino precisamente expresión mental de la estructura económica objetiva. Así, por ejemplo,³ «*el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma el aspecto de precio o valor del trabajo mismo...*», y «*...se consigue la apariencia de que lo pagado sea la totalidad del trabajo... En cambio, en el régimen de esclavitud hasta la parte del trabajo que en realidad se paga parece no pagada*».

¹ Éste es el punto de vista adecuado para entender históricamente a los grandes utópicos, como Platón o Thomas More. Cfr. Marx sobre Aristóteles *Das Kapital* [El Capital], I, 26-27.

² “Dice incluso lo que no sabe”, escribe Marx a propósito de Franklin. *Das Kapital* [El Capital] I,17. Y en otros lugares: “No lo saben, pero lo hacen” *Ibíd*, I, 40, etc.

³ *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio], 32. ,

Es tarea del análisis histórico más cuidadoso el precisar, con la ayuda de la categoría de la posibilidad real, en qué estado de cosas es posible una penetración real de la apariencia, una penetración hasta la conexión real con la totalidad. Pues en el caso de que la totalidad de la sociedad existente no sea perceptible desde el punto de vista de una determinada situación de clase, en el caso de que el consecuente pensamiento de sus propios intereses que se le puede atribuir no alcance la totalidad de la sociedad, entonces la clase correspondiente no puede tener más que una función de dominada, y no puede intervenir ni conservadora ni progresivamente en la marcha de la historia. Esas clases están en general predeterminadas a la pasividad, a la oscilación inconsistente entre las clases dominantes y las clases portadoras de la revolución, y sus accidentales explosiones presentan inevitablemente el carácter de una elementalidad vacía, de la falta de fines, y hasta en el caso de una casual victoria están condenadas a la derrota final.

Pues que una clase esté llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su consciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses. Y la cuestión que decide en última instancia acerca de toda lucha de clases es: ¿qué clase dispone, en el momento dado, de esa capacidad, de esa consciencia de clase? No se trata en absoluto de que eso excluya de la historia la función de la violencia, ni de que garantice la imposición automática de los intereses de clase destinados al dominio por ser portadores de los intereses del desarrollo social. Al contrario. En primer lugar, las condiciones de vigencia de los intereses de una clase no pueden producirse, muy frecuentemente, más que por medio de la más brutal violencia (ejemplo: sólo por medio de la acumulación originaria del capital). Pero ocurre -en segundo lugar- que las cuestiones de la consciencia de clase se manifiestan como mo-

mentos rigurosamente decisivos precisamente en las cuestiones de la violencia, precisamente en las situaciones en las cuales las clases libran unas contra otras la lucha por la nuda existencia. Cuando, por ejemplo, el destacado marxista húngaro Erwin Szabó aduce contra la concepción de las guerras campesinas centroeuropeas por Engels -que las ve como un movimiento esencialmente reaccionario- el argumento de que la rebelión de los campesinos no pudo ser aplastada sino sólo por la violencia brutal, que su derrota no arraigó en su esencia económico-social, en la consciencia de clase de los campesinos, pasa por alto que el fundamento último de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos —o sea, la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes— radicaba precisamente en esas cuestiones de la consciencia de clase, como puede mostrarlo ya la más superficial investigación teórico-militar de la guerra de los campesinos. Pero tampoco es posible equiparar, por lo que hace a la estructura interna de su consciencia de clase, las clases capaces de dominio. Lo que importa aquí es saber hasta que punto son capaces de tomar consciencia de las acciones que están obligadas a realizar para conseguir el dominio y para organizarlo, acciones que efectivamente realizan. Lo que importa, pues, es la cuestión de hasta qué punto la clase de que se trate realiza las acciones que le impone la historia “consciente” o “inconscientemente”, con consciencia “verdadera” o con consciencia “falsa”. Y esas distinciones no son meramente académicas. Pues, dejando completamente aparte el problema de la cultura —en el cual tienen importancia decisiva las disonancias que surgen en este punto—, tiene significación determinante para todas las decisiones prácticas de una clase la cuestión de si es capaz de aclararse y de resolver los problemas que le presenta el desarrollo histórico. Y en este punto se aprecia con toda claridad que en la cuestión de la consciencia de clase no se trata del pen-

samiento de individuos, por progresivos que éstos sean ni tampoco del conocimiento científico. Por ejemplo: hoy está perfectamente claro que la sociedad antigua tenía por fuerza que sucumbir económicamente a causa de las limitaciones puestas por la esclavitud. Pero no menos claro está que en la Antigüedad esa comprensión no era accesible ni para la clase dominante ni para las clases que se levantaron revolucionaria o reformísticamente contra ella. O sea: que con la aparición práctica de dichos problemas quedó iniciado inevitablemente, sin salvación posible, el hundimiento de aquella sociedad. Pero esta situación se manifiesta aún más precisamente en la burguesía contemporánea, la clase que en otro tiempo empezó la lucha contra la sociedad feudal y absolutista precisamente basándose en el conocimiento de conexiones económicas. Esa clase, sin embargo, tenía que ser plenamente incapaz de consumir su ciencia de clase más propia y originaria: tenía que fracasar incluso teóricamente ante el problema de la teoría de las crisis. Pues aceptar la solución -aunque fuera sólo teóricamente- significaría *considerar los fenómenos sociales ya no desde el punto de vista de la burguesía*. Por eso no tiene utilidad alguna en este caso que la solución teórica se encuentre ya disponible. Pues ninguna clase puede ser capaz de un cambio así, para realizar el cual tendría que renunciar a su dominio. Así pues, la limitación o barrera que hace de la consciencia de clase de la burguesía una consciencia «falsa» es objetiva: es la situación de clase misma. Es una consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad, nada arbitrario, subjetivo ni psicológico. Pues la consciencia de clase de la burguesía, aunque sea capaz de reflejar con toda claridad los problemas de la organización de ese dominio, de la transformación y la penetración capitalistas del conjunto de la producción, tiene necesariamente que oscurecerse en el momento en que aparecen problemas cuya solución rebasa ya el ámbito de

dominio de la burguesía, el capitalismo. Las «leyes naturales» de la economía descubiertas por la burguesía, que son una consciencia clara en comparación con la Edad Media feudal o incluso con el mercantilismo del período de transición, se convierte luego con inmanencia dialéctica en una «ley natural basada en la inconsciencia de los participantes».¹

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

¹ ENGELS, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Boceto de una crítica de la economía política]. *Nachlass* [Póstumos], I, 449.

otros cualitativamente, estructuralmente y en una forma que influye decisivamente en acción social de las respectivas clases.

— II —

Por lo que hace a los tiempos pre-capitalistas y al comportamiento, en el capitalismo ya, de numerosas capas cuyos fundamentos existenciales económicos son de naturaleza precapitalistas, resulta de lo visto que su consciencia de clase no es capaz, por su esencia, ni de conseguir una forma plenamente clara ni de influir conscientemente en los acontecimientos históricos.

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

Ese hecho tiene su fundamento en la organización económica de las sociedades precapitalistas, profundamente diferente de capitalismo. La diferencia más importante para nosotros, y muy llamativa en sí, consiste en que toda sociedad precapitalista presenta económicamente una unidad mucho menos coherente que la capitalista: en que en ella la independencia de las partes es

mucho mayor, su interdependencia económica menor y más unilateral que en el capitalismo. Cuanto menor es la importancia del tráfico de mercancías para la vida de la sociedad entera, cuanto más casi-autárquicas son las diversas partes de la sociedad en lo económico (comunidades aldeanas) o cuanto menos importantes en su función en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción (gran parte de los ciudadanos de las ciudades griegas y de Roma), tanto menor es la forma unitaria, la coherencia organizativa de la sociedad, del Estado, y tanto menos realmente fundada en la vida real de la sociedad. Una parte de la sociedad vive en ese caso una existencia de naturaleza, completamente independiente del Estado. «El organismo productor simple de esas comunidades autosuficientes, que se reproducen constantemente en la misma forma y, cuando casualmente quedan destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, da la clave del enigma de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas, tan llamativamente contraponible a la constante disolución y neoformación de los Estados asiáticos y al incesante cambio de dinastías. La estructura de los elementos económicos básicos de la sociedad queda sin afectar por las tormentas de la región de las nubes políticas.»¹

Otra parte de la sociedad vive, a su vez, de un modo económicamente parasitario. El Estado, el aparato estatal de poder, no es para esa parte, como lo es para las clases dominantes de la sociedad capitalista, un medio de imponer por la violencia, caso necesario, su dominio económico, ni para crear violentamente las condiciones de su dominio económico (colonización moderna), o sea, no es una *mediación* del dominio económico de la sociedad: sino que es *de modo inmediato* ese *dominio mismo*. Y ello no sólo cuando se trata de mero robo de tierras, esclavos, etc., sino también en el seno de las relaciones «económicas»

¹. *Das Kapital* [El Capital], 1, 323.

llamadas normales o pacíficas. Por eso dice Marx acerca de la renta del trabajo:¹ «*En estas condiciones el plustrabajo no se les puede arrancar en favor de los propietarios nominales de la tierra más que por medio de una restricción extraeconómica.*» En Asia «*coinciden de este modo la renta y la exacción de impuestos o, por mejor decir, no existe ninguna forma de impuesto distinta de esa forma de renta de la tierra*». E incluso la forma del tráfico de mercancías en las sociedades precapitalistas es incapaz de ejercer influencia alguna decisiva en la estructura básica de la sociedad; se mantiene en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción mismo, especialmente sus relaciones con el trabajo. «El mercader podía comprar toda clase de mercancías, menos el trabajo como mercancía. Sólo era tolerado como distribuidor de los productos de la artesanía», escribe Marx²

Pese a todo, también una sociedad así constituye una unidad económica. Pero hay que preguntarse si esa unidad es tal que la relación de los diversos grupos de los que se compone la sociedad con el todo de la sociedad puede tomar en su consciencia -atribuible- una forma económica. Marx³ subraya, por una parte, que la lucha de clases de la Antigüedad “se movió principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores.” Pero con toda justeza añade: “Mas la forma dineraria refleja simplemente ahí el antagonismo de condiciones económicas de vida mucho más profundas: lo que ocurre es que la relación entre acreedor y deudor tiene la forma de una relación dineraria.” Para el materialismo histórico ese reflejo podía revelarse como mero reflejo. Pero la cuestión es: las clases que constituían esa socie-

¹ *Das Kapital* [El Capital], III, 2, 324 (cursiva mía).

² *Das Kapital* [El Capital], I, 324. A eso puede probablemente reconducirse la función política reaccionaria del capital mercantil, a diferencia de la del capital industrial en los comienzos del capitalismo. Cfr. III, 1, 311.

³ *Das Kapital* [El Capital], I, 99.

dad, ¿contaban con la posibilidad objetiva de llevar a conciencia la base económica de esas luchas, la problemática económica de la sociedad que era causa de sus sufrimientos? Esas luchas y esos problemas, ¿no tenían que asumir necesariamente para ellas —de acuerdo con las condiciones de vida en las que existían— formas religioso-naturales¹ o formas jurídico-estatales? La articulación de la sociedad en estamentos, castas, etc., significa precisamente que la fijación conceptual y organizativa de esas posiciones “naturales” es inconsciente en cuanto a su naturaleza económica y que la tradicionalidad del mero darse siempre tiene que fundirse de modo inmediato en formas jurídicas.² Pues, en concordancia con la laxitud mayor de la coherencia económica de la sociedad, las formas jurídico-estatales que constituyen estratificaciones estamentales, privilegios, etc., tienen subjetiva y objetivamente una función completamente diferente de la que les es propia en el capitalismo. En éste estas formas representan meramente una fijación de las conexiones funcionales puramente económicas, de tal modo que las formas jurídicas —como acertadamente ha mostrado Karner³ pueden a menudo dar razón del cambio de las estructuras económicas sin alterarse ellas mismas ni formalmente ni materialmente. En cambio, en las sociedades precapitalistas las formas jurídicas tienen que penetrar constitutivamente en las relaciones económicas. En estas sociedades no

¹ Marx y Engels subrayan repetidamente el carácter primitivo-natural de esas formas sociales. *El Capital*, I. 304, 316, etc. Todo el proceso de desarrollo expuesto en *El Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, de Engels, se basa en esa idea. No puedo entrar aquí en las divergencias de opinión —incluso entre marxistas— acerca de esta cuestión; quiero sólo subrayar que yo adopto también ante ella el punto de vista de Marx y Engels, al que considero más profundo y más acertado históricamente que el de sus «correctores».

² Cfr *Das Kapital* [El Capital], I, 304.

³ «Die soziale Funktion der Rechtsinstitute» [La función social de los institutos jurídicos], Marx-Studien, vol. I.

hay categorías económicas puras —categorías económicas son según Marx¹ «formas de existencia, determinaciones de la existencia»— presentadas posteriormente en formas jurídicas, fundidas en el molde de la forma jurídica. Sino que las categorías económicas y las categorías jurídicas están materialmente, *por su contenido, inseparablemente entrelazadas*. (Piénsese en los ejemplos, antes aducidos, de la renta de la tierra y el impuesto, la esclavitud, etc.) Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí, y por eso no es posible, en el seno de una tal sociedad, una posición a partir de la cual pueda hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

Eso, por supuesto, no suprime en modo alguno la fundamentación económica objetiva de todas las formas de sociedad. Al contrario. La historia de las estratificaciones estamentales muestra con toda claridad cómo este orden, que al principio fundió en el molde de formas rígidas una existencia económica «natural», luego, en el curso de la evolución económica que procede subterráneamente, «inconscientemente», se descompone poco a poco, es decir, deja de ser una unidad real. Su contenido económico acaba por desgarrar su unidad jurídica formal. (El análisis de las relaciones de clase durante la época de la Reforma por Engels y el dedicado por Cunow a la época de la Revolución francesa son documentaciones suficientes.) Pero, pese a esa pugna entre la forma jurídica y el contenido económico, la forma jurídica (creadora de privilegios) conserva una importancia a menudo realmente decisiva para la consciencia de esos estamentos en descomposición. Pues la forma estamental disimula la conexión entre la existencia económica-real, pero «inconscien-

¹ Zur Kritik der politischen Ökonomie [Contribución a la crítica de la economía política]. XLIII.

te»- del estamento y la totalidad económica de la sociedad. Ella fija la conciencia o bien la inmediatez pura de los privilegios disfrutados por el estamento (los caballeros de la época de la Reforma), o bien en la particularidad -no menos inmediata- de la parte de la sociedad a la que se refieren los privilegios (gremios). El estamento puede haberse ya descompuesto totalmente desde el punto de vista económico y sus componentes pueden ya en realidad *pertenecer económicamente a clases distintas* sin que el estamento mismo pierda a pesar de ello esa coherencia ideológica (objetivamente irreal). Pues la relación al todo consumada por la «consciencia estamental» se orienta a una totalidad que no es la unidad económica real, viva, sino la caduca fijación de la sociedad que constituyó en su tiempo los privilegios estamentales. La consciencia estamental encubre la naturaleza del factor histórico real que tiene la consciencia de clase, impide que ésta llegue en general a manifestarse. Una cosa análoga puede comprobarse en la sociedad capitalista en todos los grupos “privilegiados” cuya situación de clase no está fundada en un modo inmediatamente económico. En la medida en que una capa así consigue “capitalizarse”, transformar sus «privilegios» en relaciones económicas capitalistas de dominio, aumenta su capacidad de adaptación al desarrollo económico real (ejemplo: los terratenientes).

De acuerdo con todo eso, la relación de la consciencia de clase con la historia es completamente distinta en los tiempos precapitalistas de lo que es en el capitalismo. Pues en aquéllos las clases no pueden identificarse más que *por medio de la interpretación de la historia* por obra del materialismo histórico, partiendo de la realidad histórica inmediatamente dada, mientras que en el capitalismo las clases son la realidad histórica misma inmediatamente dada. Como ya indicó Engels, no es, pues, una casualidad que este conocimiento de la historia no fuera posible

hasta la época del capitalismo. Y ello no sólo —como dice Engels— a causa de la mayor sencillez de esta estructura en comparación con las «complicadas y encubiertas conexiones» de tiempos anteriores, sino también y ante todo porque el interés económico de clase como motor de la historia no aparece en toda su desnuda pureza hasta el capitalismo. Las verdaderas “fuerzas motoras” que “se encuentran tras los motivos de los hombres históricamente activos” no podían, por ello, llegar nunca en forma pura a consciencia en los tiempos precapitalistas (ni siquiera como contenido atribuible). Verdaderamente quedaron ocultas, como fuerzas ciegas del desarrollo histórico, por detrás de los motivos. Los momentos ideológicos no sólo «encubren» los intereses económicos, no son sólo banderas y consignas en la lucha, sino partes y elementos de la lucha real misma. Es cierto que cuando se busca, por medio del materialismo histórico, el *sentido sociológico* de esas luchas, entonces es posible descubrir esos intereses como los *momentos explicativos* decisivos en última instancia. Pero, respecto del capitalismo, se tiene la insalvable diferencia de que en éste los momentos económicos no están ya ocultos «tras» la consciencia, sino que están en la consciencia misma (aunque sea reprimidos en lo inconsciente, etc.). Con el capitalismo, con la destrucción de la estructura estamental y la construcción de una sociedad articulada de un modo *puramente económico*, la consciencia de clase entra en el estadio de consciencia *refleja posible*. La lucha social se refleja ahora en una lucha ideológica por la consciencia, por encubrir o revelar el carácter clasista de la sociedad. Pero la posibilidad de esa lucha remite ya a las contradicciones dialécticas, a la autodisolución interna de la pura sociedad de clases. “Cuando la filosofía”, dice Hegel, “pinta su monótono cuadro gris, una forma de la vida se ha hecho ya vieja, y con esos grises no es posible rejuvenecerla,

sino sólo reconocerla; la lechuza de Minerva no echa a volar sino cuando empieza a caer el crepúsculo”.

— 3 —

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

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

transición, en la cual se embotan simultáneamente los intereses de dos clases”, se sentirá “por encima de la contraposición de clases.”¹ Consiguientemente, buscará algún camino «no para superar los dos extremos, el capital y el trabajo asalariado, sino para debilitar esa contraposición y trasformarla en una armonía».² Por eso rehuirá todas las decisiones importantes de la sociedad y se verá obligada a luchar, siempre sin consciencia, por ambas tendencias de la lucha de clases alternativamente. Sus propias finalidades, que existen exclusivamente en su consciencia, se convertirán siempre e inevitablemente en formas puramente «ideológicas», cada vez más vacías, cada vez más aisladas de la acción social. La pequeña burguesía no puede tener una función socialmente activa más que mientras sus finalidades coinciden con los reales intereses de clase del capitalismo, como ocurrió en la época de supresión de las estratificaciones estamentales durante la Revolución francesa. Una vez cumplida esa función, sus manifestaciones -que formalmente permanecen en lo sustancial idénticas- van siendo de una naturaleza cada vez más ajena al desarrollo real, hasta llegar a lo caricaturesco (el jacobinismo *montagnard* en 48-51). Esta falta de vinculación con la sociedad como totalidad puede empero repercutir en la estructura interna, en las posibilidades de organización de la clase. Esto se aprecia del modo más claro en la evolución de los campesinos. “Los pequeños propietarios campesinos”, dice Marx,³ “forman una masa imponente cuyos miembros viven la misma situación, pero sin entrar en relaciones ricas entre ellos. Su modo de producción los aísla los unos de los otros, en vez de ponerlos en intercambio recíproco... Cada familia campesina se gana así el material de su vida más en intercambio con la natura-

¹ *Brumaire [El 18 brumario de Luis Napoleón]*, 40.

² *Ibid.*, 37.

³ *Ibid.*, 102.

leza que en tráfico con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que distinguen su manera de vivir, sus intereses y su cultura de los de las demás clases y las contraponen hostilmente a éstas, en esa misma medida constituyen esas poblaciones una clase. Pero en la medida en que la única cohesión de los pequeños proletarios campesinos es local, en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase". Por eso hacen falta conmociones externas, como la guerra, la revolución en la ciudad, etc., para poner esas masas en movimiento unitario, y ni siquiera entonces son capaces de organizar ellas mismas ese movimiento con consignas propias, dándole una orientación positiva adecuada a sus propios intereses. Dependerá de la situación de las demás clases en lucha, de la altura de consciencia de los partidos que dirijan esas otras clases, el que el movimiento de los campesinos tenga una significación progresiva (Revolución francesa de 1798, Revolución rusa de 1917) o una significación reaccionaria (golpe de estado de Napoleón). Por eso la forma ideológica que cobra la «consciencia de clase» de los campesinos es mucho más cambiante en cuanto a contenidos que la de las demás clases; pues es siempre una consciencia tomada en préstamo. Por eso los partidos que se basan total o parcialmente en esa «consciencia de clase» no pueden nunca contar con un fundamento firme y seguro en las situaciones críticas (los social-revolucionarios de 1917-1918). Y por eso es posible que las luchas campesinas se realicen bajo banderas ideológicas contrapuestas. Es, por ejemplo, muy característico del anarquismo como teoría y de la «consciencia de clase» de los campesinos el que algunas rebeliones y algunas luchas campesinas contrarrevolucionarias realizadas por los campesinos medios y ricos de Rusia hayan encon-

trado apoyo y enlace ideológicos en la concepción anarquista de la sociedad. Por lo tanto, no se puede propiamente hablar de consciencia de clase cuando se trata de estas clases, y eso en el supuesto de que puedan llamarse tales desde un punto de vista marxista riguroso: la plena consciencia de su situación les revelaría la falta desesperada de perspectivas de sus particulares esfuerzos ante la necesidad del proceso social. La consciencia y el interés se encuentran aquí en una relación de contraposición contradictoria. Y, de acuerdo con la aclaración de la consciencia de clase como un problema de atribución y coherencia con los intereses de clase, eso hace filosóficamente comprensible la imposibilidad del desarrollo de esa consciencia en la realidad histórica inmediatamente dada.

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

La diferencia entre las dos contraposiciones puede formularse brevemente así: mientras que para las demás clases la posición que ocupan en el proceso de producción y los intereses de ella dimanantes tienen que impedir la formación de una consciencia de clase, esos momentos llevan a la burguesía hacia el desarrollo de su consciencia de clase, con la peculiaridad empero -y desde el primer momento, de modo especial- de que dicho desarrollo arrastra la maldición de que en el momento culminante de su despliegue entrará en irresoluble contradicción consigo mismo y acabará, por lo tanto, suprimiéndose y superándose. Esta trágica situación de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que todavía no ha aplastado completamente a su antecesor, el feudalismo, cuando ya aparece su nuevo enemigo, el proletariado; la trágica contradicción se ha manifestado políticamente en el hecho de que la lucha contra la organización estamental de la sociedad se realizó en nombre de una «libertad» que tuvo que

transformarse de nuevo inmediatamente en opresión en el momento mismo de la victoria: y sociológicamente la contradicción se revela en la circunstancia de que, aunque la forma social de la burguesía es la que finalmente ha permitido presentarse en forma pura la lucha de clases, aunque ella ha empezado por fijarla históricamente como un hecho, sin embargo, luego tiene que aplicar todo su esfuerzo a la eliminación del hecho de la lucha de clases del campo de la consciencia social; por último, desde el punto de vista ideológico, se aprecia la misma situación ambigua en el hecho de que el despliegue de la burguesía presta, por una parte, a la individualidad una importancia que hasta entonces no había tenido nunca, mientras, por otra parte, suprime toda individualidad por las condiciones económicas mismas de su individualismo, por la cosificación producida por la producción universal de mercancías. Todas esas contradicciones, cuya serie no se agota en modo alguno con los ejemplos aducidos, sino que podría continuarse ilimitadamente, son mero reflejo de las contradicciones más profundas del capitalismo, tal como éstas se presentan en la consciencia de la clase burguesa, a tenor de su posición en el proceso conjunto de la producción. Por eso las contradicciones surgen en la consciencia de clase de la burguesía como contradicciones dialécticas, y no como crasa incapacidad de concebir las contradicciones del propio orden social. Pues el capitalismo es, por una parte, el primer orden de la producción que, tendencialmente, penetra económicamente la sociedad entera, sin residuo,¹ de tal modo que, según esa tenden-

¹ Ciertamente sólo tendencialmente. Rosa Luxemburg tiene el gran mérito de haber mostrado que esto no es un hecho accidental y transitorio, sino que el capitalismo no puede subsistir económicamente más que penetrando la sociedad en un sentido capitalista, pero sin consumir esa penetración. Esta autocontradicción económica que sería una sociedad capitalista pura es seguramente uno de los fundamentos de la contradictoriedad de la consciencia de clase de la burguesía.

cia, la burguesía tendría que ser capaz de una consciencia (atribuible) de la totalidad del proceso de producción. Pero, por otra parte, la posición de la clase capitalista en la producción, los intereses que determinan su acción, le impiden a pesar de todo dominar su orden de producción incluso teoréticamente. Las causas de esto son múltiples.. En primer lugar, la producción no es para el capitalismo sino aparentemente el punto central de la consciencia de clase. Marx¹ indica ya a propósito de Ricardo que este autor, «al que se suele reprochar que no considera más que la producción», «determina en realidad como objeto de la economía exclusivamente la distribución». Y el análisis detallado del concreto proceso de realización del capital muestra, a propósito de toda cuestión, que el interés del capitalista -puesto que produce mercancías, no bienes- tiene forzosamente que aferrarse a cuestiones que desde el punto de vista de la producción son secundarias; que el capitalista queda preso en el proceso -para él decisivo- de la introducción del valor, proceso que le suministra su perspectiva propia para la consideración de los fenómenos económicos, la cual esconde los fenómenos principales.² Esa inadecuación se exagera por el hecho de que en la relación capitalista el principio individual y el principio social, o sea, la función del capital como propiedad privada y su función económica objetiva, se encuentran en una contradicción dialéctica ineliminable. «El capital», dice el Manifiesto comunista, «no es una fuerza personal, es una fuerza social». Pero es una fuerza social cuyos movimientos están dirigidos por los intereses individuales de los propietarios del capital, los cuales no dominan la función social de su actividad ni pueden preocuparse

¹ Zur Kritik [Contribución a la crítica de la economía política], XXIX.

² Das Kapital [El Capital], III, I 115, 297-29b, 307, etc. Es obvio que los diversos grupos de capitalistas, como el capital industrial, el mercantil, etc., tienen que situarse en esto en distintas posiciones; pero estas diferencias no tienen una importancia decisiva para nuestro presente problema.

de ella, de tal modo que el principio social, la función social del capital, no puede imponerse más que por encima de ellos, imponiéndose a su voluntad, sin consciencia de ellos. A causa de esa contradicción entre el principio social y el individual Marx¹ llamó ya con razón a las sociedades por acciones una «supresión del modo de producción capitalista dentro del modo de producción capitalista mismo»; aunque desde un punto de vista puramente económico el modo de administrar de las sociedades anónimas se diferencia muy poco del capitalista individual, y ni siquiera la sedicente superación de la anarquía de la producción mediante cárteles, trusts, etc., hace más que desplazar hacia otro lugar la contradicción, sin superarla. Esta situación es uno de los momentos decisivos de determinación de la consciencia de clase de la burguesía: sin duda la burguesía actúa como clase en el proceso económico objetivo de la sociedad, pero no puede tomar consciencia del desarrollo de ese proceso, ejecutado por ella misma, más que como de un proceso externo a ella, de leyes objetivas que se realizan en ella. El pensamiento burgués considera siempre y por necesidad esencial la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual y de la «ley natural» omnipotente e impersonal que mueve todo lo social y lo produce espontáneamente.² De ello se sigue no sólo la contradicción entre los intereses individuales y los de clase en los casos conflictivos (que, por otra parte, rara vez son tan violentos en las clases dominantes distintas de la burguesía), sino también la imposibilidad de principio de dominar teóricamente y prácticamente los problemas dimanantes del desarrollo de la producción capitalista. «Esta repentina mutación del sistema del crédito en el sistema monetario añade al práctico *panic* un espanto teóricamente, y los agentes mismos de la circulación sienten escalofríos ante el im-

¹ *Ibíd.*, III, I, 425.

² Cfr. sobre esto el artículo «Rosa Luxemburg como marxista».

penetrable misterio de su propia situación», escribe Marx.¹ El espanto no carece de fundamento, esto es, es mucho más que la mera perplejidad de los capitalistas individuales acerca de su destino personal. Los hechos y las situaciones que producen ese pánico imponen en efecto a la consciencia de la burguesía algo que, aunque no puede negar totalmente o reprimir totalmente como *factum brutum*, no puede tampoco hacerse plenamente consciente. Pues por detrás de esos hechos y de esas situaciones está, como fundamento identificable, e] hecho de que «el verdadero obstáculo a la producción capitalista es el capital mismo».² Y el reconocimiento consciente de este hecho significaría la autosupresión de la clase capitalista.

De este modo las limitaciones objetivas de la producción capitalista se convierten en limitaciones de la consciencia de clase de la burguesía. Pero como, a diferencia de las viejas formas de dominio, naturalmente «conservadoras», que dejan sin afectar las formas de producción de amplias capas de la población por ellas dominada³ y, por lo tanto, obran de un modo principalmente tradicional y no revolucionario, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por excelencia, *esa inconsciencia necesaria respecto de la limitación económica objetiva del sistema se manifiesta como contradicción dialéctica interna en la consciencia de clase*. O sea: la consciencia de clase de la burguesía está formalmente orientada a ser consciencia económica. Aún más: el grado más alto de inconsciencia, la forma más crasa de «falsa conciencia», se manifiesta siempre en la intensificación de la apariencia de un dominio consciente de los fenóme-

¹ Zur Kritik [Contribución a la crítica de la economía política], 148.

² Das Kapital [El Capital], III, 1, 231 y 242.

³ Esto vale, por ejemplo, para las formas primitivas de atesoramiento. Cfr. Das Capital, I, 94. Y también para ciertas formas de manifestación del capital comercial, que son relativamente «precapitalistas». Cfr. El Capital, II, 1, 319

nos económicos. Desde el punto de vista de las relaciones de la consciencia con la totalidad de los fenómenos sociales, esa contradicción se manifiesta como contraposición insuperable entre la ideología y el fundamento económico. La dialéctica de esta consciencia de clase descansa en la insuperable contraposición entre el individuo (capitalista), el individuo cortado según el esquema del capitalista individual, y el proceso dominado por «leyes naturales» necesarias, esto es, indomitable por principio por la consciencia; con ello pone la teoría y la práctica en una contraposición insalvable. Pero de un modo que no permite ninguna dualidad estática, sino que constantemente aspira a la unificación de los separados principios, reproduciendo constantemente una confusa y violenta oscilación entre la unificación «falsa» y su catastrófico desgarramiento.

Esta autocontradicción dialéctica interna de la consciencia de clase de la burguesía se agrava todavía por el hecho de que la limitación objetiva del orden capitalista de producción no se detiene en el estadio de la mera negatividad, no se limita a provocar «por ley natural» las crisis que la consciencia no puede comprender, sino que cobra además una configuración histórica consciente y activa: ésta es el proletariado. Ya la mayoría de los desplazamientos «normales» de perspectiva al contemplar la estructura económica de la sociedad y resultantes del punto de vista de los capitalistas se movieron en una dirección que «oscurece y mistifica el real origen de la plusvalía».¹ Pero mientras que en el comportamiento «normal», meramente teórico, ese encubrimiento afecta sólo a la composición orgánica del capital, a la posición del empresario en el proceso de producción, a la función económica del interés, etc., o sea, se limita a mostrar la incapacidad de descubrir las verdaderas fuerzas motoras situadas

¹ Das Kapital [El Capital] III, I, 146, y 132, 366-369, 377, etc.

detrás de la superficie de los fenómenos, al pasar a la práctica el oscurecimiento se refiere al hecho central básico de la sociedad capitalista: a la lucha de clases. Pues en la lucha de clases esas fuerzas ocultas por lo común tras la superficie de la vida económica, superficie en la que queda presa la mirada de los capitalistas y de sus portavoces teóricos, se revelan de tal modo que es completamente imposible no verlas. Tanto que ya en la época ascendente del capitalismo, cuando la lucha de clases del proletariado se manifestaba sólo en la forma de explosiones espontáneas y vehementes, los mismos representantes ideológicos de la clase ascendente reconocieron la lucha de clases como hecho básico de la vida histórica (Marat, e incluso historiadores posteriores, como Mignet, etc.). Pero en la medida en que la teoría y la práctica del proletariado levantan a la consciencia social ese principio inconscientemente revolucionario del desarrollo capitalista, la burguesía se va viendo ideológicamente reducida a una situación de consciente defensiva. La contradicción ideológica se radicaliza en la consciencia «falsa» de la burguesía: la consciencia «falsa» se convierte en una falsedad de la consciencia. La contradicción, al principio sólo objetiva, se hace también subjetiva: del problema teórico nace un comportamiento moral que influye decisivamente en todas las actitudes prácticas de la clase ante todas las situaciones y cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la consciencia de clase en su lucha por el dominio de la sociedad. Como el dominio de la burguesía se extiende realmente a toda la sociedad, como la burguesía tiende efectivamente a una organización de la sociedad entera de acuerdo con sus intereses, y hasta la ha realizado en parte, esta clase tenía que construir una cerrada doctrina de la economía, el Estado, la sociedad, etc. (lo cual presupone y significa sin más una «concepción del mundo»), y tenía también que desarrollar y hacerse consciente la fe

en su propia *misión* por lo que hace a ese dominio y a esa organización. El elemento trágico-dialéctico de la situación de clase de la burguesía se manifiesta a este propósito del siguiente modo: no sólo es concorde con sus intereses, sino que le resulta inevitablemente necesario conseguir una consciencia de sus intereses de clase acerca de *toda cuestión particular*, y ello con la mayor claridad posible; pero, por otra parte, esa consciencia tiene que ser para ella catastrófica en cuanto que se refiere como consciencia clara a *la cuestión del todo*. Esto *se* debe ante todo a que el dominio de la burguesía no puede ser sino minoritario.

Como su dominio no sólo es ejercido *por* una minoría, sino también *en interés de* una minoría, la ilusión de las demás clases, su permanencia en una consciencia de clase oscura, es un presupuesto necesario de la subsistencia del régimen burgués. (Piénsese en la doctrina del Estado como situado por «encima» de las contraposiciones de clase, la doctrina de la justicia «independiente», etc.) Pero el encubrimiento de la esencia de la sociedad burguesa es una necesidad vital para la burguesía misma. Pues cuando aumenta la claridad al respecto se revelan las contradicciones internas insolubles de ese orden social, y acaban por poner a sus partidarios ante el siguiente dilema: o bien ocluirse conscientemente contra la creciente comprensión, o bien reprimir en sí mismos todos los instintos morales con objeto de poder defender también moralmente el orden económico adecuado a sus intereses.

Sin sobrestimar la eficacia real de esos momentos ideológicos, hay que observar que la capacidad combativa de una clase es tanto mayor cuanto más fácil le es creer, con limpia consciencia, en su propia misión, cuanto más capaz es de imponerse con intacto instinto a todos los fenómenos de acuerdo con sus intereses. Ahora bien: a partir de unos estadios evolutivos muy tempranos, entre los que pueden contarse la crítica de la economía

clásica por Sismondi, la crítica alemana del derecho natural, el joven Carlyle, etc., la historia ideológica de la burguesía no *es sino una lucha puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza de la sociedad por ella producida, contra la consciencia real de su posición de clase*. La afirmación del *Manifiesto* de que la burguesía produce sus propios enterradores es verdadera no sólo económica, sino también ideológicamente. Toda la ciencia burguesa del siglo XIX ha realizado esfuerzos insuperables por esconder los fundamentos de la sociedad burguesa: nada se ha dejado sin intentar en este sentido, desde las más groseras falsificaciones de los hechos hasta las teorías «sublimes» de la «esencia» de la historia, del Estado, etc. Todo en vano. El final de siglo acarreó ya la decisión en la ciencia desarrollada (y, consiguientemente, en la consciencia de las capas dirigentes capitalistas).

Eso se aprecia claramente al examinar la creciente aceptación de la idea organizativa en la consciencia de la burguesía. Esa idea se ha realizado primero en las sociedades anónimas, los cárteles, trusts, etc., en la forma de una concentración creciente. Así ha mostrado, ciertamente, de modo cada vez más claro y desde el punto de vista organizativo el carácter social del capital, pero sin afectar a la anarquía de la producción, sino sólo para dar posiciones de monopolio relativas a capitalistas individuales que consiguen una potencia gigantesca. Así pues, ha puesto muy de manifiesto objetivamente el carácter social del capital, pero sin pasarlo a consciencia de clase capitalista, e incluso apartando más a ésta de una verdadera capacidad de conocer la situación, gracias a esa apariencia de superación de la anarquía de la producción. Las crisis de la guerra y de la posguerra han empujado incluso ese desarrollo: la «economía planificada» ha penetrado por lo menos en la consciencia de los elementos más progresivos de la burguesía. Ciertamente que, por de pronto, eso se refiere a

capas muy poco numerosas, e incluso en ellas se da más como experimento teórico que como camino práctico de salvación del callejón sin salida de la crisis. Pero si comparamos ese estado de consciencia que busca el equilibrio económico entre la «economía planificada» y los intereses de clase de la burguesía con el estado de consciencia del capitalismo ascendente, el cual consideraba toda clase de organización social como «una agresión a los intocables derechos de la propiedad, libertad y "genialidad" autodeterminante del capitalismo individual»,¹ se nos revela claramente la *capitulación de la consciencia de clase* de la burguesía ante la del proletariado. Está claro que incluso la parte de la burguesía que acepta la economía planificada entiende por ella algo distinto de lo que entiende el proletariado: entiende por ella precisamente el último intento de salvar el capitalismo mediante una radicalización extrema de su contradicción interna. Pero, a pesar de todo, con ello abandona su última posición teórica. (Y es una curiosa contraprueba el que algunas partes aisladas del proletariado capitulen precisamente en *este momento* ante la burguesía, aceptando como propia esa problemática forma de organización burguesa.) Pero con eso la entera existencia de la clase burguesa y, como expresión de ella, la cultura burguesa, entran en la crisis más grave. Por una parte, la ilimitada esterilidad de una ideología completamente separada de la vida, de un intento más o menos consciente de falsificación; y, por otra, el vacío, no menos terrible, de un cinismo que está ya convencido de la última nulidad de su propia existencia desde el punto de vista histórico-universal, y defiende puramente su nuda existencia, sus nudos intereses egoístas. La crisis ideológica es un síntoma infalible de esa decadencia. La clase está ya constreñida a la defensiva, lucha ya por su mera conservación

¹ Das Kapital [El Capital] I, 321.

(pese a lo agresivos que pueden ser sus medios de lucha): la clase burguesa ha *perdido inapelablemente su capacidad de dirección*.

— IV —

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

Los marxistas vulgares han ignorado siempre esta peculiar función de la consciencia en la lucha de clases del proletariado, y han entronizado una mezquina «política realista» en el lugar de la gran lucha de principios que apela a las cuestiones últimas del proceso económico objetivo. Como es natural, el proletaria-

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

cen regresivamente la teoría al tratamiento «científico» de los síntomas del desarrollo social y hacen de la práctica una agitación sin base ni finalidad a merced de los resultados singulares de un proceso cuyo dominio intelectual metódico han abandonado.

La consciencia de clase que se produce sobre ese fundamento tiene que mostrar la misma estructura interna que la de la burguesía. Pero cuando, entonces, salen empujados a la superficie de la consciencia, por la construcción del proceso, las mismas contradicciones que en el caso de la burguesía, la consecuencia es mucho más grave para el proletariado. Pues el autoengaño de la consciencia «falsa» que se produce en la burguesía está, por lo menos, en armonía con su situación de clase, pese a todas sus contradicciones y a toda su falsedad objetiva. Por supuesto que no puede salvarla de la ruina, de la constante agudización de estas contradicciones; pero puede por lo menos darle posibilidades internas de seguir luchando, presupuestos internos incluso de éxitos pasajeros. En cambio, en el proletariado esa consciencia no sólo presenta las indicadas contradicciones internas (burguesas), sino que niega además las necesidades de la acción impuesta por la situación económica del proletariado, por varias que sean las ideas que él se haga a su respecto. El proletariado tiene que obrar proletariamente, pero su propia teoría marxista vulgar le desdibuja la perspectiva del camino recto. Y esa contradicción dialéctica entre la acción proletaria objetiva y económicamente necesaria y la teoría marxista vulgar (burguesa) se encuentra en constante intensificación. O sea: la significación motora o inhibitoria que tienen, respectivamente, la teoría verdadera y la falsa aumentan al aproximarse las luchas decisivas en la guerra de las clases. El «reino de la libertad», el final de la «prehistoria de la humanidad» significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, empie-

za a perder su poder *sobre el hombre* y a entregarlo a éste. Cuanto más se aproxima ese proceso a su meta, tanto más importante es la consciencia que el proletariado tenga de su tarea, su consciencia de clase, y tanto más intensa e inmediatamente tiene que determinar esa consciencia sus acciones. Pues el ciego poder de las fuerzas motoras no procede “automáticamente” hacia su objetivo, su autodisolución, más que hasta llegar el momento en que ese punto se encuentra en proximidad alcanzable. Una vez dado objetivamente el momento de la transición al «reino de la libertad», la situación se manifiesta precisamente en el hecho de que las fuerzas ciegas lo son en sentido literal, y empujan hacia el abismo con energía creciente y aparentemente irresistible, mientras que sólo la voluntad consciente del proletariado puede proteger a la humanidad de una catástrofe. Dicho de otra manera: una vez inaugurada la crisis económica definitiva del capitalismo, el destino de la revolución (y, con él, el de la *humanidad*) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su consciencia de clase.

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

le arrebatara sus mejores fuerzas, al atribuir a su consciencia de clase la función meramente concomitante o inhibidora (lo cual es siempre inhibición para el proletariado) de una consciencia burguesa, en vez de la función activa de la consciencia proletaria.

— V —

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

La escisión más llamativa, y más rica en consecuencias, de la consciencia proletaria se revela en la separación entre lucha económica y lucha política. Marx¹ ha insistido repetidas veces en la inadmisibilidad de esa separación, mostrando que es propio de toda lucha económica mutar en política (y a la inversa); pues bien, pese a ello ha sido imposible extirpar de la teoría del proletariado esa división entre lucha económica y lucha política.

¹ *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía ed. alemana], 164. - Briefe und Auszüge aus Briefen an FA. Sorge un andere [Cartas y extractos de cartas a FA. Sorge y otros], 42 ss.

El motivo de esa deformación de la consciencia de clase, de ese apartamiento de sí misma, arraiga en la escisión dialéctica entre el objetivo singular y el objetivo final, o sea, en última instancia, en la escisión dialéctica de la revolución proletaria misma.

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

cionaria del proletariado no es, pues, como para las demás clases anteriores, la realización *inmediata del ser socialmente dado de la clase*, sino —como ya lo vio y formuló agudamente el joven Marx— *la autosuperación de la clase*. El Manifiesto Comunista formula esa diferencia del siguiente modo: «Todas las clases anteriores que conquistaron para sí el dominio intentaron asegurar la posición que *ya habían logrado en la vida* sometiendo la sociedad entera a las condiciones de su logro. Los proletarios no pueden conquistar para sí las fuerzas sociales de producción más que suprimiendo *su propio anterior modo de apropiación* y, con ello, todo modo de apropiación existido hasta ahora». (Cursiva mía.) Esta dialéctica interna de la situación de clase dificulta, por un lado, el desarrollo de la consciencia de clase proletaria a diferencia del caso de la burguesía, que en el despliegue de su consciencia de clase pudo quedarse en la superficie de los fenómenos, detenida en la empiria más abstracta y grosera, mientras que para el proletariado, y ya en estadios muy primitivos de su desarrollo, el rebasamiento de lo inmediatamente dado fue una imposición básica de su lucha de clases. (Marx¹ lo subraya ya en sus observaciones acerca del levantamiento de los tejedores de Silesia.) Pues la situación de clase del proletariado presenta la contradicción directamente a su consciencia, mientras que las contradicciones que para la burguesía resultan de su situación de clase tenían que darse como limitaciones extremas de su consciencia. Pero, por otra parte, esa contradicción significa que la consciencia «falsa» tiene en el desarrollo del proletariado una función completamente distinta que en cualquier clase anterior. Pues mientras que incluso observaciones correctas de hechos o momentos sueltos del desarrollo mostraron en la consciencia de clase de la burguesía, por su relación al todo de la sociedad, las limitaciones de esa consciencia y se revelaron como “falsa”

¹ *Nachlass* [Póstumos] II, 54.

consciencia, en cambio, hasta en la consciencia “falsa” del proletariado, hasta en sus errores de hecho, hay una tendencia *objetiva* a la verdad. Bastará a este propósito con aludir a la crítica social de los autores utópicos, o a la ulterior y revolucionaria elaboración de la teoría de Ricardo. A propósito de esta última escribe categóricamente Engels:¹ «Pero incluso lo que es falso económico-formalmente puede aún ser verdadero desde el punto de vista histórico-universal... Tras la incorrección económico-formal puede esconderse un contenido económico muy verdadero.» Sólo con eso se hace resoluble la contradicción en la consciencia de clase del proletariado, y se hace al mismo tiempo factor consciente de la historia. Pues la tendencia objetiva a la verdad que alienta incluso en la consciencia «falsa» del proletariado no significa en modo alguno la posibilidad de que esa verdad aparezca por sí misma a la luz, sin un esfuerzo activo del proletariado. Al contrario. Sólo aguzando la consciencia mediante una acción y una autocrítica conscientes se obtiene de la mera intencionalidad hacia la verdad, eliminando sus falsos recubrimientos, el conocimiento realmente verdadero, históricamente significativo y socialmente revolucionario. Ese conocimiento sería, ciertamente, imposible si no le subyaciera la mencionada tendencialidad objetiva, de modo que en ese punto también se confirma la frase de Marx² según la cual «la humanidad no se plantea nunca más que tareas que puede resolver». Pero lo único *dado* es, también en este caso, meramente la posibilidad. La solución misma no puede ser sino fruto del acto, consciente del proletariado. La misma estructura de la consciencia en que se basa la tarea histórica del proletariado, la remisión más allá de la sociedad existente, acarrea la escisión dialéctica de esa consciencia. Lo que en las demás clases se manifestó como con-

¹ Prólogo a *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], IX-X.

² *Zur Kritik* [Contribución a la crítica de la economía política] LVI.

traposición entre los intereses de clase y los intereses de la sociedad, como contraposición entre el acto individual y sus consecuencias sociales, etc., y, por lo tanto, como limitación última de la consciencia, se transfiere en el caso del proletariado, como contraposición entre el interés momentáneo y el objetivo final, a la interioridad de la consciencia de clase proletaria misma. Por consiguiente, lo que posibilita la victoria material del proletariado en la lucha de clases es la superación interna de esa escisión dialéctica.

Ahora bien: esa misma escisión abre camino a la comprensión de que -como se destacó en el lema de este artículo- la consciencia de clase no es la consciencia psicológica de proletarios individuales, ni la consciencia de su totalidad (en el sentido de la psicología de las masas), sino el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase. El interés particular y momentáneo en el cual se objetiva en cada caso ese sentido, interés que no puede nunca ignorarse si se quiere evitar que la lucha de clases del proletariado recaiga en el estadio más primitivo de la utopía, puede tener, en efecto, dos funciones: la de ser un paso en el sentido que lleva a la meta o la de encubrir ésta. La decisión acerca de cuál de las dos funciones desempeñará *depende* exclusivamente de la consciencia de clase del proletariado, y no de la victoria o el fracaso en cada batalla aislada. Marx ha llamado muy pronto la atención acerca de este peligro, particularmente presente en la lucha puramente «económica» de los sindicatos:¹ «Al mismo tiempo, los trabajadores... no tienen que exagerarse el resultado final de esas luchas. No deben olvidar que luchan contra consecuencias, y no contra las causas de esas consecuencias..., que están aplicando paliativos, sin sanar la enfermedad. Por eso no deberían limitarse exclusivamente a esas lu-

¹ *Lohn, Preis und Profit* [Salado, precio y beneficio], 46-47.

chas de guerrillas, por otra parte inevitables..., sino esforzarse al mismo tiempo por la transformación y utilizar su fuerza organizada como una palanca para la enajenación definitiva del sistema asalariado.»

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

Lo grave prácticamente de esa confusión se aprecia viendo que, por causa de ella, el proletariado muestra a menudo en su acción una unidad y una compacidad mucho menores que las que corresponderían a la unidad de las tendencias económicas objetivas. La fuerza y la superioridad de la consciencia de clase verdadera y práctica estriba precisamente en la capacidad de descubrir por detrás de los síntomas divisores del proceso económico su unidad como desarrollo total de la sociedad. Pero en la época del capitalismo ese movimiento total o global no puede mostrar aún en sus formas externas de manifestación ninguna unidad inmediata. El fundamento económico de una crisis mundial, por ejemplo, es sin duda unitario y, como tal, comprensible unitariamente desde el punto de vista económico. Pero su forma espacio-temporal de manifestarse será aislada en sucesión y hasta en simultaneidad, no sólo según los diversos países, sino también según las diversas ramas de la producción de los diversos países. Así pues, cuando el pensamiento burgués

«transforma los diversos fragmentos de la sociedad en otras tantas sociedades sustantivas»¹ comete sin duda un error teórico grave, pero las consecuencias prácticas inmediatas de esas falsas teorías responden perfectamente a los intereses de clase capitalistas. La clase burguesa es, por una parte, incapaz, desde el punto de vista teórico general, de levantarse por encima de la comprensión de particularidades y síntomas del proceso económico (por la cual incapacidad se encuentra también en última instancia condenada prácticamente al fracaso). Pero, por otra parte, en la acción práctica inmediata de la vida cotidiana, le interesa infinitamente imponer al proletariado este tipo de conducta. Pues en este caso, y sólo en este caso, se impondrá claramente su superioridad organizativa, etc., mientras que la organización del proletariado (completamente diversa), su organizabilidad como clase, no conseguirá nunca vigencia. Cuanto más avanza la crisis económica del capitalismo, tanto más claramente se recela, incluso prácticamente, esa unidad del proceso económico. También se da, ciertamente, en los tiempos llamados normales, y en ellos ha sido también perceptible desde el punto de vista de clase del proletariado; pero la distancia entre la forma aparente y el fundamento último era demasiado dilatada para que en la acción del proletariado el hecho pudiera suscitar consecuencias prácticas. La situación cambia en los tiempos decisivos de crisis. La unidad del proceso total está entonces al alcance de la mano. Tanto que ni siquiera la teoría del capitalismo consigue sustraerse completamente a ella; aunque, de todos modos, sigue sin serle plenamente accesible. En esta situación la suerte del proletariado y, con la suya, la del entero desarrollo de la humanidad depende de que el proletariado dé o no dé ese único paso que es ya objetivamente *posible*. Pues aunque los diver-

¹ *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 92.

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

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

Sólo la consciencia del proletariado puede mostrar el camino que lleva fuera de la crisis del capitalismo. La crisis es permanente mientras no existe esa consciencia, y vuelve a su punto de partida, repite la situación, hasta que al final, tras infinitos sufrimientos, tras terribles rodeos, el aprendizaje empírico de la historia consume el proceso de la consciencia del proletariado y le entrega la dirección de la historia. Pero el proletariado no tiene aquí elección. Como ha dicho Marx,¹ tiene que llegar a ser una clase no sólo «frente al capital», sino también «para sí misma»; esto es: tiene que levantar la necesidad económica de su lucha de clase hasta una voluntad consciente, hasta una consciencia de clase eficaz. Los humanitaristas y pacifistas de clase que, queriéndolo o no, trabajan por decelerar ese proceso ya por sí mismo lento, doloroso y lleno de crisis, se aterrarían si comprendieran los sufrimientos que cargan al proletariado con la prolongación de ese aprendizaje.

Pues el proletariado no puede sustraerse a su misión. El problema consiste sólo en saber cuánto tiene que sufrir aún hasta llegar a la madurez ideológica, al conocimiento adecuado de su situación de clase, hasta su consciencia de clase.

Cierto que esa vacilación, esa oscuridad misma, es un síntoma de crisis de la sociedad burguesa. El proletariado, como producto del capitalismo, tiene que estar necesariamente sometido a

¹ *Elend der philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 162.

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

La consciencia cosificada se queda forzosamente presa en los dos extremos del empirismo grosero y de la utopía abstracta, análogamente y con la misma falta de perspectivas. Con ello la consciencia se convierte en mero espectador pasivo de un movimiento de las cosas según leyes externas, sin poder intervenir de ningún modo en él, o bien se considera a sí misma como un poder que consigue, a su objetiva voluntad, dominar el movimiento de las cosas, en sí sin sentido. Ya hemos considerado el empirismo en bruto de los oportunistas en su relación con la consciencia de clase del proletariado. Ahora interesa sólo com-

prender la función de la utopía como rasgo esencial de la degradación interna de la consciencia de clase. (La distinción, puramente metodológica, aquí establecida entre empirismo y utopía, no significa en absoluto que no puedan unificarse en ciertas corrientes, y que tienen además una íntima copertenencia.)

Los trabajos filosóficos del joven Marx se orientaban en gran parte a conseguir una comprensión correcta de la función de la consciencia en la historia frente a las diversas doctrinas falsas de la consciencia (tanto la «idealista» de la escuela hegeliana cuanto la «materialista» de Feuerbach). Ya el Epistolario *de 1843* entiende la consciencia como inserta en el desarrollo. La consciencia no se encuentra fuera del desarrollo histórico. No tiene que esperar a que el filósofo la introduzca en el mundo; razón por la cual el filósofo no tiene derecho a contemplar orgullosamente de arriba abajo las pequeñas luchas del mundo y despreciarlas. «Sólo mostramos al mundo aquello por lo cual propiamente lucha, y la consciencia es cosa que no tiene más remedio que apropiarse aunque no quiera.» Por eso se trata sólo de «explicarle sus propias acciones».¹ La gran polémica contra Hegel² en La Sagrada Familia se concentra principalmente en torno de ese punto. La ambigüedad de Hegel consiste en que su espíritu absoluto no hace la historia sino aparentemente, y luego la resultante transcendencia de la consciencia respecto de los hechos históricos ideales se convierte en manos de sus discípulos en una contraposición orgullosa -y reaccionaria- entre el “Espíritu” y la “Masa”, cuyas ambigüedades, cuyos absurdos y recaídas por detrás del plano ya alcanzado por Hegel ha criticado Marx sin reservas. Como complemento de eso se tiene la crítica aforismática a Feuerbach. En éste se entiende la cismundaneidad de la

¹ *Nachlass* [Póstumos], t, 382.

² Cfr. el artículo «Qué es marxismo ortodoxo?».

consciencia, alcanzada por el materialismo, como un mero estadio del desarrollo, como estadio de «la sociedad burguesa», al que se contraponen la «actividad práctico-crítica», la «transformación del mundo» como tarea de la consciencia. Con eso se tenía el fundamento filosófico para un balance de la utopía. Pues en el pensamiento utópico se manifiesta la misma dualidad de movimiento social y consciencia del mismo. La consciencia abandona su más-allá, entra en la sociedad y la pasa del camino falso por el que dicurría al camino recto. El carácter no desarrollado del movimiento proletario no permite a esos pensadores todavía ver en la historia misma, en el modo como el proletariado se organizaba en clase, o sea, en la consciencia de clase del proletariado, el portador del desarrollo. Todavía no son capaces de «darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y hacerse órgano de ello».¹

Pero sería una ilusión creer que con esta crítica de la utopía, con el conocimiento histórico de que se ha hecho objetivamente posible un comportamiento ya no utópico respecto del desarrollo histórico, la utopía quede materialmente eliminada de la lucha liberadora del proletariado. No queda eliminada más que en la medida y para los estadios de la consciencia de clase en y para los cuales se han realizado efectivamente la unidad real de teoría y práctica descrita por Marx, la intervención práctica y real de la consciencia de clase en el curso de la historia y, con ello, la comprensión práctica de la cosificación. Pero eso no ocurre uniformemente ni de una vez. En este punto aparecen gradaciones no sólo nacionales o «sociales, sino también propias de la consciencia de clase de las mismas capas obreras. La separación en-

¹ Elend der Philosophie [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 109. Cfr. Manifiesto, III, 3.

tre economía y política es el caso más característico y también el más importante. Hay capas proletarias que tienen el instinto de clase acertado para su lucha económica, y hasta son capaces de levantarlo a consciencia de clase, pero, en cambio, permanecen en un punto de vista completamente utópico cuando se trata de la cuestión del Estado, por ejemplo. Es obvio que eso significa una división mecánica. La visión utópica de la función de la política tiene por fuerza que repercutir en las concepciones acerca del desarrollo económico, particularmente en las concepciones acerca del todo de la economía, en una interacción dialéctica (por ejemplo, teoría sindicalista de la revolución): Pues sin conocimiento real de la interacción entre la economía y la política es imposible una lucha contra el entero sistema económico, por no hablar ya de una reorganización de toda la economía. Lo poco que está superado el pensamiento utópico ya en este estadio, el más próximo a los intereses vitales inmediatos del proletariado y en el que más claramente permite descubrir la actual crisis en la marcha de la historia cuál es la conducta correcta, se aprecia por efecto de teorías completamente utópicas como la de Ballod o la del socialismo gildista. Esta estructura tiene que revelarse aún más crasamente en todos los terrenos en los que el desarrollo social no ha madurado todavía tanto como para producir por sí mismo la posibilidad objetiva de una consideración de la totalidad. Esto se aprecia del modo más claro en el comportamiento teórico y práctico del proletariado respecto de cuestiones puramente ideológicas, respecto de las cuestiones de la cultura. Estas cuestiones ocupan hoy una posición prácticamente aislada en la consciencia del proletariado; todavía no se ha presentado en absoluto a la consciencia su conexión orgánica con los intereses vitales inmediatos de la clase y con la totalidad de la sociedad. Por eso lo conseguido en este terreno rebasa muy pocas veces la mera autocrítica del capitalismo, realizada por el

proletariado. Y por eso lo positivo logrado en este campo, tanto en la teoría cuanto en la práctica, tiene un carácter casi puramente utópico. Esas gradaciones son, pues, por una parte, necesidades históricas objetivas, diferencias en cuanto a posibilidad objetiva de consciencia (conexión entre la política y la economía, a diferencia de las cuestiones culturales); pero, por otra parte, cuando existe la posibilidad objetiva de la consciencia, significan gradaciones en la distancia entre la consciencia de clase psicológica y el conocimiento adecuado de la situación total. Estas gradaciones no pueden ya reducirse a causas económico-sociales. *La teoría objetiva de la consciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva.* Desgraciadamente, no está prácticamente estudiado el alcance de la estratificación de problemas y la estratificación de los intereses económicos dentro del proletariado, problemática cuyo estudio llevaría sin duda a resultados muy importantes. Por profunda que fuera la sistemática típica de las estratificaciones en el proletariado y en los problemas de la lucha de clases, siempre se presentaría en ella la cuestión de la realización efectiva de la posibilidad objetiva de la consciencia de clase. Mientras que en otras épocas esta cuestión no se planteaba más que para individuos extraordinarios (piénsese en la previsión, nada utópica, del problema de la dictadura en la obra de Marx), hoy día se ha convertido en un problema real y actual para toda la clase: el problema de la transformación interna del proletariado, de su desarrollo hasta el estadio correspondiente a su propia misión histórica objetiva. Una crisis ideológica cuya solución posibilitará finalmente la solución práctica de la crisis económica mundial.

Acerca de la longitud del camino que el proletariado tiene que recorrer ideológicamente, sería muy peligroso hacerse ilusiones. Pero no menos lo sería subestimar las fuerzas que en el seno mismo del proletariado actúan en el sentido de la supera-

ción ideológica del capitalismo. El mero hecho de que toda revolución proletaria produzca el órgano de lucha del proletario entero, capaz de desarrollarse hasta ser órgano estatal, el consejo obrero, y de que lo produzca de un modo cada vez más radical y consciente, es, por ejemplo, una señal de que la consciencia de clase del proletariado se encuentra en este punto en situación de superar victoriosamente la naturaleza burguesa de su capa dirigente.

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

Por todo eso no hay que ignorar nunca la distancia que separa el estado de consciencia de los trabajadores, incluso de los más revolucionarios, de la verdadera consciencia de clase del proletariado. Pero este hecho se explica él mismo por la doctrina marxista de la lucha de clases y la consciencia de clase. El proletariado se realiza a sí mismo al suprimirse y superarse, al combatir hasta el final su lucha de clase y producir así la sociedad sin clases. La lucha por esa sociedad, mera fase de la cual es incluso la dictadura del proletariado, no es sólo una lucha con el

enemigo externo, con la burguesía, sino también y al mismo tiempo una lucha del proletariado consigo mismo, con los efectos destructores y humillantes del sistema capitalista en su conciencia de clase. El proletariado no conseguirá su victoria real más que cuando haya superado esos efectos en sí mismo. La separación de los diversos terrenos que deberían estar unidos, los diversos estadios de la conciencia son alcanzados por el proletariado hasta ahora en los diversos terrenos de su lucha, son un termómetro exacto de lo que ya ha conseguido y de lo que aún tiene que conseguir. El proletario no puede ahorrarse ninguna autocrítica, pues sólo la verdad puede aportarle la victoria: la autocrítica ha de ser, por lo tanto, su elemento vital. ■

Marzo de 1920.

www.omegalfa.es

Biblioteca Libre