

DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

GYÖRGY LUKÁCS



Colección SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

Karel Kosik

**Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO
INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DIALÉCTICA DE NUESTRA ÉPOCA**

Silvio Frondizi

Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Antonio Gramsci

Libro 5 MAO Tse-tung

José Aricó

Libro 6 VENCEREMOS

Ernesto Guevara

Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Evald Ilienkov

Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO

Néstor Kohan

Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE

Julio Antonio Mella

Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur

Madeleine Riffaud

Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista

David Riazánov

Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO

Evgueni Preobrazhenski

Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA

Rosa Luxemburgo

**Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN - ENSAYO DE LA LIBERACIÓN
ESTUDIO SOBRE LA AUTORIDAD y LA FAMILIA**

Herbert Marcuse

Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES

Aníbal Ponce

Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE

Omar Cabezas

Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia. 1789 - 1848. Selección de textos. Introducción de Alberto J. Plá

Libro 19 MARX y ENGELS. Selección de textos

Carlos Marx y Federico Engels

Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Rubén Zardoya

Libro 22 DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács



Colección

SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 22

LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA BURGUESA

György Lukács

- I. EL PENSAMIENTO FETICHISTA Y LA REALIDAD
- II. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO BURGUÉS
- III. LA FILOSOFÍA DEL IMPERIALISMO
- IV. LA PSEUDO - OBJETIVIDAD
- V. EL "TERCER CAMINO" Y EL MITO
- VI. INTUICIÓN E IRRACIONALISMO
- VII. LOS SÍNTOMAS DE LA CRISIS



CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács



LA COSIFICACIÓN Y LA CONCIENCIA DE CLASE DEL PROLETARIADO

György Lukács

- I. EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN
- II. LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS
- III. EL PUNTO DE VISTA DEL PROLETARIADO

Los ensayos: *Conciencia de Clase* y *La cosificación y la conciencia de clase del proletariado* fueron extractados de *Historia y conciencia de clase* (1923)
Título original en alemán: *Geschichte Und Klassen-Bewusstsein*
Traducción del francés: Francisco Duque,
cotejado con la traducción italiana por Giannina Bertorelli. Edición de Teresa Blanco.
Instituto del Libro. Editorial de Ciencias Sociales. Cuba. 1970



"...El marxismo exige de nosotros que tengamos en cuenta con la mayor precisión y comprobemos con toda objetividad *la correlación* de clases y las *peculiaridades concretas* de cada momento histórico. Nosotros, los bolcheviques, siempre nos hemos esforzado por ser fieles a este principio, *incondicionalmente obligatorio* si se quiere dar un fundamento científico a la política.

"*Nuestra doctrina no es un dogma, sino una guía para la acción*", decían siempre Marx y Engels, burlándose con justicia de quienes aprendían de memoria y repetían sin haberlas digerido, "fórmulas" que, en el mejor de los casos, sólo podían trazar las tareas generales, que necesariamente cambian en correspondencia con la situación económica y política concreta de cada período particular del proceso histórico..."

N. Lenin.

CARTAS SOBRE TÁCTICA -TESIS DE ABRIL
Carta primera. APRECIACIÓN DEL MOMENTO
27 de Abril (10 de mayo) de 1917



<http://elsudamericano.wordpress.com>



HIJOS

La red mundial de los hijos de la revolución social

LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA BURGUESA

INTRODUCCIÓN

Los marxistas no han sido los únicos en haber comprobado la crisis de la filosofía burguesa. Esta noción se ha convertido desde hace mucho tiempo en moneda corriente en la filosofía burguesa misma. Así, por ejemplo, el neo-hegeliano Siegfried Marck, al querer determinar el lugar que Rickert ocupa en la evolución de la filosofía, declara que pertenece al período anterior a la crisis. En efecto, si nos tomamos el trabajo de estudiar atentamente la evolución de la filosofía burguesa de estos últimos tiempos, puede verse que sus mismas bases son puestas en duda periódicamente. Y no es casualidad que en el punto de partida de esta evolución se vuelva a encontrar el programa de Nietzsche: *volver a estructurar la tabla de valores*. Puede decirse que el año en el que un dominio cualquiera del pensamiento no conoce una crisis aguda, se pierde en la banalidad.

Pero el signo más serio de la crisis se encuentra sin duda en el hecho de que su evolución termina en aquello que se llama con alguna exageración la *concepción del mundo del fascismo*. Por otra parte es fácil comprobar que la resistencia que la filosofía burguesa opone al fascismo es igual a cero. Numerosas escuelas filosóficas, de las cuales el fascismo se había apoderado (Nietzsche, por ejemplo), continúan beneficiándose con la misma popularidad en los amplios medios antifascistas burgueses.

El hecho de la crisis es casi indiscutible. Su descripción y su estudio crítico constituyen ya una tarea muy compleja, tanto sobre el plano histórico como desde un punto de vista particularmente filosófico. Es allí donde inmediatamente se plantea el problema: ¿qué hay de específicamente nuevo en la filosofía del período imperialista? ¿En verdad es radicalmente nueva? Y, en caso afirmativo, ¿en qué reside su novedad?

La prudencia es de rigor en el estudio de problemas de este género. Durante la discusión del programa del partido comunista ruso, Lenin se había pronunciado contra la tendencia representada por aquellos que se proponían estudiar la estructura económica y las leyes internas del imperialismo haciendo abstracción de la evolución general del capitalismo. Creemos que ese principio metodológico se aplica perfectamente al dominio de la ideología y de la filosofía. La filosofía del imperialismo sólo puede ser comprendida y criticada a la luz de las leyes fundamentales de la sociedad capitalista, porque es evidente que la influencia de la estructura económica se manifiesta igualmente en el dominio de la filosofía.

La crisis se revela en síntomas que no tienen nada de profundos: en la filosofía moderna se traduce por la incansable investigación de sus fuentes en el pasado. Es fácil, por ejemplo, seguir la influencia de Kant hasta H. St.

Chamberlain y, a través de éste, a Rosenberg. Sartre, por su parte, remonta hasta Descartes mientras que, de acuerdo con el irracionalismo alemán, sería desde Descartes de donde partiría la desviación de la filosofía moderna. Podríamos multiplicar estos ejemplos hasta el infinito. En esa investigación desordenada y reanudada sin cesar de fuentes antiguas cada vez distintas, se manifiestan una vez más los signos de la crisis sobre el plano histórico. Esta crisis expresa un profundo malestar: la filosofía perdió su camino. ¿Dónde y cuándo se perdió? ¿Hasta dónde es preciso retroceder para volver a encontrar el buen camino?

I. EL PENSAMIENTO FETICHISTA Y LA REALIDAD

¿Qué hay entonces de nuevo en la filosofía del período imperialista? Esta filosofía, en su conjunto, es el reflejo del imperialismo mismo sobre el plano del pensamiento, es decir del estadio supremo del capitalismo, que es también el más rico en contradicciones. Las contradicciones propias a la sociedad capitalista, que son las que determinan la evolución, la forma y el contenido de la filosofía burguesa, aparecen en el imperialismo bajo una forma objetiva llevada al extremo. Sin embargo, la burguesía tiene un interés vital en no reconocer ese carácter fundamentalmente contradictorio de su pensamiento. Dicho con otras palabras: cuanto más profundas e irreconciliables son esas contradicciones, tanto más aguda es la ruptura -la causa misma de la crisis de la filosofía- entre el pensamiento filosófico burgués y la evolución de la realidad social. Pero el problema no consiste solamente en una contradicción entre el pensamiento burgués y la realidad social del imperialismo, sino que se le agrega aún otra contradicción: la que subsiste entre la evolución efectiva y la superficie directamente perceptible de esa realidad social. Esta contradicción es la que explica el hecho de que ciertos pensadores, que son sin embargo pensadores de buena fe, nos den una representación completamente falseada de la realidad social, simplemente porque se limita a examinar esta superficie directamente perceptible.

Esta contradicción constituye naturalmente un problema constante para el pensamiento burgués. En la sociedad capitalista el fetichismo es inherente a todas las manifestaciones ideológicas. Esto quiere decir, sumariamente, que las relaciones humanas, que en la mayor parte de los casos se mantienen por intermedio de objetos, aparecen como si fuesen cosas para esos observadores engañados por el espejismo superficial de la realidad social; las relaciones entre los seres humanos aparecen entonces bajo el aspecto de una cosa, de *un fétiche*. El ejemplo más claro de esta alienación lo proporciona la mercancía, que es el elemento fundamental de la producción capitalista. La mercancía, tanto por su producción como por su circulación, es efectivamente el agente mediador de las relaciones humanas concretas (capitalista-obrero, vendedor-comprador, etc.), y es necesario el funcionamiento de condiciones sociales y económicas muy concretas y muy precisas -es decir, de las relaciones

humanas- para que el producto del trabajo del hombre se convierta en mercancía.

Pero la sociedad capitalista disfraza esas relaciones humanas y las torna indescifrables: disimula cada vez más el hecho de que el carácter de mercancía del producto del trabajo humano no es otra cosa que la expresión de ciertas relaciones entre los hombres. De este modo las cualidades de mercancía del producto (su precio, por ejemplo) se separan del producto y se convierten en cualidades objetivas, como el sabor de la manzana o el color de la rosa. El mismo proceso de alienación ocurre en el caso del dinero, en el del capital y en el de todas las categorías de la economía capitalista: las relaciones humanas adquieren al aspecto de cosas, de cualidades objetivas de objetos. Cuanto más alejada de la producción material efectiva se encuentra una de esas categorías, tanto más vacío es el fetiche, más desprovisto de todo contenido humano se encuentra. Por eso es que la evolución del capitalismo en el estadio imperialista no hace más que intensificar el fetichismo general, puesto que los fenómenos a partir de los cuales sería posible revelar la deificación de todas las relaciones resultan cada vez menos accesibles a la reflexión de la mayoría de las personas, por el hecho del dominio que ejerce el capitalismo.

Desde el punto de vista de la filosofía es necesario comprender que este hundimiento en el fetichismo ejerce un efecto antidialéctico sobre el pensamiento. Cada vez más la sociedad se presenta al pensamiento burgués como un montón de cosas muertas y de relaciones entre objetos, en lugar de reflejarse en ella tal cual es, es decir, como la reproducción ininterrumpida y en cambio permanente de relaciones humanas. El clima mental que de este modo se crea es muy desfavorable para el pensamiento dialéctico. El parasitismo propio al estadio imperialista no hace más que intensificar esta evolución. La mayor parte de los intelectuales, en efecto, se encuentran muy alejados del proceso de trabajo efectivo que determina la verdadera estructura y las leyes de la evolución de la sociedad; están tan profundamente encajados en la esfera de las manifestaciones secundarias de la producción social -que ellos consideran, por otra parte, como fundamentales-; que les resulta imposible poner en evidencia las relaciones humanas ocultas por la alienación.

En definitiva, es tan amplio el abismo existente entre la realidad y el pensamiento, que éste sólo refleja las manifestaciones superficiales, y todo cambio en la evolución social se presenta para el pensamiento burgués, bajo el aspecto de una ruptura inesperada y sólo puede provocar una serie continua de crisis. Es evidente que si hablamos de una crisis constante de la filosofía en el estadio del imperialismo, debemos distinguir varias etapas de esta crisis. La crisis de la filosofía se mantiene latente hasta 1914; sólo se tornará evidente después del año 1918.

II. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO BURGUÉS

Pero todo lo que precede no resume las características generales del estadio imperialista desde el punto de vista ideológico. La filosofía constituye sin embargo una manifestación ideológica particular, cuya evolución no siempre es exactamente paralela a las de las otras manifestaciones ideológicas, por ejemplo a las de las ciencias exactas, o la literatura. Esta particularidad de la filosofía reside en el hecho de que tiene por objeto los problemas últimos de la existencia y del conocimiento: es decir, la concepción del mundo mismo bajo sus formas abstractas y generales. Por el contrario, allí donde la manifestación ideológica tiene como objeto inmediato a la realidad social directamente dada - y no su suma abstracta o sus principios generales-, la visión valiente e imparcial de la realidad compensa muy a menudo los defectos de la concepción ideológica. La literatura nos proporciona numerosos ejemplos de escritores cuyas ideas personales están influenciadas por el fetichismo, y que en gran medida saben librarse de ellas en la creación literaria. En otras palabras: esos escritores saben representar en sus obras las relaciones humanas en tanto que tales, a despecho de sus ideas individuales contrarias. Pero en la filosofía, donde los mismos principios últimos son problematizados, el objeto del estudio no puede ejercer esta saludable influencia.

Tal vez sería posible, partiendo de estas consideraciones, delimitar sumariamente los principales períodos de la evolución de la filosofía burguesa con el propósito de poder estudiar luego, mejor, con la ayuda de este bosquejo histórico, las características esenciales de la filosofía durante el período imperialista.

El primer período es el de la filosofía burguesa clásica, que llega hasta alrededor de fines del primer tercio del siglo XIX, o a lo sumo hasta 1848. Esta época es la que da a luz la expresión más elevada de la concepción del mundo de la burguesía, es decir la rebelión de la burguesía contra la sociedad feudal que declinaba. La filosofía de esta época codifica los principios últimos y la concepción general del mundo, propias a ese vasto movimiento progresivo y liberador que reformó tan profundamente la sociedad. Asistimos en ese momento a la transformación revolucionaria de la *lógica*, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. La intervención de la filosofía en los grandes problemas concretos de las ciencias naturales y sociales se reveló fértil, y desde allí se eleva entonces la filosofía hacia la región de las más altas abstracciones. De este modo se manifiesta su carácter de universalidad y su papel de levadura de las ciencias, que le permite descubrir tantas nuevas perspectivas.

Veamos ahora qué representa esta filosofía desde el punto de vista de las clases sociales, que se oponen entre sí. De primera intención la respuesta parece muy simple; pero su formulación resulta mucho más difícil sobre el plano de la realidad concreta. Los vastos intereses generales de una clase, colocados sobre la escena de la historia mundial, objetivamente llamados a

transformar el conjunto de la sociedad en el sentido del desarrollo, son los que reciben su adecuada expresión en las obras de la filosofía clásica. Es por eso que esta filosofía está tan íntimamente unida a esos inmensos intereses y a los conflictos que debían originar. Los pensadores de esa época poseían un sentido sutil y al mismo tiempo robusto de la realidad, y sus errores mismos pertenecen a la historia mundial, porque han surgido de ilusiones heroicas que corresponden a necesidades históricas.

Esta profunda e íntima unión existente entre la filosofía y los intereses generales de la burguesía ascendente da como resultado una independencia considerable de los filósofos frente a la táctica momentánea de la clase a la que pertenecen, y sobre todo frente a ciertas capas de la misma. Esta independencia les confiere la posibilidad de una crítica muy seria: la crítica nace desde el interior, puesto que se fundamenta sobre la gran misión histórica de la burguesía; y la situación del filósofo es tal que le autoriza a adoptar la posición más neta, la más decidida y la más valiente. Y además, esta valentía no constituía solamente una virtud individual, sino que era precisamente una función de esta relación existente entre el filósofo y su clase, pues el filósofo se sentía con pleno derecho para criticar, del modo más radical la menor desviación de la misión histórica, en nombre de esa misma misión.

Pero las revoluciones de 1830 y más aún las de 1848-1850 atestiguan que la burguesía perdió el lugar que ocupaba a la cabeza del progreso social. En 1830 comienza el proceso de descomposición social. En filosofía burguesa clásica, proceso que termina con la revolución de 1848. Esta fecha constituye en la evolución de la filosofía el umbral de un nuevo período que se termina casi al comienzo del período imperialista. El combate ofensivo de la burguesía contra los restos del feudalismo ha terminado ya: lo reemplaza ahora la actitud defensiva frente al proletariado ascendente. El otro gran proceso histórico de la época de las revoluciones burguesas, el de la formación de los Estados nacionales, llega igualmente a su fin con la realización de las unidades nacionales alemana e italiana dentro del cuadro de los Estados reaccionarios. Es la era de los compromisos sociales asfixiantes, la época de Napoleón III y de Bismarck. La vieja democracia burguesa declina y se deshace continuamente a partir de 1848. *Liberales* y *demócratas* se separan y terminan por enfrentarse los unos con los otros: el liberalismo se transforma en un "liberalismo nacional" de carácter conservador.

El desarrollo tumultuoso de la producción capitalista en toda Europa occidental y central constituye el segundo plano económico de esta corrupción de la democracia. El capitalismo continúa su ascenso aparentemente ilimitado y se encuentra ahora liberado de todo problema. (Notemos al pasar que estas observaciones no se aplican literalmente a Rusia. En la evolución política y económica de Rusia y, por lo tanto, en la lucha ideológica, el año 1905 corresponde a lo que el año 1848 significa para Europa occidental y central. Es por eso que todavía podía haber, en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX, pensadores tales como Tchernichevski y Dobroliubov).

La filosofía de este segundo período constituye el exacto reflejo, sobre el plano del pensamiento, del compromiso social. Renuncia así a la ambición de poder contestar a las preguntas últimas del espíritu. Sobre el plano de la teoría del conocimiento esta tendencia se manifiesta por medio del agnosticismo, el cual pretende que no podemos saber nada de la verdadera esencia del mundo y de la realidad, y que por otra parte este conocimiento no tendría para nosotros ninguna utilidad. Sólo tendremos que preocuparnos de las adquisiciones de las ciencias, especializadas y separadas unas de otras, que nos proporcionan los conocimientos indispensables desde el punto de vista de la vida práctica cotidiana. Según el agnosticismo, el papel de la filosofía debe limitarse a cuidar que nadie pueda franquear los límites definidos por las ciencias y que nadie extraiga de las ciencias económicas y sociales ciertas conclusiones que podrían desacreditar al régimen. El agnosticismo, en el mismo sentido, se prohíbe explotar los descubrimientos de las ciencias naturales contrarios a los dogmas religiosos. Esta filosofía repudia por principio todas las investigaciones que tienden a elaborar una concepción coherente del mundo, pues una visión de conjunto definiría los límites trazados por la ciencia, a la que considera como la autoridad suprema.

Esta filosofía que se presenta en la mayor parte de los casos bajo los rasgos de un neokantismo o de un positivismo, no es la única filosofía de la época. Pero estas dos tendencias son las dominantes. Paralelamente a su evolución se pueden registrar ciertas tentativas para renovar el antiguo materialismo mecánico, tentativas por otra parte bastante mediocres (Moleschott, Büchner, etc.). La influencia de Schopenhauer, ejercida sobre todo entre los intelectuales independientes, es igualmente bastante profunda. Filósofo del pesimismo, goza Schopenhauer del prestigio de ser el apóstol del desprecio hacia una existencia que llegó a carecer completamente de sentido.

La filosofía dominante de la época es una filosofía de profesores. Fuera de la psicología, que está en sus comienzos, la filosofía tiene por objeto casi exclusivo la teoría abstracta del conocimiento. Se convierte ella misma en ciencia especializada. Renuncia a su antigua misión social: deja de ser la expresión, sobre el plano del pensamiento, de los grandes intereses históricos de la burguesía y abandona el examen de todo problema ideológico. Acepta encargarse de la función de "guardia-fronterizo", función indispensable para la burguesía de la época, puesto que asegura la estabilidad de un compromiso social durable con las fuerzas de la reacción. En revancha, los métodos y los objetos, la evolución y los frutos de esta filosofía, convertida en una ciencia especializada como las otras, llegan a ser cada vez más indiferentes a la burguesía. La burguesía cede el derecho de explotar sus métodos y sus resultados a los intelectuales burocratizados que forman parte del aparato del Estado. Así es como en perfecta conformidad con la división del trabajo propia del capitalismo evolucionado, esta capa de intelectuales, que se beneficia con una independencia relativa, se convierte en depositaria de la nueva filosofía.

Pero esta independencia es completamente relativa. Tiene como condición la ejecución, estricta de las obligaciones que resultan de la función de "guardia-fronterizo". Forma y objeto de la filosofía están determinados por ahora en adelante por los problemas especiales de esta capa de intelectuales que, a pesar de gozar de una cierta independencia, se convirtieron dentro de este nuevo período de la evolución de la filosofía burguesa en depositarios sociales del pensamiento. Desde el punto de vista sociológico existe allí, al menos a primera vista, una cierta contradicción, porque esta misma capa social es la que se encuentra igualmente en el origen de la filosofía clásica. Pero si el espíritu de la filosofía era en ese entonces radicalmente diferente, la función social de los intelectuales, autores directos de esta filosofía, también era completamente diferente, y es esta diferencia la que explica el cambio. La capa de intelectuales, de los que la filosofía burguesa era la emanación directa, hablaba entonces en nombre de las perspectivas universales de la burguesía ascendente. Pero esas perspectivas iban a perderse y aniquilar en la lucha defensiva contra el proletariado y en los compromisos de clase, que siguieron a 1848. Las aspiraciones filosóficas de la burguesía se redujeron; hasta se convirtieron en negativas para terminar transformándose en principios puramente restrictivos. A partir de la segunda mitad del siglo XIX los intelectuales tienen una perfecta libertad de movimientos dentro de ciertos límites: la filosofía se convierte en una cuestión propia. La burguesía se desinteresa completamente por conocer qué es lo que enseña tal o cual profesor de filosofía, con tal que la filosofía cumpla su función de "guardia-fronterizo". La enseñanza universitaria de la filosofía transcurre en medio de una indiferencia social cada vez mayor. Veamos ahora qué es lo que distingue a la filosofía del estado imperialista de las filosofías de las épocas precedentes. A primera vista estamos en presencia de una expansión. La filosofía se convierte nuevamente en "interesante" -naturalmente, sólo para los medios intelectuales- a pesar de que persiste frente a ella la indiferencia de la burguesía. En numerosos casos la filosofía entra en escena bajo el aspecto de una oposición a la filosofía universitaria, aunque sin presentar casi ningún cambio. Numerosos son entre ellos los grandes pensadores del estadio imperialista que se encuentran fuera de la enseñanza oficial (Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages, etc.; Simmel y Scheler, también permanecen durante mucho tiempo fuera de las facultades). Poco a poco la nueva orientación logra imponerse a una parte de la enseñanza oficial, la que termina por admitir que la filosofía debe ser "interesante" (Croce, Bergson, Huizinga, etc.).

¿Hemos asistido a un cambio radical? No nos parece. Examinando el problema más de cerca comprobamos un empuje en el sentido afirmado después de 1848, puesto que se trata siempre de una capa de intelectuales que construyen la filosofía para su propio uso. Vemos igualmente que en ningún momento deja de ejercerse el determinismo social más riguroso. Sólo que ese determinismo no equivale a la definición directa de la forma y del objeto de la filosofía, pero se manifiesta por medio de la creación de un margen de libertad conforme a

los intereses de la burguesía y se encuentra limitado por esos mismos intereses. Dentro de ese margen la "*intelligentzia*" puede elaborar sus doctrinas ideológicas con toda libertad.

Este extremo rigor del determinismo social adquiere su forma más concreta en el fascismo. En efecto, el fascismo traduce al lenguaje del capitalismo reaccionario de los *truts*, o mejor dicho, al lenguaje de la demagogia nacional y social de la reacción, todas las "conquistas" de la filosofía del estadio imperialista. Transporta al vocabulario callejero, las abstracciones ideológicas que esa filosofía esparce desde lo alto de la cátedra en los salones y en los cafés.

III. LA FILOSOFÍA DEL IMPERIALISMO

Al convertirse en "interesante" la filosofía conquistó una cierta interdependencia. Esta comprobación significa que los intelectuales burgueses, partiendo de su propia situación particular, plantean sus propios problemas particulares de una manera más concreta y más consciente que en el período precedente. Ésta es una consecuencia debida al hecho de que el papel de los intelectuales independientes es más considerable que la de los intelectuales burocratizados. Estos intelectuales burocratizados no plantean ya ninguno de los grandes problemas universales de la burguesía en su fase ascendente, sino que limitan su reflexión a los intereses defensivos de la burguesía de fines del siglo XIX.

¿Qué consecuencias podemos sacar de todo esto en cuanto al contenido y a la forma de la nueva filosofía? Por comenzar, es fácil ver que los fundamentos burgueses persisten sin haber sufrido ninguna crítica seria. Además, la clase social que se convirtió en depositaria de la nueva filosofía conoce cada vez menos la estructura económica de la sociedad burguesa y hasta se muestra cada vez menos dispuesta a estudiarla en tanto que problema filosófico. Es verdad que el tono de la crítica aparentemente se hace más agresivo, pero ésta ya casi no concierne más que la cultura propiamente dicha y *la moral individual*, es decir los problemas que interesan directamente a los intelectuales en tanto que capa social. Esta "*intelligentzia*" se aleja pues voluntariamente de los problemas económicos, políticos y sociales y este abandono equivale precisamente al respeto muy escrupuloso de los límites que han sido trazados por la burguesía imperialista a la filosofía. Este respeto es el que le permite, por otra parte, un margen de libertad que hace que pueda llegar a ser "interesante" y hasta lograr a veces esbozar un gesto de rebeldía.

Agreguemos de paso que ese alejamiento de los problemas sociales, de los problemas de la economía y de la vida política coincide objetivamente con las exigencias de clase de la burguesía imperialista y que al mismo tiempo es la consecuencia necesaria de la posición social de la "*intelligentzia*" de este período. Si el respeto escrupuloso de las barreras de las cuales hemos hablado

no significa necesariamente, una sujeción consciente a las exigencias de la burguesía imperialista en los filósofos en tanto que individuos, en la realidad sin embargo equivale a una sujeción, a pesar de toda la inconsciencia y de toda la buena fe personal.

Es por eso que la independencia real de la filosofía y su actitud crítica fundamental sufren una degeneración que nada puede interrumpir. Como ejemplo de lo contrario bastaría evocar a Hóbbes, Rousseau o Fichte. Lo que falta no son las construcciones utópicas que pretenden transformar la cultura, aun por medios revolucionarios, como por ejemplo en Nietzsche, sino que lo que siempre se respeta es la intangibilidad de la base social y económica del capitalismo. Nietzsche critica severamente los síntomas culturales de la división capitalista del trabajo sin considerar la mínima transformación de la organización social.

En el centro de la crítica filosófica se encuentra la crítica contra la idea de progreso, y esta crítica no carece de un ímpetu casi revolucionario. Naturalmente nadie piensa decir -lo que tanto el filósofo como su público de intelectuales ignoran del mismo modo- que esta posición "audaz" del problema no es más que un reflejo ideológico de la evolución de la burguesía, evolución que la opone al progreso. Se trata aquí simplemente del reflejo ideológico del compromiso existente entre la burguesía y las fuerzas reaccionarias de la sociedad. Nadie dirá tampoco que si este problema se plantea con tanta acuidad en la filosofía del imperialismo, ello sucede porque el pacto de los dirigentes de la producción capitalista con todas las fuerzas reaccionarias de la sociedad se hace cada vez más íntimo bajo el reino del *capitalismo de los trusts*. Numerosos pensadores llegados desde los más distintos horizontes no han dudado en operar esta unión "interesante" entre *el contenido reaccionario y el gesto revolucionario*: Lagarde, Nietzsche, Sorel, Ortega y Gasset y muchos otros. Y en las vísperas de la toma del poder por el fascismo, Freyer lanzó el grito de unión de la "revolución de derecha" (*Revolution von rechts*).

Paralelamente a esta evolución, durante la cual los problemas verdaderamente ideológicos ganaron terreno, las relaciones entre la filosofía y la religión sufren una profunda transformación. Las barreras levantadas por el agnosticismo del período precedente estaban destinadas ante todo a desacreditar al materialismo ateo. La orientación hacia una concepción más positiva conducirá a una parte de los filósofos hacia una nueva justificación de la religión y a otros hacia un nuevo ateísmo religioso, pero cuyo contenido *ideológico y moral* será diametralmente opuesto al del ateísmo materialista. Es fácil seguir esta evolución que va desde Nietzsche hasta el existencialismo de Heidegger y de Sartre.

Agreguemos que en el imperialismo la vulgarización de las ciencias naturales se convierte esencialmente en un arma al servicio de la ideología reaccionaria. Durante el curso del período precedente la filosofía se limitaba todavía a estar a la defensiva. El agnosticismo de Du Bois Reymond servía para neutralizar

ante todo las consecuencias ideológicas del materialismo de Haeckel. La escuela de Mach, de Avenarius y de Poincaré constituyen ya una plataforma para la abierta defensa de las concepciones reaccionarias. En adelante esa tendencia se va intensificando y la filosofía interpreta todos los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales como tantos otros argumentos en favor de las ideologías de la reacción.

Desde el punto de vista del conocimiento es preciso comprobar que el *idealismo subjetivo* del período precedente sigue siendo, sin cambios, *la base misma de la teoría del conocimiento* durante el estadio imperialista. Este hecho no obedece al azar, puesto que el idealismo constituye la ideología espontánea, natural, por así decir, de la "*intelligentzia*". El trabajo material, que en última instancia determina la relación entre el individuo y el mundo, proporciona sobre este aspecto una doble indicación. Por un lado demuestra que el mundo material existe independientemente de la conciencia. Por otro lado todo proceso de trabajo es teleológico, lo cual quiere decir que su objetivo está dado en la conciencia del trabajador mucho antes de su comienzo efectivo. Ahora bien: la conciencia de la "*intelligentzia*" está dominada por el creciente alejamiento del trabajo material. Esta evolución es la que explica el hecho de que numerosos sabios se comporten dentro de su especialidad como materialistas espontáneos, lo cual es completamente contrario a la actitud que adoptan en el dominio de la filosofía. Rickert, por ejemplo, lamenta ver que ciertos grandes sabios se declaran adeptos de un "realismo ingenuo" en el terreno de la especialidad que practican. Cuanto más importante se torna el papel independiente y específico de la "*intelligentzia*" en la filosofía, tanto más fuerte se torna la posición del idealismo subjetivo en el dominio de la teoría del conocimiento.

IV. LA PSEUDO - OBJETIVIDAD

La base de la teoría del conocimiento sigue siendo entonces la misma, pero la filosofía del período imperialista no deja por ello de representar sin embargo una evolución considerable en relación con la del período precedente. Las características más importantes de esta evolución pueden resumirse más o menos de este modo: tendencia al objetivismo y nacimiento de una pseudo-objetividad; lucha contra el formalismo en la teoría del conocimiento -que va a la par con la apología de la intuición, de la que se hará el nuevo instrumento de una nueva filosofía- y, en fin, reiniciación del estudio de las cuestiones ideológicas en lugar del agnosticismo consecuente del período precedente.

Todos estos temas corresponden a las necesidades particulares de esta fase de la evolución social. Son otros tantos síntomas de la crisis de la filosofía. La pretendida seguridad, el equilibrio de las condiciones sociales que tenían toda la apariencia de la estabilidad y que parecía que habrían de durar eternamente, así como también la ilusión de una prosperidad económica y política, habían

creado un clima filosófico que permitió abandonar todos los problemas objetivos, es decir toda la realidad, y confiar el examen de la misma a las ciencias especializadas, a la técnica industrial y en definitiva a la "prudente administración" de las "autoridades superiores", dentro del respeto escrupuloso de las barreras trazadas por la teoría del conocimiento.

La necesidad de una ideología se hace sentir cada vez más y éste es también un signo de la crisis, al menos un signo precursor. Esta búsqueda revela el presentimiento de una conmoción general de las bases, a pesar de toda estabilidad aparente y aun de toda consolidación de superficie. La vanguardia de la "*intelligentzia*", sensible a las abstracciones filosóficas, apura la crisis que se prepara: una buena parte de la filosofía acusa esos signos precursores ya mucho antes del año 1914. Es evidente que estos signos han sido, hasta esa fecha, completamente abstractos: por el momento no se trata más que de veleidades que se proponen salvar la integridad de la persona humana aislada frente a la partición creada por la división capitalista del trabajo; una vez más sólo se trata de comentar extensamente las contradicciones insolubles, producidas por la cultura capitalista e imperialista. ¿Es preciso decir que nunca se habla de las contradicciones de la cultura capitalista, sino de las contradicciones de la cultura en general, simplemente de la cultura? Es Simmel esta vez el representante más eminente de esta filosofía de la crisis latente.

Hemos dicho que la necesidad de la ideología constituye un signo de la crisis. Esta afirmación corre el peligro de pasar a primera vista como una humorada o una paradoja. Pero la verdad sólo puede ser concebida bajo el aspecto de una verdad concreta. Es por eso que necesitamos examinar ahora rápidamente la función social de la ideología durante los tres períodos del pensamiento burgués que hemos delimitado precedentemente.

La filosofía burguesa clásica dio lugar al nacimiento y al desarrollo de una ideología universal y poderosa colocada bajo el signo del progreso. En esa época la filosofía ocupaba la cima de las ciencias humanas; era el término, la base y el marco de todo conocimiento. La ideología constituía pues el objeto propiamente dicho de la filosofía, que a su vez era el producto orgánico del progreso social ininterrumpido, término y corolario del conjunto de la actividad científica de cada etapa de la evolución social.

El período, económicamente harto de los compromisos sociales, daba la espalda con pereza y cobardía a toda cuestión ideológica cuyo estudio estimaba inútil, declarando anticientíficas las grandes realizaciones ideológicas del período precedente. En cuanto a la "*intelligentzia*" del período de crisis, aspiraba a la resignación y al reconfortamiento que una nueva ideología debía proporcionarle.

Pero estamos todavía -al menos en apariencia- en plena paradoja: ¿cómo se puede esperar, en efecto, un reconfortamiento del oscuro pesimismo de Nietzsche, de Spengler, de Klages o de Heidegger? Digamos en seguida que esta paradoja sólo es tal porque está contenida implícitamente en el idealismo

filosófico, que presenta el destino del hombre en un aspecto anti-histórico y abstracto, es decir, del que corresponde al período imperialista, como si fuese el destino humano en general. De este modo crea, sin saberlo, un clima en el que nuestro juicio parece ser una paradoja. En efecto; el reconfortamiento reside precisamente en esa fatalidad (basta evocar el amor fati de Nietzsche, el ser-para-la-muerte de Heidegger, el pesimismo heroico del prefascismo y del fascismo, etc.). No es el contentamiento lo que oponemos a esta doctrina de la fatalidad, porque nada "motivaría tal contentamiento. Queremos sin embargo llamar la atención sobre el hecho de que ciertos pensadores modernos, tales como Keyserling o Jaspers, preconizan una existencia replegada sobre sí misma, aislada de toda vida pública y cuyo equilibrio reposa precisamente sobre un pesimismo total frente al mundo exterior.

El objetivo verdadero de esta tendencia consiste en impedir que el descontento engendrado por la crisis pueda volverse contra las bases de la sociedad capitalista, y proceder de tal modo que la crisis no lleve a la "*intelligentzia*" a levantarse contra la sociedad del imperialismo. Ya no se trata más de hacer el elogio directo y grosero de la sociedad capitalista tal como los aduladores asalariados o voluntarios lo han practicado en el pasado. Por el contrario, la crítica de la cultura capitalista constituye el tema central de esta nueva filosofía. A medida que la crisis se prolonga, la concepción de un "tercer camino" obtiene cada vez mayor aceptación aun en el plano social; es una ideología según la cual ni el capitalismo, ni el socialismo, corresponden a las verdaderas aspiraciones de la humanidad. Esta concepción parece aceptar tácitamente el hecho de que el sistema capitalista es teóricamente indefendible tal como existe. Pero del mismo modo que el "tercer camino" en la teoría del conocimiento tenía como misión volver a colocar directamente en sus privilegios al idealismo ya indefendible, el "tercer camino" filosófico está investido de la misión social que consiste en impedir que la "*intelligentzia*" pueda caer en la comprensión socialista partiendo de la crisis. No por ser indirecto el "tercer camino" deja de ser una apología del capitalismo.

De este modo la lucha contra el socialismo, se convierte cada vez en mayor medida en la cuestión ideológica fundamental. Es una lucha filosófica contra el materialismo dialéctico, es decir, una lucha tanto contra el materialismo como contra la dialéctica. Esta tendencia significa, sobre el plano de la ideología, la eliminación consecuente de toda consideración económica o social. La filosofía no se encuentra en condiciones de producir argumentos serios contra las concepciones del socialismo; por lo tanto simula creer y se esfuerza en hacer creer que la ciencia especializada de la economía nacional burguesa ha desintegrado desde hace mucho tiempo la doctrina económica marxista. Su tarea se limita pues a desacreditar todo punto de vista social y económico y a minimizar su importancia sobre el plano de la ideología.

Como también la *sociología* burguesa se especializó hasta llegar a ser una ciencia independiente de la economía, la filosofía cambió entonces de actitud frente a ella. Mientras que la filosofía del período precedente se negaba a

reconocer el lugar de la sociología entre las ciencias, la filosofía del nuevo período le abre las puertas y hasta admite, en momentos agudos de la crisis, la *Wissenssoziologie* de Scheler y de Mannheim como un arma de primer orden al servicio del relativismo. La sociología de la reacción declarada, que deriva directamente de ésta, se encargará luego de echar las bases de las concepciones fascistas por intermedio de Freyer y de C. Schmidt.

El desarrollo de las filosofías antiprogresistas constituye la segunda gran ofensiva ideológica contra el socialismo. Como la filosofía burguesa no estaba en condiciones de producir argumentos serios contra la concepción socialista del progreso, se ve obligada entonces a combatirla en el dominio de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. Trata por otra parte de esbozar las perspectivas susceptibles de satisfacer los deseos de la "*intelligentzia*" sumergida por la crisis. La fusión de esas dos orientaciones -mitificación de la idea de desarrollo por una parte, y su negación pura y simple por la otra- hace nacer entre los precursores del fascismo la teoría del racismo, que presenta una teoría mítica a modo de solución de los "misterios" de la sociedad y de la historia.

Es evidente que todas esas tentativas forman parte del gran combate contra el materialismo histórico, aun cuando la mayor parte de los protagonistas se abstengan de toda polémica expresa. En Europa occidental y central el socialismo no conquistó la adhesión de los intelectuales en una medida que estuviese en relación con la influencia real del movimiento obrero. Esta eficacia relativa de las filosofías burguesas se debe en gran parte a los servicios que le rindió el reformismo. El reformismo niega a los marxistas poseer carácter de ideología; para el reformismo Marx es un "sabio especializado" en economía y sociología, sabio "cuyo método y descubrimientos han sido superados" en parte o en conjunto por la "evolución científica". Nada más natural entonces que ver a los reformistas queriendo "completar" el marxismo por medio de la adjunción de Kant (Max Adler) o de Mach (Friedrich Adler). En cuanto a Berstein, que es sin duda el representante más consciente del reformismo, ha tomado posición muy netamente contra la dialéctica, al que llama método "envejecido y engañoso". Es verdad que en Europa occidental y central las concepciones políticas del reformismo han encontrado una oposición considerable, pero esta oposición no logró devolver sus derechos al materialismo dialéctico. Esta debilidad ideológica del movimiento obrero en Europa central y occidental se refleja en las deficiencias ideológicas de la oposición democrática y antiimperialista, por otra parte débil e incapaz de combatir seriamente a la filosofía reaccionaria e imperialista.

V. EL "TERCER CAMINO" Y EL MITO

Las consideraciones precedentes nos permiten pasar ahora al examen de los principales problemas planteados por la filosofía del período imperialista. Vamos a estudiar primeramente la noción de *objetividad*, basada en la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo.

Ya hemos hablado del "tercer camino" a propósito de la teoría del conocimiento. Su origen remonta en parte hasta Nietzsche, en parte hasta Mach y a Avenarius, y conduce luego, pasando por Husserl, hasta la ontología existencialista, la cual reconoce sí una existencia independiente de la conciencia pero persiste sin embargo en seguir el antiguo método idealista en cuanto a la definición, al conocimiento y a la interpretación de esta existencia. Las teorías del conocimiento predominantes en el período precedente niegan la inteligibilidad de la realidad objetiva. El "tercer camino", que mantiene intacto todos los principios de la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo, escamotea sus límites, pues presenta el problema de tal manera que parece admitir implícitamente que las ideas y las nociones que sólo existen en la conciencia son en sí mismas realidades objetivas.

Veamos cuál es entonces la realidad de la cual habla esta filosofía. (Notemos de paso que la filosofía burguesa habla siempre de la polaridad *idealismo-realismo* sin pronunciar siquiera la palabra materialismo). Mach y los neokantianos elaboraron una teoría del conocimiento que se limita a hacer concesiones terminológicas a las ciencias naturales y se esfuerza en limar las aristas del "realismo ingenuo" de los sabios. Del mismo modo que para Berkeley, también para ellos las ideas y las realidades son idénticas. La realidad de la cual hablan se convierte así, efectivamente, en una e indivisible, pero es la realidad del idealismo subjetivo. Este nuevo agnosticismo está lejos sin embargo de ser semejante al del período precedente, al que Engels podía con todo derecho denominar "ateísmo pudibundo", puesto que la doctrina según la cual la realidad es incognoscible significaba simplemente la negativa que daba la filosofía al intento de sacar consecuencias ideológicas de las ciencias naturales. La escuela de Mach supera en mucho esta aspiración puramente negativa, pues su agnosticismo significa afirmar que los descubrimientos de las ciencias naturales están en perfecta armonía con cualquier ideología reaccionaria.

Pero la evolución de la filosofía no se detuvo al llegar a este punto. La variante moderna del agnosticismo se convierte en mística y creadora de mitos. Es imposible desestimar aquí la importancia decisiva de Nietzsche sobre la evolución del pensamiento del período imperialista; hasta se podría decir que creó el arquetipo de la mitificación. Sin querer extendernos sobre los temas principales de estos mitos insistiremos sobre el papel que juegan el cuerpo y la carne en Nietzsche. En efecto, Nietzsche rompe con la espiritualidad abstracta y la moral pequeño-burguesa de la filosofía oficial. Su *teoría del conocimiento* y su *moral* afirman y defienden los derechos del cuerpo sin hacer ninguna

concesión al materialismo filosófico. Pero el aspecto filosófico de un cuerpo privado así de toda materia no puede ser más que un mito. Es éste un elemento de ese biologismo particular y de esa psicología que reposa sobre bases pretendidamente biológicas, y que ocupan en Nietzsche el lugar de una concepción social. Esta introducción se ve completada y, por así decirlo, coronada por la perspectiva mítica de la evolución de la humanidad, por la aceptación del imperialismo, por la creación de la noción de una nueva aristocracia y por la negación del socialismo al cual Nietzsche opone su mito biológico. De este modo, todas las bases filosóficas del racismo se encuentran preparadas.

Nos limitaremos igualmente a hacer algunas observaciones de principio sobre algunos otros mitos (Bergson, Spengler, Klages, etc.) sin comentarlos en detalle. Digamos en seguida que no debemos confundir los mitos así formados con ciertos elementos filosóficos antiguos, a pesar de la apariencia a veces también mítica de estos últimos. Desde el momento en que el idealismo, sea cual fuere, abandona el agnosticismo, cae en la fabricación de mitos pues se ve forzado a atribuir a las construcciones puras del espíritu un papel de realidad en la explicación de los fenómenos reales.

Cuanto más se aproxima al idealismo objetivo un sistema filosófico, tanto más acusa esta tendencia a fabricar mitos: el *Ich* de Fichte lo señala más fuertemente que el *Bewusstsein überhaupt* de Kant y el *Weltgeist* de Hegel más claramente aún que la construcción fichteana. Sólo que esas construcciones del espíritu tomadas como realidades constituían todavía, en ese estadio, los elementos de una exploración completamente leal de la realidad. Es perfectamente posible reconocer aún por todas partes los elementos de realidad, de los cuales estas construcciones constituyen al mismo tiempo la primera revelación y la representación desfigurada sobre el plano del pensamiento. Estas construcciones de apariencia mítica no son en realidad más que la bruma de la filosofía que precede al alba del conocimiento.

La situación es completamente diferente cuando consideramos la filosofía del período imperialista. Aquí la construcción del espíritu, el mito, se opone primeramente al conocimiento científico; la primera misión del mito consiste en disimular y tornar oscuras las consecuencias sociales de las adquisiciones de la ciencia. Desde el comienzo de este período de la filosofía, la mitificación nietzscheana asume ese papel frente a los descubrimientos del darwinismo. En la época de la filosofía clásica el mito se presentaba bajo el aspecto del mismo conocimiento científico, mientras que en la filosofía de la fase imperialista el mito representa una actitud, una relación con el mundo que sería, por así decirlo, de una esencia superior a la que se accede por medio del conocimiento científico, y que llega hasta negar los resultados de la ciencia. La función social de la ideología, es decir de los mitos, consiste actualmente, entonces, en lo siguiente: sugerir una concepción del mundo que corresponda a la de la filosofía del imperialismo allí donde la ciencia aparece incapaz de ofrecer una visión de conjunto y reemplazar la perspectiva que ofrece la ciencia cada vez

que ésta contradice la concepción propuesta por la filosofía paradójica del momento del imperialismo: la filosofía mantiene por un lado la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo heredada del agnosticismo, pero por otro lado estamos en presencia de una función completamente nueva de este agnosticismo, función que consiste en crear un nuevo pseudo-objetivismo franqueando el límite que la separa del mito.

VI. INTUICIÓN E IRRACIONALISMO

El nuevo objetivismo presupone la existencia de un nuevo instrumento de conocimiento. Una de las preocupaciones esenciales de la filosofía moderna consiste en oponer esa, nueva actitud, este nuevo instrumento del conocimiento que constituye la intuición, al pensamiento racional y discursivo, cuando en realidad forma parte psicológicamente de todo método científico del conocimiento. En efecto: la intuición pretende, sobre el plano psicológico, ser más concreta y más sintética que la reflexión discursiva que trabaja con nociones abstractas. Naturalmente, ésta no es más que una ilusión, puesto que la intuición, considerada a la luz de la psicología, no es más que la brusca entrada en la conciencia de un proceso de reflexión hasta entonces subconsciente. Es evidente que todo pensamiento científico escrupuloso debe tener como primera misión integrar ese proceso inconsciente en su propio sistema racional. Esta adopción debe realizarse en forma completamente orgánica para que casi no sea posible distinguir a posteriori los resultados de la reflexión discursiva de los resultados de la intuición. Comprobemos pues de una vez por todas que en realidad *la intuición no es lo contrario sino el complemento* del pensamiento dialéctico, y que su empleo no podrá ser nunca un criterio de la verdad. Lo que engendra esa ilusión es la observación psicológica superficial de la reflexión científica, según la cual la intuición sería un instrumento independiente del pensamiento-discurso y destinado a la comprensión de las verdades superiores.

Esa ilusión, que consiste en confundir un método subjetivo de trabajo con una metodología objetiva, y que es sostenida por el subjetivismo en general, propio de la filosofía imperialista, servirá pues de base a todas las teorías modernas de la intuición. Se encuentra reforzada también por ciertas falsas referencias al método dialéctico. Efectivamente, la filosofía subjetiva admite complacida el origen de la polaridad dialéctica por vía discursiva, a pesar de que atribuye a la intuición la solución debida a la síntesis, la primera de las cuales opera sobre un plano más elevado. Evidentemente es un error, puesto que la verdadera dialéctica vuelve a proporcionar a cada síntesis una expresión perfectamente racional y a ninguna síntesis le reconoce un carácter definitivo y absoluto. El pensamiento dialéctico, que refleja la realidad efectiva, por esta misma razón constituye siempre un sistema discursivo. Es por eso que la intuición en tanto que instrumento de conocimiento o elemento de una metodología científica no puede ocupar ningún sitio en la dialéctica. Por otra parte todo esto ha sido

explicado muy claramente por Hegel en su respuesta a Schelling, que se encuentra en la introducción a la Fenomenología.

La filosofía del imperialismo atribuye a la intuición un lugar central dentro de su metodología objetiva. La intuición adquirió este lugar preponderante ante todo porque los filósofos abandonaron el formalismo del conocimiento que caracterizaba el período precedente. Se veían obligados, por otra parte, a separarse de este formalismo porque la misma búsqueda de una ideología los obligaba a plantear la cuestión del contenido de la filosofía, mientras que la teoría del conocimiento propia al idealismo subjetivo se agota fatalmente en el análisis no dialéctico de nociones puramente especulativas. Desde que la reflexión pretende franquear esos límites, y pretende ser un conocimiento filosófico concreto, debe necesariamente recurrir por una parte a la teoría materialista, según la cual el pensamiento es capaz de reflejar el mundo real exterior y, por otra parte, al sistema universal de la dialéctica. Debe considerar ese sistema no sólo como una doctrina de la correlación estática de las entidades del mundo exterior, sino como una ley general de la evolución progresiva y racional de la historia humana. La filosofía moderna se sirve de la *falsa apariencia* de la intuición para abandonar *aparentemente* el formalismo del conocimiento, así como también el idealismo y el agnosticismo, aun cuando los sigue conservando sobre bases que parecen incuestionables.

En esas condiciones el objeto de esa filosofía, el objetivo ideológico que se propone alcanzar, se presentará siempre como una realidad de esencia superior y cualitativamente diferente de aquella que resulta accesible a la reflexión discursiva. Gracias a este subterfugio la noción misma de intuición parecerá ser la prueba irrefutable de un conocimiento superior. Aquí es donde se convierte en un problema de vida o muerte para la nueva filosofía la negación de toda crítica analítica. En los antiguos sistemas filosóficos de este género y aún en ciertas místicas religiosas antiguas, la defensa de la intuición estaba asegurada por una teoría aristocrática del conocimiento. Esta última afirma desde el comienzo que todo el mundo no es susceptible de comprender la realidad superior de manera intuitiva. Aquel que trata de encerrar los descubrimientos intuitivos en un cuadro racional prueba, por consiguiente, que no es capaz de acceder a la realidad superior por vía intuitiva.

¿Como no pensar entonces en el cuento de Andersen, donde aquellos que no veían la vestimenta maravillosa del rey, -quien en verdad se paseaba completamente desnudo- eran proclamados deshonestos? La teoría del conocimiento de la intuición rinde por otra parte servicios apreciables, puesto que las "realidades" aprehendidas por la intuición son de naturaleza abstracta e incontrolable. Órgano de un pretendido conocimiento superior, la intuición sirve al mismo tiempo para justificar lo arbitrario.

Una rápida recapitulación nos permitirá comprender mejor lo esencial de la filosofía correspondiente al imperialismo capitalista. La filosofía del período clásico planteaba el problema de la ideología bajo el signo del conocimiento

científico. En otras palabras: su ideología era la ideología de las ciencias. La filosofía del período de transición se trazaba límites infranqueables allí donde encontraba su término el conocimiento registrado por las ciencias especializadas. La filosofía del período del imperialismo acepta esos límites, pero pretendiendo crear una nueva ideología supracientífica o anticientífica, gracias a la intuición, nuevo instrumento de conocimiento.

Esta nueva ideología trata ante todo de destronar a la razón. Los precursores de esta orientación son Schopenhauer y Kierkegaard, así como también el romanticismo filosófico. Dilthey es el hombre de la transición hacia la nueva época donde Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages y por fin el existencialismo señalan las etapas más importantes. Una vez más: la base, sobre el plano de la teoría del conocimiento, es siempre el agnosticismo y el relativismo que va a la par del primero. La única diferencia consiste en que la nueva filosofía va más lejos que la antigua en su ofensiva contra el pensamiento racional. Simmel esboza en uno de sus libros una crítica de conjunto de los últimos resultados obtenidos por la ciencia actual, para compararla con las críticas que formulaba el naciente racionalismo contra las supersticiones de la Edad Media, y termina diciendo que tenemos toda la razón como para creer que los siglos venideros tendrán de nuestras ciencias una opinión análoga a la que nosotros tenemos de las creencias supersticiosas de la Edad Media. Este agnosticismo relativista, este escepticismo frente a todo lleva en línea recta hacia el mito de la filosofía actual cuyo valor central es el antirracionalismo, es decir el irracionalismo o, en todo caso, la aceptación de métodos y realidades supraracionales. Bergson fue antes de la primera guerra mundial el precursor más destacado de esta filosofía. La crisis general que siguió al año 1918 transformó al irracionalismo en una filosofía concreta de la historia, filosofía que terminó a través de Spengler, Klages y Heidegger en las visiones infernales del fascismo.

Al analizar los objetos propiamente dichos de este supra-racionalismo hemos de ver los estrechos lazos que lo unen a sistemas filosóficos más antiguos. Veremos también que en el fondo sólo ha actualizado ciertos puntos débiles de la filosofía burguesa. Toda filosofía antidialéctica, desprovista por lo tanto de una verdadera comprensión de la historia, se engaña sobre la realidad al hacer del presente una "ley eterna" o una "existencia eterna". En la época en que florecía la fe en un capitalismo eterno era de rigor proyectar sobre toda la historia, aun para los historiadores de tendencias empiristas, las nociones esenciales del capitalismo (Mommsem, por ejemplo). La moral abstracta de la filosofía kantiana reforzaba estas concepciones. Al momento de la crisis del capitalismo, cuando todo tambalea y se desmorona, la "*intelligentzia*" burguesa, al verse obligada a dudar de las verdades que creía eternas, se encuentra frente a una alternativa filosófica. En un caso debe reconocerse incapaz de abrazar intelectualmente toda la verdad. En ese caso la realidad misma no estaría privada de su carácter racional, lo cual probaría la quiebra del pensamiento burgués. Pero la burguesía no puede reconocer su quiebra porque le sería preciso entonces adherirse al socialismo. Es por eso que la

filosofía burguesa debe orientarse fatalmente hacia el otro término de la alternativa y declarar la quiebra de la razón. La filosofía se encuentra en condiciones de cumplir esa operación conservando al mismo tiempo a la razón como si fuese una actitud subjetiva frente a la realidad del mundo, el cual por su lado abriría continuamente sus brechas en esa razón subjetiva (cf. Scheler, Benda, Valéry, "*La impotencia de la razón*"). Sin embargo es preciso reconocer que este esquema no corresponde a la orientación general de la filosofía de la crisis. La razón en realidad no existe para los pensadores destacados de este período; la verdadera realidad, la realidad superior, es irracional y supraracional. El deber de la filosofía consiste ante todo en tener en cuenta ese dato fundamental de la existencia humana y así es como se constituye el irracionalismo, ideología de la filosofía de la crisis.

La evolución hacia ese objetivo se encuentra subrayada y acelerada más aún por el hecho de que el capitalismo, y el imperialismo en particular, aplasta o al menos restringe extremadamente todo margen de libertad necesario al despliegue de la personalidad. El examen abstracto de este problema abre la posibilidad de dos reacciones diferentes. Por una parte es perfectamente posible explicar esa situación a partir del orden social y económico del capitalismo, y sacar las consecuencias que se imponen. En los comienzos del período imperialista esa actitud se halla presente, aunque bajo formas bastante inciertas, como por ejemplo en el ataque romántico de Nietzsche contra la cultura capitalista, en la *Kulturkritik* general de Simmel y en su teoría de lo "trágico de la cultura". Pero todas sus formas inciertas terminan por alcanzar un "tercer camino", es decir una apología directa del capitalismo. Mientras que en Nietzsche ocupa el primer plano la visión mítica de una nueva sociedad, en Simmel el retorno del individuo sobre sí mismo, el repliegue hacia la interioridad pura, se encuentran facilitados por el rígido fetichismo que reina en la sociedad capitalista. Simmel utiliza este "racionalismo" frío, del mundo capitalista fetichizado como trampolín para arribar al irracionalismo pretendidamente superior de una existencia puramente individualista.

Aquí es donde encontramos los elementos más importantes de la ideología irracionalista: transformar, mitificándola, la condición del hombre del capitalismo imperialista en una condición humana general y universal. El cumplimiento de esta tarea exige un desdoblamiento del método. Todo cuanto es social, racional y conforme con las leyes de la evolución, será declarado inhumano y enemigo de la personalidad. La personalidad será proclamada antirracional e irracional por su misma naturaleza. Notemos de paso que los orígenes de esta actitud se encuentran ya en los últimos neokantianos, tales como Windelband y Rickert. Las diversas variantes mitificadas de esta actitud corresponden perfectamente, por otra parte, a las necesidades universales de la época, que pueden resumirse bajo el signo del "tercer camino". En efecto, desde que se logró oponer a la razón, inhumana e inferior, la realidad superior, humana e irracional, tanto el capitalismo como el socialismo se presentan como dos entidades completamente semejantes y que se colocan en el mismo plano,

puesto que ambas han sido creadas por la fría razón. Tanto uno como otro deben ser entonces combatidos en nombre de la personalidad, categoría puramente individual (cf. Klages, el círculo de Stephan George). ¿Será necesario agregar que el fascismo adopta íntegramente esta metodología, limitándose solamente a completarla con algunas indicaciones groseramente demagógicas?...

VII. LOS SÍNTOMAS DE LA CRISIS

Examinemos ahora sumariamente la metodología del irracionalismo. Ya Hegel demostró que cuando se descubren las contradicciones necesarias de la razón, es decir del pensamiento discursivo, el problema que se plantea se presenta bajo el aspecto inmediato de lo irracional. Corresponde entonces a la dialéctica la tarea de poner en evidencia la síntesis superior de los términos contradictorios, y cuando esta tarea está bien realizada se puede comprobar que la razón superior es precisamente el resultado de las antinomias necesarias del razonamiento discursivo, las cuales habían producido una apariencia de irracionalidad.

Pero, como lo hemos visto, el método dialéctico no tiene cabida en la filosofía del período imperialista. Ésta se detiene simplemente, en efecto, en la irracionalidad que se manifiesta en las contradicciones necesarias de la razón discursiva. Desfigurándola, transforma en respuesta la pregunta planteada y, con la contradicción que encierra la posición provisoria del problema, fabrica dos mundos distintos: por una parte la razón impotente e inhumana, por la otra la "realidad" ininteligible y "superior", que sólo es accesible a la intuición.

El mismo problema se presenta en las relaciones que mantienen entre sí las ciencias especializadas, tales como fueron producidas por la división capitalista del trabajo. En efecto: en la sociedad en la cual vivimos las ciencias especializadas se encuentran rigurosamente separadas unas de otras.

Cada una de ellas posee su propia metodología formalista basada en categorías anti dialécticas del conocimiento. Es por eso que ciertas correlaciones, que cualquiera de esas ciencias especializadas puede tratar perfectamente bien en cuanto pertenecen a su dominio, sólo pueden ser consideradas por otra ciencia especializada como datos irracionales. La filosofía del derecho del neokantiano, Kelsen proporciona un ejemplo muy característico de este fenómeno. Al examinar el problema del derecho, problema que la sociología de la época podía, mal que bien, tratar, Kelsen se ve obligado a concluir diciendo que los orígenes de toda legislación constituyen para la ciencia del derecho "un gran misterio". La validez formal del derecho del cual trata la ciencia jurídica se convierte en un misterio completamente análogo para los economistas burgueses...

La necesidad social de una ideología unificada da nacimiento, con el fin de superar esas dificultades especulativas, a la teoría de las ciencias y a su cuadro

histórico. Contrariamente a lo que hacían los filósofos menores del período precedente, se busca ahora la totalidad y la unidad. Pero como lo hemos demostrado, los investigadores se equivocan de camino. En realidad sería perfectamente posible establecer la base común de todas las ciencias por medio del estudio de la evolución de la sociedad, ella misma determinada por el factor económico. Pero es evidente que el pensamiento burgués no ha podido penetrar en este camino que conduciría a refundir todas las ciencias por medio del método de la dialéctica materialista. El momento imperialista, debido a su metodología antidialéctica, *no supo* o *no quiso* resolver las contradicciones fundamentales que encontraron las ciencias especializadas surgidas de la división capitalista del trabajo. Esta metodología no pudo resolverlos porque, tal como lo hemos visto, retornó tal cual al idealismo subjetivo, que constituye la base filosófica de la metodología de las ciencias especializadas.

La síntesis especulativa sería capaz de ofrecer algo nuevo únicamente en la mitificación de las relaciones irracionales. A partir de la "intuición genial" de Dilthey, la intuición se convirtió en el método esencial de la síntesis especulativa. Originó toda una serie de símbolos míticos y fetichizados a los que una nueva mitificación convertirá en figuras pretendidamente reales, pero puramente individuales e irracionales.

Al fin de cuentas todo esto sólo logra aportar soluciones aparentes, por otra parte a veces muy espirituales, a todos los problemas de la filosofía: La "genial" arbitrariedad de la intuición se convierte en el método general de la filosofía. Si Nietzsche no hace ningún esfuerzo para ocultar ese carácter arbitrario, más tarde se recurrirá a cuanto sea posible para darle una apariencia de objetividad. Ese enmascaramiento alcanza su forma más refinada allí donde la fenomenología puramente especulativa se convierte en la llamada contemplación de la realidad, es decir en la ontología existencialista. La solución no es sin embargo más que una pseudo-solución, puesto que a pesar de todos los nuevos métodos, de todos los mitos, brillantes o sombríos y "profundos", los grandes problemas de la filosofía siguen careciendo de respuesta y hasta se puede decir que, en relación al período clásico, la filosofía moderna representa en muchos aspectos un retroceso considerable.

Entre los grandes problemas que la filosofía moderna se muestra decididamente incapaz de resolver, citemos en primer lugar el de las relaciones entre el pensamiento y la realidad, cuestión inseparable de la que presenta la estructura misma de la lógica. El triunfo del irracionalismo representa igualmente un retroceso, puesto que para el irracionalismo la contradicción entre la reflexión lógica no-dialéctica y la realidad se presenta como una contradicción absoluta e insuperable. El irracionalismo significa entonces por una parte la justificación filosófica de los mitos arbitrarios y, por la otra, el sumergimiento de la filosofía especulativa en la lógica normal. La reivindicación de la superioridad de la intuición es precisamente la que encierra a la filosofía en la prisión de esa lógica formal, de la que ya la filosofía clásica había conseguido escapar.

El problema de la libertad y del determinismo es del mismo orden. A pesar de que la filosofía clásica, y en primer lugar Hegel, habían logrado aclarar en gran medida las relaciones que unen estos dos términos, hoy en días nos encontramos frente a una noción abstracta, hipostasiada y absurda, de la libertad, opuesta a un fatalismo rígido y mecánico. Nietzsche, Spengler y últimamente Sartre ilustran perfectamente nuestra tesis. La "concepción del mundo" fascista sólo es la caricatura de este dualismo abstracto y rígido, convertido en absurdo.

En efecto: el fascismo representa la caricatura de la crisis de la filosofía burguesa moderna. Sólo que esta caricatura ha sido al mismo tiempo una sangrienta realidad que duró demasiado tiempo. Y tal vez sea uno de los síntomas más importantes de la crisis de la filosofía burguesa el haber originado la pretendida ideología del fascismo, cuyo único aporte consiste en una vulgarización demagógica de la filosofía imperialista burguesa, tal como se la encuentra originariamente en Nietzsche. Es también por la misma razón que únicamente el materialismo dialéctico desplegó, sobre el plano ideológico, una activa resistencia contra el fascismo. Es verdad que el humanismo antifascista elevó varias veces su protesta contra ciertos hechos del fascismo y aun contra la bárbara existencia del fascismo mismo, sin lograr sin embargo oponer a los mitos arbitrarios y a la pretendida ideología del fascismo una ideología progresista y eficaz, que fuese verdaderamente digna de ese nombre.

La única diferencia que existe entre el existencialismo francés y el prefascista Heidegger en el plano social, es la siguiente: el existencialismo eleva su protesta abstracta no contra la totalidad de la crisis sino contra el fascismo en particular. Pero su protesta sigue siendo, a pesar de ello, totalmente abstracta, y éste no es un hecho debido al azar. La mayor parte de los pensadores antifascistas, en efecto, parten ideológica y metodológicamente del mismo plano que sus adversarios. Salvar a Nietzsche o a Schopenhauer, convertirlos en pensadores humanistas, era una operación condenada al fracaso frente al fascismo, el cual tenía la ventaja de ser, a pesar de toda su vulgaridad, el verdadero continuador espiritual de esos filósofos.

La crisis de la filosofía burguesa continúa aún. La crisis se denuncia en el hecho de que la liberación, que señala el final del terror intelectual al fascismo, no haya producido un cambio importante en la filosofía burguesa. La filosofía burguesa, contrariamente a lo que sucede con la vanguardia de la literatura, se encuentra exactamente en el punto en el que se hallaba cuando se produjo el advenimiento del fascismo. Desde este punto de vista el existencialismo es también una de las manifestaciones de la crisis. Sólo el materialismo dialéctico es el que anima con vida real los problemas del nuevo mundo y los integra orgánicamente en su ideología. Nadie podrá prever, por el momento; cuanto puede durar aún la sociedad capitalista y en qué momento le ha de suceder el socialismo. Pero nada indica que la burguesía sea todavía capaz, hoy en día, de crear una ideología autónoma, universal y progresista.

CONCIENCIA DE CLASE

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

Carlos Marx, *La sagrada familia*.

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

I

En su célebre exposición del materialismo histórico,¹ Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intención conciente, sin finalidad deseada», la comprensión de la historia exige llegar más lejos. Por una parte, porque «las numerosas voluntades individuales que obran en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes de los buscados, e incluso, a menudo, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, *sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto*. Por otra parte, habría que saber cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles, cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se trasforman en tales móviles». Más adelante Engels precisa el problema: son esas fuerzas motrices lo que hay que definir a saber, las fuerzas

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

que «ponen en movimiento a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y esto... *para una acción duradera y que conduce a una gran transformación histórica*». La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que los hombres tienen de ellas

En el nivel más primitivo del conocimiento, esa independencia se expresa ante todo en el hecho de que los hombres ven en esas fuerzas una especie de naturaleza, y consideran a esas fuerzas y a las leyes que las rigen como si fuesen leyes, naturales «eternas». La reflexión acerca de las formas de la vida humana, -dice Marx refiriéndose al pensamiento burgués-, y, por tanto, también el análisis científico de ellas, toman en general un camino opuesto al de la evolución real. Esa reflexión comienza *a posteriori*, y por tanto comienza por los resultados acabados del proceso de evolución. Las formas... *poseen ya la estabilidad de las formas naturales de la vida social, antes de que los hombres busquen a explicar, no el carácter histórico de esas formas, que les parecen más bien inmutables, sino su contenido.*² A ese dogmatismo, cuyas principales expresiones han sido, por una parte, la teoría del estado de la filosofía clásica alemana, y por la otra la economía de Smith y de Ricardo, opone Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia. Este criticismo es, en muchos aspectos, una crítica histórica. Esta crítica disuelve ante todo, en las configuraciones sociales, el carácter inmutable, natural, excluido, del devenir; revela que esas configuraciones tienen un origen histórico, que, por consiguiente, desde todos los puntos de vista, están sometidas al devenir histórico y predestinadas también a la declinación histórica. La historia, por tanto, no se desarrolla únicamente en el interior del dominio de validez de esas formas (lo cual implicaría que la historia es solamente el cambio de los contenidos, de los hombres, de las situaciones, etc., siguiendo principios sociales eternamente válidos); esas formas no son tampoco la finalidad de toda la historia, cuya realización suprimiría toda la historia, habiendo ésta cumplido su misión. Por el contrario, la historia es más bien *la historia de esas formas*, de su transformación en cuánto formas de reunión de los hombres en sociedad, formas que, partiendo de las relaciones económicas objetivas, dominan todas las relaciones de los hombres entre sí (y por tanto, también las relaciones de los hombres consigo mismos, con la naturaleza, etc.).

El pensamiento burgués debe chocar aquí, sin embargo, con una barrera infranqueable, puesto que su punto de partida y su objeto son siempre, aun inconscientemente, la apología del orden de cosas existente o, por lo menos la demostración de su inmutabilidad.³ «Así, ha habido historia, pero ya no la

² *El Capital* I, p. 42.

³ Esto es cierto para el «pesimismo» que eterniza el estado actual, representándolo como un límite infranqueable de la evolución humana, tanto como para el «optimismo». Desde este punto de vista (y a decir verdad, desde este punto de vista solamente) Hegel y Schopenhauer se sitúan en el mismo plano.

hay», -dice Marx⁴ hablando de la economía burguesa-; y esta afirmación es válida para todas las tentativas del pensamiento burgués para dominar el proceso histórico por el pensamiento. (Aquí se encuentra también uno de los límites, señalado muy a menudo, de la filosofía hegeliana como tarea, pero como tarea insoluble.) Porque, o bien debe suprimir completamente el proceso histórico y ver, en las formas de organización actuales, leyes eternas de la naturaleza que por razones «misteriosas» o de un modo precisamente incompatible con los principios de la ciencia racional en busca de leyes en el pasado sólo se han realizado imperfectamente o no se han realizado en absoluto (sociología burguesa); o bien debe eliminar del proceso de la historia todo lo que tiene algún sentido, todo lo que persigue un fin; debe atenerse a la pura «individualidad» de las épocas históricas y de sus agentes humanos o sociales; la ciencia histórica debe pretender, como dice Ranke, que todas las épocas históricas «están igualmente cercanas a Dios», o sea, han alcanzado el mismo grado de perfección, y que una vez más, y por razones opuestas, no hay evolución histórica. En el primer caso desaparece toda posibilidad de comprender el *origen* de las configuraciones sociales.⁵ Los objetos de la historia aparecen como objetos de leyes naturales inmutables, eternas. La historia se congela en un *formalismo* incapaz de explicar las configuraciones histórico sociales en su verdadera esencia como relaciones interhumanas; estas configuraciones son rechazadas muy lejos de la fuente más auténtica de comprensión de la historia que son las relaciones interhumanas, son separadas de ella por una distancia infranqueable. No se ha comprendido bien, dice Marx, «que estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres tanto como la tela, el lino, etc.»⁶ En el segundo caso, la historia se torna, en último análisis, el reino irracional de potencias ciegas que encarnan todo lo más en «los espíritus de los pueblos» o en los «grandes hombres», y que, por tanto sólo pueden ser descritas pragmáticamente y no pueden concebirse racionalmente. Solamente se pueden someter, como una especie de obra de arte, a una organización estética. O bien hay que considerarlas, como ocurre en la filosofía de la historia de los kantianos, como el material, en sí mismo desprovisto de sentido, de la realización de principios intemporales, suprahistóricos y éticos.

Marx resuelve este dilema demostrando que en realidad no existe. El dilema revela simplemente que el antagonismo propio del orden de producción capitalista se refleja en estas concepciones opuestas y exclusivas acerca de un mismo objeto. Porque en la búsqueda de leyes «sociológicas» de la historia, en la consideración formalista y racional de la historia, se expresa precisamente el abandono de los hombres a las fuerzas productivas en la sociedad burguesa.

«El movimiento de la sociedad, que es su propio movimiento, -dice Marx-, toma para ellos la forma de un movimiento de las cosas, a cuyo control

⁴ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 143.

⁵ *Ibid.*, pp. 121-126.

⁶ *Ibid.* pp. 127.

ellos se someten en lugar de controlarlas.»⁷

A esta concepción, que ha encontrado su expresión más clara y consecuente en las leyes puramente naturales y racionales de la economía clásica, opone Marx la crítica histórica de la economía política, la disolución de todas las objetividades cosificadas de la vida económica y social en *relaciones interhumanas*. El capital (y asimismo toda forma objetivada de la economía política) «no es, para Marx, una cosa, sino una relación social entre personas, mediatizada por cosas.»⁸ Sin embargo, reduciendo ese carácter-de-cosa (*cosidad*) de las configuraciones sociales, enemigo del hombre, a relaciones de hombre a hombre, es abolida al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio de explicación irracional e individualista, o sea, el otro aspecto del dilema. Porque, aboliendo ese carácter-de-cosa (*cosidad*) ajeno al hombre, que revisten las configuraciones sociales y su movimiento histórico, no se hace otra cosa que reducirlo, como a su fundamento, a *la relación de hombre a hombre*, sin por ello abolir en absoluto su conformidad a leyes y su objetividad, independientes de la voluntad humana y, en particular, de la voluntad y del pensamiento de los hombres individuales. Esta objetividad es simplemente la objetivación de sí de la sociedad humana en una etapa determinada de su evolución, y esta conformidad a leyes sólo es válida en un cuadro del medio histórico que ella produce y que ella determina.

Parece que suprimiendo este dilema se hubiera quitado a la conciencia todo papel decisivo en el proceso histórico. Es cierto que los reflejos concientes de las diversas etapas del desarrollo económico siguen siendo un hecho histórico de gran importancia; es cierto que el materialismo dialéctico, que se ha formado así, no disputa en lo más mínimo que los hombres realicen por sí mismos y ejecuten concientemente sus actos históricos. Pero se trata de una *falsa conciencia*, como lo subraya Engels en una carta a Mehring.⁹ Sin embargo, tampoco aquí nos permite el método dialéctico atenemos a una simple constatación de la «falsedad» de esa conciencia, a la oposición rígida entre lo *verdadero* y lo *falso*. Más bien exige que esa «falsa conciencia» sea estudiada concretamente como momento de la totalidad histórica a que pertenece, como etapa del proceso histórico donde representa su papel

La ciencia histórica burguesa se orienta también, es cierto, a los estudios concretos; incluso reprocha al materialismo histórico por violar la unidad concreta de los acontecimientos históricos. Su error consiste en que cree encontrar lo concreto en cuestión en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su conciencia dada empíricamente (es decir, dada por la psicología individual o por la psicología de

⁷ *El Capital*. I, p. 41. Subrayado del autor. Ver también Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

⁸ *El Capital*. I, p. 731. Ver también *Trabajo asalariado y capital*. Acerca de las máquinas, *Miseria de la filosofía*, cap. II, § 2. *Acerca del dinero*, *Ibid.*, cap. I, § 3 A.

⁹ *Dokumente des Sozialismus*, II, p. 76.

las masas). Pero, precisamente cuando esa ciencia cree haber encontrado la máxima concreción es cuando está más lejos de ella: *la sociedad como totalidad concreta*, la organización de la producción a un nivel determinado del desarrollo social y la división en clases que esa organización produce en la sociedad. Dejando de lado todo esto, ella considera como concreto algo completamente abstracto. «Estas relaciones, -dice Marx-, no son relaciones de individuo a individuo, sino relaciones entre obrero y capitalista, entre campesino y propietario de la tierra, etc. Borren estas relaciones, y habrán aniquilado toda la sociedad, y el *Prometeo* de ustedes no será más que un fantasma sin brazos ni piernas.»¹⁰ Estudio concreto significa entonces: relación con la sociedad como *totalidad*. Porque solamente en esta relación aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento. Aparece como algo que, *subjetivamente*, se justifica, se comprende y debe comprenderse partiendo de la situación social e histórica, y por tanto como algo «justo», y, al mismo tiempo, aparece como algo que, *objetivamente*, es pasajero en relación con la esencia del desarrollo social, algo que no se conoce ni se expresa adecuadamente: es decir como «falsa conciencia». Por otra parte, esa misma conciencia aparece en esa misma relación como si fallara *subjetivamente* en los fines que se propone y al mismo tiempo procurara y alcanzara fines *objetivos* del desarrollo social, desconocidos y no deseados por ella. Esta determinación, doblemente dialéctica, de la «falsa conciencia» permite no tratarla más limitándose a describir lo que los hombres han pensado, sentido y querido *efectivamente* bajo condiciones históricas determinadas, en situaciones de clase determinadas, etc. Eso no es más que el *material*, en verdad muy importante, de los estudios históricos propiamente dichos. Estableciendo la relación con la totalidad concreta, de donde salen las determinaciones dialécticas, se pasa de la simple descripción y se llega a la categoría de la posibilidad objetiva. Relacionando la conciencia con la totalidad de la sociedad, se descubren los pensamientos y los sentimientos que los hombres *hubieran tenido*, en una situación vital determinada, *si hubiesen sido capaces de captar perfectamente* esa situación y los intereses que de ella emanaban, tanto en lo referente a la acción inmediata como en lo referente a la estructura, conforme a esos intereses, de toda la sociedad; se descubren, pues, los pensamientos, los sentimientos, etc., que son conformes a su situación objetiva. En ninguna sociedad es ilimitado el número de tales situaciones. Incluso si su tipología se elabora merced a investigaciones de detalle profundas, se llega a algunos tipos fundamentales claramente distintos unos de otros y cuyo carácter esencial es determinado por la tipología de la posición de los hombres en el proceso de producción. Ahora bien, la reacción racional adecuada que, de este modo, debe ser *adjudicada* a una situación típica determinada en el proceso de producción, es la conciencia de clase.¹¹

¹⁰ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 115.

¹¹ Desgraciadamente, es imposible extenderse más aquí sobre ciertas formas que han tomado estas ideas en el marxismo, por ejemplo, sobre la categoría tan importante de la

Esta conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que piensan, sienten, etc., los individuos que forman la clase, tomados uno a uno. Y sin embargo, la acción históricamente decisiva de la clase como totalidad es determinada, en último análisis, por esa conciencia y no por el pensamiento, etc., del individuo; esa acción sólo puede ser conocida partiendo de esa conciencia.

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

Sólo tales constataciones hacen posible la utilización metodológica de la categoría de posibilidad objetiva. Porque hay que preguntarse, ante todo, en qué medida la totalidad de la economía de una sociedad puede, *como quiera que sea*, ser percibida desde el interior de una sociedad determinada, partiendo de una posición determinada en el proceso de producción. Porque, al igual que debemos elevarnos por encima de las limitaciones de hecho que imponen a los individuos, tomados uno por uno, la estrechez y los prejuicios ligados a su situación vital, también debemos evitar pasar el límite que les imponen la estructura económica de la sociedad de su época y su posición en ella.¹² La conciencia de clase es, pues, al mismo tiempo, considerada abstracta y formalmente una *inconciencia*, determinada conforme a la clase, de su propia situación económica histórica y social.¹³ Esta situación está dada como una relación estructural determinada, como una relación de forma determinada, que parece dominar todos los objetos de la vida. Por tanto, la «falsedad», la «ilusión», contenidas en tal situación de hecho, no son algo arbitrario, sino, por el contrario, la expresión mental de la estructura económica objetiva. Así por ejemplo, «el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma la apariencia de precio o valor del trabajo mismo» y «se crea la ilusión de que la totalidad es

personificación económica, o indicar la relación del materialismo histórico con tendencias parecidas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).

¹² A partir de este punto es desde donde podemos adquirir una comprensión históricamente correcta de los grandes utopistas, como, por ejemplo, Platón o Tomás Moro. Ver también en *El capital*. I, pp. 26-27 acerca de Aristóteles.

¹³ «Lo que no sabe, lo dice a pesar de todo», escribe Marx acerca de Franklin. *El capital*. I, p. 17. Ver también en otros pasajes: «No lo saben, pero lo hacen», *Ibid.*, I, p. 40, etc.

trabajo pagado... A la inversa, en la esclavitud, incluso la parte del trabajo que es pagada parece que no lo es».¹⁴ Ahora bien es tarea de un análisis histórico muy meticuloso el mostrar claramente, merced a la categoría de la posibilidad objetiva, en qué situación efectiva se hace posible desenmascarar realmente la ilusión, penetrar hasta la conexión real con la totalidad. Porque, en el caso de que la sociedad actual no pueda, como quiera que sea, ser percibida en su totalidad partiendo de una situación de clase determinada, en el caso de que incluso la reflexión consecuente, que llega hasta el fin y tiene por objeto los intereses de la clase, reflexión que se puede adjudicar a una clase, no concierna a la totalidad de la sociedad, semejante clase no puede representar sino un papel subalterno y no puede jamás intervenir en la marcha de la historia como factor de conservación o de progreso. Semejantes clases están, en general, predestinadas a la pasividad, a una oscilación inconsecuente entre las clases dominantes y las clases portadoras de revoluciones, y sus explosiones eventuales revisten necesariamente un carácter elemental, vacío y sin finalidad, y están condenadas, aun en caso de victoria accidental, a la derrota final.

La vocación de una clase a la dominación significa que es posible, partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia de clase, organizar el conjunto de la sociedad conforme a esos intereses. Y la cuestión que decide, en último análisis, toda lucha de clase, es ésta; ¿qué clase dispone, en el momento necesario, de esa capacidad y de esa conciencia de clase. Esto no puede eliminar el papel de la violencia en la historia, ni garantizar una victoria automática de los intereses de clase llamados a la dominación y que, entonces, son portadores de los intereses del desarrollo social. Por el contrario: en primer lugar, las condiciones mismas para que los intereses de una clase puedan afirmarse, son creadas muy a menudo por medio de la violencia más brutal (por ejemplo, la acumulación originaria del capital); en segundo lugar, es precisamente cuando está en discusión la violencia, en las situaciones en que las clases se enfrentan en la lucha por la existencia, es cuando los problemas de la conciencia de clase constituyen los momentos finalmente decisivos. Cuando el importante marxista húngaro Erwin Szabó se manifiesta contra la concepción que tenía Engels de la gran guerra de los campesinos como un movimiento reaccionario en su esencia, y opone a esa concepción el argumento de que la revuelta campesina fue aplastada sólo por la fuerza bruta, y que su derrota no se basó en su naturaleza económica y social, en la conciencia de clase de los campesinos, él no ve que la razón final de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos, que la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes, debe buscarse precisamente en estos problemas de conciencia de clase, de lo cual pueda convencerse fácilmente cualquiera que realice el estudio más superficial de la guerra de los campesinos.

¹⁴ *Salarios, precios y ganancias.*

Ni siquiera las clases capaces de dominación deben ponerse todas en el mismo plano en lo que respecta a la estructura interna de su conciencia de clase. Lo que importa aquí es la medida en que son capaces de hacerse conscientes de las acciones que deben ejecutar y que ejecutan efectivamente para conquistar y organizar su posición dominante. Por tanto, lo que importa es la cuestión siguiente: ¿hasta qué punto la clase en cuestión realiza «concientemente», hasta qué punto «inconscientemente», hasta qué punto con una conciencia «justa», hasta qué punto con una «conciencia falsa» las tareas que le son impuestas por la historia? No se trata de distinciones puramente académicas. Porque, con total independencia de los problemas de la cultura, en la que las disonancias que resultan de estas cuestiones tienen una importancia decisiva, el destino de una clase depende de su capacidad, en todas sus decisiones prácticas, para ver claramente y resolver los problemas que le impone la evolución histórica. Se ve de nuevo con toda claridad que en la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos, ya fuesen los más evolucionados, ni tampoco del conocimiento científico. Está totalmente claro hoy día el hecho de que la economía basada en la esclavitud tenía que causar, por sus propios límites, la ruina de la sociedad antigua. Pero igualmente claro está el hecho de que en la antigüedad, ni la clase dominante, ni las clases que se alzaban contra ella, de manera revolucionaria o de manera reformista, podían en modo alguno llegar a la concepción de que la declinación de aquella sociedad era inevitable y sin esperanza de salvación, desde que estos problemas surgieron prácticamente. Esta situación se manifiesta con una evidencia aún mayor en la burguesía de hoy, que, en su origen, entró en lucha contra la sociedad absolutista y feudal con conocimiento de las interdependencias económicas, pero tenía necesariamente que ser totalmente incapaz de llevar hasta el fin aquella ciencia que era la suya en el origen, aquella ciencia de clase que era enteramente propia de ella; ella tenía necesariamente que fracasar, teóricamente también, ante la teoría de las crisis. Y, en este caso, no le sirve absolutamente de nada que la solución teórica esté científicamente a su alcance. Porque, aceptar, aun teóricamente, esta solución, equivaldría a *no considerar más* los fenómenos de la sociedad *desde el punto de vista de clase de la burguesía*. Y ninguna clase es capaz de eso, a menos que renunciase voluntariamente a su dominación. La barrera que hace que la conciencia de clase de la burguesía sea una conciencia «falsa» es, pues, objetiva; es la situación de la clase misma. Es la consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad y no algo arbitrario, subjetivo o psicológico. Porque la conciencia de clase de la burguesía, incluso si puede reflejar del modo más claro posible todos los problemas de la organización de esa dominación, de la revolución capitalista y de su penetración en el conjunto de la producción, tiene que oscurecerse necesariamente desde el instante en que surgen problemas cuya solución lleva más allá del capitalismo, incluso en el interior de la experiencia de la burguesía. El descubrimiento por ésta de las «leyes naturales» de la economía, que representa una conciencia clara en comparación con el medioevo feudal o aun con el periodo de transición del

mercantilismo, se torna, de modo inmanente y dialéctico, en una «ley natural que reposa en la ausencia de conciencia de aquellos que participan en ella».¹⁵

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

II

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

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

Esta situación de hecho tiene su fundamento en la diferencia profunda entre la organización económica del capitalismo y la de las sociedades precapitalistas.

¹⁵ Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política*.

La diferencia notable que más nos interesa aquí, es que toda sociedad precapitalista forma una unidad incomparablemente menos *coherente*, desde el punto de vista económico, que la sociedad capitalista; que la autonomía de las partes es en ella mucho más grande, siendo su interdependencia económica mucho más limitada y menos desarrollada que en el capitalismo. Cuanto más débil es el papel de la circulación de mercancías en la vida de la sociedad en su conjunto, más vive cada una de sus partes prácticamente en autarquía económica (comunidades locales), o bien no representa ningún papel en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción en general (como ocurría con importantes fracciones de ciudadanos en las ciudades griegas y en Roma), y menos fundamento real en la vida real de la sociedad tienen la forma unitaria y la cohesión organizativa de la sociedad y del estado. Una parte de la sociedad lleva una existencia «natural», prácticamente independiente del destino del estado.

«El organismo productivo simple de estas colectividades autárquicas que se reproducen constantemente bajo la misma forma y que, si por azar son destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, ofrece la clave del misterio de la *inmutabilidad* de las sociedades asiáticas, inmutabilidad que contrasta de manera tan contundente con la disolución y la renovación constantes de los estados asiáticos y con los incesantes cambios de dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad no es alterada por las tempestades que agitan el cielo de la política»¹⁶

Otra parte de la sociedad lleva, por su lado, una vida económica enteramente parasitaria. El estado, el aparato del poder estatal, no son para ella, como para las clases dominantes en la sociedad capitalista, un medio de imponer, si es preciso por la violencia, los principios de su dominación económica, o de conseguir por la violencia las condiciones de su dominación económica (como ocurre con la colonización moderna); no es, pues, una *mediación* de la dominación económica de la sociedad, sino que es inmediatamente esa dominación misma. Y este no es solamente el caso cuando se trata pura y simplemente de apoderarse de tierras, de esclavos, etc., sino también en las relaciones «económicas» denominadas pacíficas. Así dice Marx, hablando de la renta del trabajo:

«En estas condiciones, la plusvalía para los propietarios nominales de la tierra, sólo se puede obtener por una coerción *extraeconómica*. En Asia, *la renta y los impuestos no son más que una cosa*, o más bien, no existen impuestos distintos de esta forma de renta de la tierra.»¹⁷

E incluso la forma que reviste la circulación de mercancías en las sociedades precapitalistas no le permite ejercer una influencia decisiva en la estructura

¹⁶ *El Capital*, I, p. 323.

¹⁷ *El Capital*, III, 2, p. 324. Subrayado del autor.

fundamental de la sociedad; queda en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción, en particular sus relaciones con el trabajo. Dice Marx:

«El comerciante podía comprar cualquier mercancía, salvo el trabajo como mercancía. Sólo se le toleraba como proveedor de productos artesanales»,¹⁸

A pesar de todo, semejante sociedad forma también una unidad económica. Sólo hay que preguntarse si esa unidad es tal que la relación de los diversos grupos particulares que componen la sociedad con la totalidad de la sociedad pueda tomar, en la conciencia que pueda serle adjudicada, una forma económica. Marx hace resaltar, por una parte, que la lucha de clases en la antigüedad se ha desarrollado «principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores».¹⁹ Pero añade con toda razón:

«Sin embargo, la forma monetaria —y la relación entre acreedor y deudor posee la forma de una relación monetaria— no hace sino reflejar el antagonismo entre condiciones de vida económicas mucho más profundas».

Este reflejo se ha revelado como simple reflejo para el materialismo histórico. Las clases de esa sociedad ¿tenían acaso, como quiera que fuese, la posibilidad objetiva de elevarse a la conciencia del fundamento económico de sus luchas, de la problemática económica de la sociedad que ellas padecían? Esas luchas y esos problemas no tenían que tomar necesariamente para ellas —conforme a las condiciones de vida en que estaban— formas ora «naturales» y religiosas²⁰, ora estatales y jurídicas? La división de la sociedad en Estados, en castas, etc. significa justamente que la fijación, tanto conceptual, como organizativa de esas posiciones «naturales» continúa siendo económicamente inconsciente, que el carácter puramente tradicional de su simple crecimiento debe verterse inmediatamente en moldes jurídicos.²¹ Porque, al carácter, más suelto, de la cohesión económica en la sociedad, corresponde una función, diferente que en el capitalismo, tanto objetiva como subjetivamente, de las formas jurídicas y estatales constituidas aquí por las estratificaciones en estados, los privilegios, etc. En la sociedad capitalista, estas formas son simplemente una fijación de interconexiones cuyo funcionamiento es puramente económico, hasta el punto que las formas jurídicas pueden a menudo —como Karner lo ha demostrado

¹⁸ *El Capital*, I, p. 324. Según esto debe explicarse, el papel políticamente reaccionario que ha representado el capital comercial en los comienzos del capitalismo, por oposición al capital industrial. Ver *El Capital*, III, I, p. 311.

¹⁹ *El Capital*, I, p. 99.

²⁰ Marx y Engels subrayan repetidas veces el carácter «natural» de estas formas de seriedad. *El Capital*, I, p. 304, p. 316, etc. Todo el movimiento del pensamiento, en *El origen de la familia...* de Engels, está construido sobre esta idea. No puedo extenderme acerca de las divergencias, incluso entre marxistas, sobre esta cuestión; sólo quiero recalcar que, también aquí, considero el punto de vista de Marx y Engels más justo que el de sus «correctores».

²¹ Ver *El capital*, I, p. 304

pertinentemente—²²abarcar estructuras económicas modificadas, sin variar su forma o su contenido. En cambio, en las sociedades precapitalistas, las formas jurídicas tienen que intervenir necesariamente de manera constitutiva en las conexiones económicas. No hay aquí categorías puramente económicas —y las categorías económicas son, según Marx, «formas de existencia, de determinación de la existencia»— que aparezcan en formas jurídicas, que sean vertidas en otras formas jurídicas. Pero las categorías económicas y jurídicas son efectivamente, *por su contenido, inseparables y entrelazadas entre sí* (basta pensar en los ejemplos mencionados más arriba, de la renta de la tierra y el impuesto, de la esclavitud, etc.) La economía, no ha alcanzado, tampoco objetivamente, hablando en términos hegelianos, el nivel del ser-para-sí, y por eso mismo en el interior de tal sociedad no hay posición posible a partir de la cual pudiera "hacerse" conciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

Es cierto que ello no suprime en modo alguno el fundamento económico objetivo de todas las formas de sociedad. Al contrario, la historia de las estratificaciones en estados muestra con toda claridad que éstas, después de haber llevado originariamente una existencia económica «natural» en formas sólidas, se han descompuesto poco a poco en el curso de la evolución económica que se desarrollaba subterráneamente, «inconscientemente», o sea, que han dejado de constituir una verdadera unidad. Su contenido económico ha desgarrado su unidad jurídica formal. (El análisis hecho por Engels de las relaciones de clases en el tiempo de la reforma, así como el hecho por Cunow de las de la revolución francesa, confirman suficientemente este hecho.) Sin embargo, a pesar de ese contraste entre forma jurídica y contenido económico, la forma jurídica (creadora de privilegios) conserva una importancia muy grande, a menudo decisiva para la conciencia de esos estados en vías de descomposición. Porque la forma de la división en estados disimula la interdependencia entre la existencia económica del estado —existencia real, aunque «inconsciente»— y la totalidad económica de la sociedad. Esa forma sitúa la conciencia, ya sea el nivel de la pura inmediatez de sus privilegios (caballeros de la época de la reforma), ya sea al nivel de la particularidad —tan puramente inmediata— de la parte de la sociedad a la cual se refieren los privilegios (corporaciones). El estado puede haberse desintegrado ya completamente en lo económico, sus miembros pueden *pertenecer ya a clases económicamente diferentes*, sin embargo el estado conserva ese nexo ideológico (objetivamente irreal). Porque la relación con la totalidad que la «conciencia de estado» establece, se refiere a otra totalidad que no es la unidad económica real y viviente: se refiere a la fijación pasada de la sociedad que, en su tiempo, ha constituido los privilegios de los estados. La conciencia de estado, como factor histórico real, encubre la conciencia de clase, impide qué esta última pueda siquiera manifestarse. Un fenómeno semejante puede observarse también, en la sociedad capitalista, en todos los grupos

²² *Die soziale Funktion der RechtsInstitute*, MarxStudien, Bd. I.

«privilegiados» cuya situación de clase no tiene fundamento económico inmediato. La facultad de adaptación de semejante capa a la evolución económica real crece con su capacidad de «capitalizarse», de transformar sus «privilegios» en relaciones de dominación económicas y capitalistas (por ejemplo, los grandes propietarios de tierras).

La relación entre la conciencia de clase y la historia es por consiguiente muy diferente en los tiempos precapitalistas y en la época capitalista. Porque, en los tiempos precapitalistas, las clases no podían ser desprendidas de la realidad histórica inmediata, sino por intermedio de la *interpretación de la historia dada* por el materialismo histórico, mientras, que ahora las clases son esa *realidad* inmediata, *histórica* de por sí. Por eso no es en modo alguno un azar —como lo hizo resaltar Engels— el hecho de que ese conocimiento sólo se haya hecho posible en la época capitalista. Y no solamente, como piensa Engels, a causa de la simplicidad mayor de esa estructura en contraste con las «conexiones complicadas y ocultas» de los tiempos pasados, sino, ante todo, porque el interés económico de clase, como motor de la historia, sólo apareció en toda su pureza con el capitalismo. Las verdaderas «fuerzas motrices» que «están detrás de los móviles de los hombres que actúan en la historia» no podían, por consiguiente, llegar a la conciencia (ni siquiera como conciencia simplemente adjudicada) en los tiempos precapitalistas. Esas fuerzas han permanecido, en verdad, ocultas tras los móviles como potencias ciegas de la evolución histórica. Los momentos ideológicos no solamente «encubren» los intereses económicos, no son solamente banderas y lemas de combate, también forman parte integrante y son elementos de la lucha real. Es cierto que sí buscamos el *sentido sociológico* de estas luchas por medio del materialismo histórico, esos intereses pueden ser descubiertos, sin duda alguna como *momentos de explicación* finalmente decisivos. Pero la diferencia infranqueable con el capitalismo consiste en que, en la época capitalista, los momentos económicos ya no están ocultos «tras» la conciencia sino que están presentes en la conciencia misma sólo que inconscientes o reprimidos, etc.). Con el capitalismo, con la desaparición de la estructura de estados, y con la constitución de una sociedad con articulaciones *puramente económicas*, la conciencia de clase ha llegado al estado en que puede hacerse conciente. Ahora la lucha social se refleja en una lucha ideológica por la conciencia, por el descubrimiento o la disimulación del carácter de clase de la sociedad. Pero la posibilidad de esta lucha anuncia ya las contradicciones dialécticas, la disolución interna de la pura sociedad de clases. «Cuando la filosofía, -dice Hegel-, pinta en gris sobre gris, es porque una forma de la vida ha envejecido y no se puede rejuvenecer con gris sobre gris; simplemente ella se deja reconocer; la lechuza de Minerva no levanta el vuelo hasta que cae la noche.»

III

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

Esta cuestión de la conciencia puede aparecer en las maneras de señalar el objetivo y de actuar, como por ejemplo en la pequeña burguesía que, viviendo, al menos parcialmente, en la gran ciudad capitalista, sometida directamente a las influencias del capitalismo en todas las manifestaciones exteriores de la vida, no puede en modo alguno dejar de lado el *hecho* de la lucha de clases entre burguesía y proletariado. Pero la pequeña burguesía, como «clase de transición donde los intereses de las dos clases se difuminan simultáneamente», ha de sentirse «por encima de la oposición entre las clases en general».²³ En consecuencia, ella buscará los medios «no de suprimir los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino de atenuar su oposición y trasformarla en armonía».²⁴ En su acción, ella pasará al margen de todas las decisiones cruciales de la sociedad y tendrá necesariamente que luchar alternativamente, y siempre inconscientemente, por una u otra de las direcciones de la lucha de clases. Sus propios objetivos, que existen exclusivamente en su conciencia, toman necesariamente formas cada vez más huecas, cada vez más alejadas de la acción social, formas puramente «ideológicas». La pequeña burguesía sólo puede jugar un papel histórico activo mientras los objetivos que ella se señala coincidan con los intereses económicos de clase reales del capitalismo, como en el momento de la abolición de los estados durante la revolución burguesa. Una vez cumplida esta misión, sus manifestaciones, que en su mayoría siguen siendo las mismas adquieren una existencia cada vez más al margen de la evolución real, cada vez más caricaturesca (el jacobinismo de *la Montaña* en 1848-1851). Pero esta ausencia de nexos con la sociedad como totalidad puede ejercer un efecto retroactivo sobre la estructura interna, sobre la capacidad de organización de la

²³ Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*

²⁴ *Ibid.*

clase. Esto se manifiesta con la mayor claridad en la evolución de los campesinos. Dice Marx:

«Los campesinos parcelarios, forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones entre ellos... Cada familia campesina... obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase».²⁵

Por eso son necesarios los trastornos exteriores, como la guerra, la revolución en la ciudad, etc., para que el movimiento de estas masas pueda unificarse, y aun entonces ellas son incapaces de organizar por sí mismas ese movimiento con consignas propias e imprimirle una dirección positiva conforme a sus propios intereses. Que estos movimientos tomen un sentido progresista (revolución francesa de 1789, revolución rusa de 1917) o reaccionario (imperio napoleónico) dependerá de la situación de las otras clases en lucha y del nivel de conciencia de los partidos que las dirigen. Por eso la «conciencia de clase» de los campesinos reviste una forma *ideológica* con contenido más cambiante que la de las otras clases; en efecto, siempre es una forma prestada. Por eso los partidos que se apoyan parcial o enteramente en esa «conciencia de clase» jamás pueden tener una actitud firme y segura (los socialistas revolucionarios rusos en 1917-1918). Así se hace posible que luchas campesinas sean llevadas bajo banderas ideológicas opuestas. Es muy característico, por ejemplo, tanto para el anarquismo como teoría como para la «conciencia de clase» de los campesinos, que algunos de los levantamientos contrarrevolucionarios de los campesinos ricos y medios en Rusia hayan encontrado un nexo ideológico con esa concepción de la sociedad que ellos tomaban por fin. Además, no se puede hablar propiamente de conciencia de clase respecto a esas clases (si es que se puede llamarlas clases siquiera, en sentido rigurosamente marxista): la plena conciencia de su situación les revelaría la ausencia de perspectivas de sus tentativas particularistas frente a la necesidad de la evolución. Conciencia e intereses se encuentran, por tanto, en una relación recíproca de *oposición contradictoria*. Y como la conciencia de clase ha sido definida como un problema de adjudicación referente a los intereses de clase, ello hace también comprensible filosóficamente la imposibilidad de su evolución en la realidad histórica inmediata.

²⁵ Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*

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

La diferencia entre estas dos oposiciones puede expresarse brevemente de este modo: mientras que para las otras clases, su situación en el proceso de producción y los intereses que de ahí se derivan impiden necesariamente el nacimiento de toda *conciencia de clase*, para la burguesía estos momentos impulsan al desarrollo de la conciencia de clase, sólo que ella se siente —por principio y por su propia esencia— bajo el peso de la maldición trágica que la condena, una vez llegada a la cúspide de su desenvolvimiento, a entrar en contradicción insoluble consigo misma y, por tanto, a suprimirse a sí misma. Esta situación trágica de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que, cuando todavía no ha abatido a su predecesor, el feudalismo, ya ha aparecido el nuevo enemigo, el proletariado; la forma política de este fenómeno consiste en que la lucha contra la organización de la sociedad en estados se ha llevado en nombre de una «libertad» que, en el momento de la victoria, tuvo que transformarse en *una nueva opresión*; sociológicamente, la contradicción se manifiesta en que la burguesía se ve obligada —aunque su forma social haya hecho aparecer por primera vez la lucha de clases en estado puro, aunque haya fijado históricamente por primera vez esa lucha de clases como un hecho— a hacer todo lo posible, teórica y prácticamente, para hacer desaparecer de la conciencia social el hecho de la lucha de clases. Desde el punto de vista ideológico vemos el mismo desacuerdo cuando el desarrollo de la burguesía confiere, por una parte, a la individualidad una importancia totalmente nueva y, por otra, suprime toda individualidad por las condiciones económicas de ese individualismo, por la cosificación que crea la producción mercantil. Todas estas contradicciones, que no terminan con estos ejemplos, sino que podrían continuarse hasta el infinito, no son más que un reflejo de las contradicciones profundas del propio capitalismo, tal y como se reflejan en la conciencia de la clase burguesa conforme a su situación en el proceso conjunto de la producción. Por eso estas contradicciones aparecen en la conciencia de clase de la burguesía como contradicciones dialécticas y no simplemente como la incapacidad pura y simple de comprender las contradicciones de su propio orden social. Porque el capitalismo es, por una parte, la primera organización de la producción que tiende²⁶ a penetrar económicamente la sociedad de parte a parte, de modo que la burguesía debería por ello estar en condiciones de poseer, partiendo de este punto central, una conciencia (adjudicada) de la totalidad del proceso de producción. Por otra parte, sin embargo, la posición que la clase de los capitalistas ocupa en la producción, los intereses que

²⁶ Sólo es una tendencia. El gran mérito de Rosa Luxemburgo es haber demostrado que no es ése un hecho ocasional o pasajero, pues el capitalismo sólo puede subsistir económicamente mientras penetre la sociedad y la conduzca solamente hacia el capitalismo, sin haberla penetrado todavía enteramente. Esta contradicción económica intrínseca de una sociedad puramente capitalista es seguramente uno de los fundamentos de las contradicciones de la conciencia de clase de la burguesía.

determinan su acción, hacen que le sea imposible, a pesar de todo, dominar, ni siquiera teóricamente, su propia organización de la producción. Para ello hay múltiples razones. En primer lugar, para el capitalismo la producción no es más que en apariencia el punto central de la conciencia de clase, y también sólo en apariencia es el punto de vista teórico de la comprensión. Marx observa ya, acerca de Ricardo, que este economista, a quien

«se le reprocha tener sólo en cuenta la producción»,²⁷ define exclusivamente la distribución como objeto de la economía. El análisis detallado del proceso concreto de realización del capital demuestra que el interés del capitalista tiene necesariamente, puesto que produce mercancías y no bienes, que fijarse en cuestiones secundarias (desde el punto de vista de la producción); tiene necesariamente, estando sujeto al proceso, decisivo para él, de utilización, que tener, en el estudio de los fenómenos económicos, una perspectiva a partir de la cual los fenómenos más importantes sólo pueden devenir imperceptibles.²⁸

Esta inadaptación se incrementa además por el hecho de que, en las relaciones internas del capital mismo, el principio individual y el principio social, es decir, la función del capital como propiedad privada y su función económica objetiva, se encuentran en conflicto dialéctico insoluble. «El capital, -dice el *Manifiesto Comunista*-, no es una potencia personal, es una potencia social.» Pero es una potencia social cuyos movimientos son dirigidos por los intereses individuales de los poseedores de los capitales, quienes no tienen ninguna visión de conjunto de la función social y de su actividad ni se preocupan de ellas, de modo que el principio social, la función social del capital, sólo se realiza por encima de sus cabezas, a través de sus voluntades, sin que ellos mismos tengan conciencia de esto. A causa de este conflicto entre el principio social y el principio individual, Marx caracterizaba ya, con razón, a las sociedades por acciones, como «supresión del modo de producción capitalista en el interior del propio modo de producción capitalista».²⁹ No obstante, considerado desde un punto de vista puramente económico, el modo económico de la sociedad por acciones sólo se distingue, a este respecto, de manera muy secundaria del modo económico de los capitalistas individuales, de la misma manera que la llamada "*supresión de la anarquía de la producción*" por los *cárteles, trusts*, etc., no hace más que desplazar el conflicto sin suprimirlo. Esta situación de hecho es uno de los momentos más decisivos para la conciencia de clase de la burguesía; la burguesía actúa, es cierto, como una clase en la evolución económica objetiva de la sociedad, pero no puede tomar conciencia de la evolución de ese proceso que ella realiza sino como un mecanismo exterior a ella, sometido a leyes objetivas, mecanismo que ella tiene que sufrir. El

²⁷ *Contribución a la crítica de la economía política.*

²⁸ *El Capital*, III, I, pp. 297-298, p. 307, etc. Ni qué decir tiene que los diversos grupos de capitalistas, como el capital industrial, el capital mercantil, etc., ocupan aquí posiciones diferentes; pero las diferencias no representan un papel decisivo para nuestro problema.

²⁹ *Ibid.* III. I, p. 425.

pensamiento burgués considera siempre y necesariamente la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual, de donde resulta automáticamente³⁰ esa oposición aguda entre el individuo y la «ley de la naturaleza», todopoderosa, impersonal, que mueve toda la sociedad. De ahí se deriva no sólo la rivalidad entre el interés de clase y el interés individual en caso de conflicto (que rara vez, a decir verdad, ha sido tan violento en las clases dominantes como en la burguesía), sino también la incapacidad de principio para dominar teórica y prácticamente los problemas que surgen necesariamente del desarrollo de la producción capitalista.

«Esta transformación repentina del sistema de crédito en sistema monetario, cambia el temor teórico en pánico práctico, y los agentes de la circulación monetaria tiemblan ante el misterio impenetrable de sus propias relaciones», dice Marx.³¹

Y ese temor no carece de fundamento, o sea, que es mucho más que la simple incertidumbre del capitalista individual ante su destino personal. Los hechos y las situaciones que provocan ese temor hacen penetrar en la conciencia de la burguesía algo de lo cual ella no puede en absoluto tomar conciencia, si bien no puede negarlo totalmente, ni rechazarlo como un hecho crudo. Porque el fundamento cognoscible de tales hechos y de tales situaciones es que «*el verdadero límite de la producción capitalista es el capital mismo*»³². El conocimiento de esto por la clase capitalista significaría que esta clase se suprimiría a sí misma.

Así, los límites objetivos de la producción capitalista se convierten en los límites de la conciencia de clase de la burguesía. Pero como, contrariamente a las antiguas formas de dominación «naturales y conservadoras», que dejaban intactas las formas de producción de amplias capas de los oprimidos,³³ que por tanto ejercían una influencia sobre todo tradicional y no revolucionaria, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por *excelencia, esta necesidad de que los límites económicos objetivos del sistema permanezcan inconscientes, se manifiesta como una contradicción interna y dialéctica en la conciencia de clase*. Dicho de otro modo, la conciencia de clase de la burguesía está *formalmente* dirigida hacia una toma de conciencia económica, grado supremo de la inconciencia, la forma más llamativa de la «falsa conciencia», se expresa siempre en la ilusión acrecentada de que los fenómenos económicos son dominados conscientemente. Desde el punto de vista de las relaciones entre la conciencia y el conjunto de los fenómenos sociales esta contradicción se expresa en la *oposición insuperable entre la ideología y la situación económica fundamental*. La dialéctica de esta conciencia de clase descansa en la oposición

³⁰ Ver el ensayo «Rosa Luxemburgo, Marxista».

³¹ *Contribución a la crítica de la economía política*.

³² *El Capital*, III, I, p. 231 y p. 242.

³³ Esto se refiere también, por ejemplo, a las formas primitivas de atesoramiento (ver *El capital*, I, p. 94) e incluso a ciertas formas de manifestaciones del capital mercantil (relativamente) «precapitalistas» (Ver *El capital* IIT, I, p. 319).

insuperable entre el individuo (capitalista), el individuo según el esquema del capitalista individual, y la evolución sometida a «leyes naturales» necesarias, o sea, que por principio no están al alcance de la conciencia. Ella crea así entre la teoría y la praxis una oposición irreconciliable, de un modo que no permite, sin embargo, ninguna dualidad estable y tiende, por el contrario, constantemente a unificar los dos principios discordantes, provocando de nuevo continuamente una oscilación entre una «falsa» reunión y un desgarramiento catastrófico.

Esta contradicción dialéctica interna en la conciencia de clase de la burguesía se incrementa todavía por el hecho de que el límite objetivo de la organización capitalista de la producción no permanece en estado de simple negatividad, no sólo da nacimiento, según «leyes naturales», a crisis incomprensibles para la conciencia, sino que reviste una forma histórica propia, conciente y activa: el proletariado. Ya entonces la mayoría de los desplazamientos «normales» de perspectiva en la visión de la estructura económica de la sociedad, que son resultado del punto de vista de los capitalistas, tendían a «oscurecer y mistificar el verdadero origen de la plusvalía».³⁴ Pero, mientras que en el comportamiento «normal» simplemente teórico, ese oscurecimiento sólo concierne a la composición orgánica del capital, a la posición del empresario en el proceso de producción, a la función económica del tipo de interés, etc., es decir, muestra simplemente la incapacidad para percibir tras los fenómenos superficiales las verdaderas fuerzas motrices, desde que se pasa a la práctica concierne al hecho central de la sociedad capitalista: a la lucha de clases. Ahora bien, en la lucha de clases, todas estas fuerzas, ocultas habitualmente tras la vida económica superficial que ejerce una especie de fascinación sobre los capitalistas y sus portavoces teóricos, se manifiestan de tal manera que es imposible no percibirlas. Esto es así hasta tal punto que, en la fase ascendente del capitalismo, cuando la lucha de clase del proletariado sólo se manifestaba todavía en la forma de violentas explosiones espontáneas, el hecho de la lucha de clases ya fue reconocido, incluso por los representantes ideológicos de la clase ascendente, como el hecho fundamental de la vida histórica (Marat e historiadores posteriores, como Mignet, etc.). Sin embargo, a medida que el principio inconscientemente revolucionario de la evolución capitalista es elevado por la teoría y la práctica del proletariado a la conciencia social, la burguesía va pasando ideológicamente a la defensiva conciente. La contradicción dialéctica en la «falsa» conciencia de la burguesía adquiere más agudeza: la «falsa» conciencia se convierte en la falsedad de la conciencia. La contradicción, que al principio, sólo estaba presente objetivamente, se vuelve también subjetiva: el problema teórico se transforma en comportamiento moral que influye de manera decisiva sobre todas las tomas de posición prácticas de la clase, en todas las situaciones y en todas las cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la conciencia de clase en su lucha por la dominación de la sociedad. Como la dominación de la burguesía

³⁴ *El Capital*, III, I, p. 146 y p. 132, pp. 366-369 p. 377, etc.

se extiende realmente a toda la sociedad, como tiende realmente a organizar toda la sociedad conforme a sus intereses y en parte lo ha logrado, tenía necesariamente que crear una doctrina que formase un todo de la economía, el estado, la sociedad, etc. (lo cual presupone e implica ya, en sí y por sí, una «visión del mundo») y asimismo tenía que desarrollar y tomar conciencia de la creencia en su propia vocación para la dominación. El carácter dialéctico y trágico de la situación de clase de la burguesía consiste en que no sólo le interesa, sino que le es ineluctablemente necesario adquirir una conciencia lo más clara posible de sus intereses de clase en cada cuestión particular, pero que si esa misma clara conciencia se extiende a la cuestión vinculada a la totalidad, entonces le resulta fatal. La razón de ello es, ante todo, que la dominación de la burguesía sólo puede ser la dominación de una minoría. Como esta dominación no sólo se ejerce por una minoría, sino en interés de una minoría, una condición ineluctable para el mantenimiento del régimen burgués es que las otras clases se hagan ilusiones y no salgan de una conciencia de clase confusa. (Recuérdese la doctrina del estado supuestamente «por encima» de la oposición entre las clases; la justicia «imparcial», etc.) Sin embargo, para la burguesía es una necesidad vital encubrir la esencia de la sociedad burguesa. Porque, cuanto más clara se hace la visión, más se descubren las contradicciones internas insolubles de esa organización social, lo cual coloca a sus partidarios ante el dilema siguiente: o bien cerrarse conscientemente a esa comprensión creciente, o bien reprimir todos sus instintos morales para poder aprobar, moralmente también, el orden social que ellos aprueban en nombre de sus intereses.

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

Esto se manifiesta claramente en la acogida cada vez más positiva a la idea de la organización consciente en la conciencia de la burguesía. En primer lugar, se

ha efectuado una concentración cada vez mayor en las sociedades por acciones, los *cárteles*, los *trusts*, etc. Esta concentración ha puesto cada vez más al desnudo, en el plano organizacional, el carácter social del capital, sin por eso quebrantar la realidad de la anarquía en la producción, pues, por el contrario, simplemente ha dado a capitalistas individuales, que se han hecho gigantescos, posiciones de monopolio relativo. Objetivamente, la concentración ha puesto de relieve con gran energía el carácter social del capital, pero la clase capitalista ha quedado completamente inconsciente de ello; incluso hay que decir que esa apariencia de supresión de la anarquía en la producción ha alejado aún más la conciencia de los capitalistas de una verdadera aptitud para reconocer la situación. Las crisis de la guerra y de la posguerra han llevado aún más lejos esta evolución: «la economía planificada» ha entrado en la conciencia de la burguesía, o por lo menos de sus elementos más avanzados. Primeramente, claro está, en capas muy limitadas, y más bien como una experiencia teórica que como un medio práctico de salir de la crisis. Sin embargo, si comparamos este estado de conciencia, en el que se busca un equilibrio entre «la economía planificada» y los intereses de clase de la burguesía, con el estado de conciencia del capitalismo ascendente, que consideraba a toda forma de organización social «como un atentado a los imprescriptibles derechos de propiedad, a la libertad, a la "genialidad" autodeterminante del capitalista individual»³⁵, entonces salta a la vista la capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado. Por supuesto, incluso la parte de la burguesía que acepta la economía planificada entiende por ello algo distinto a lo que entiende el proletariado: lo entiende precisamente como la última tentativa de salvamento del capitalismo, llevando a su punto más agudo la contradicción interna; pero así abandona su última posición teórica, (y es una extraña réplica a este abandono, por parte de ciertas fracciones del proletariado, el capitular a su vez ante la burguesía en ese instante preciso: apropiándose esa forma problemática de organización.) Así, pues, toda la existencia de la clase burguesa y su expresión, la cultura, han entrado en una crisis muy grave. Por un lado, la esterilidad sin límites de una ideología segregada de la vida, de una tentativa más o menos consciente de falsificación; por el otro, el desierto no menos pavoroso de un cinismo que ya está históricamente convencido del vacío interior de su propia existencia y defiende solamente su existencia bruta, su interés egoísta en estado bruto. Esta crisis ideológica es un signo de decadencia inequívoco. La clase está ya reducida a la defensiva, ya sólo lucha por su subsistencia (por agresivos que puedan ser sus medios de lucha): ha perdido irremediabilmente la fuerza de dirección.

³⁵ *El Capital* I, p. 321.

IV

En este combate por la conciencia, corresponde un papel decisivo al materialismo histórico. Tanto en el plano ideológico como en el económico, proletariado y burguesía son clases necesariamente correlativas. El mismo proceso que, visto del lado de la burguesía, aparece como un proceso de desintegración, como una *crisis permanente*, significa para el proletariado, a decir verdad en forma de crisis igualmente, una acumulación de fuerzas, el trampolín para la victoria. En el plano ideológico, eso quiere decir que esa misma comprensión creciente de la esencia de la sociedad, donde se refleja la lenta agonía de la burguesía, aporta al proletariado un continuo crecimiento de su fuerza. La *verdad* es para el proletariado un arma que trae la victoria, y la trae con tanta más seguridad cuanto que no retrocede ante nada. Es comprensible la furia desesperada con que la ciencia burguesa combate al materialismo histórico: desde el momento en que se ve obligada a colocarse ideológicamente en ese terreno, está perdida. Eso permite comprender al mismo tiempo por qué la justa comprensión de la *esencia de la sociedad* es, para el proletariado y *sólo* para el proletariado, un factor de potencia de primerísimo orden, porque es sin duda, el arma pura y simplemente decisiva.

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

hecho de que, para su conciencia de clase, la teoría y la práctica coinciden, y en que, por tanto, él puede poner en la balanza de la evolución social su propia acción como factor decisivo. Cuando los marxistas vulgares deshacen esa unidad, cortan el nervio que une la teoría proletaria a la acción proletaria y hace de ambas una unidad. Reducen la teoría a un tratamiento «científico» de los síntomas de la evolución social y hacen de la práctica un error sin rumbo, al arbitrio de cada acontecimiento de un proceso que ellos renuncian a dominar metodológicamente por el pensamiento.

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

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

V

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

La fisura más notable y de más serias consecuencias, en la conciencia de clase del proletariado, se revela en la separación entre la lucha económica y la lucha política. Marx ha indicado, en repetidas ocasiones, que esa separación no tiene fundamento³⁶ y demostró que toda lucha económica por su esencia se transforma en lucha política (e inversamente), y sin embargo, ha sido posible eliminar esa concepción de la teoría del proletariado. Esta desviación de la conciencia de clase tiene su fundamento en la dualidad dialéctica del objetivo parcial y el objetivo final, y, por tanto, en última instancia, en la dualidad dialéctica de la revolución proletaria.

Porque las clases que, en las sociedades anteriores, estaban llamadas a la dominación y, por consiguiente, eran capaces de realizar revoluciones victoriosas, se encontraban subjetivamente ante una tarea más fácil, debido justamente a la inadecuación de su conciencia de clase a la estructura económica objetiva, y por tanto, debido a su inconciencia de su función en el proceso de evolución. Solamente precisaban imponer la satisfacción de sus

³⁶ C. Marx. *Miseria de la filosofía*. Ver también cartas y extractos de cartas a F. Sorge y otros.

intereses inmediatos con la 'violencia de que disponían; el sentido social de sus acciones quedaba oculto para ellas, y se confiaba a la «astucia de la razón» del proceso de evolución. Pero como el proletariado es colocado por la historia ante la tarea de transformación conciente de la sociedad, es necesario que surja en su conciencia de clase la contradicción, dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo final, entre el momento aislado y la totalidad. Porque el momento aislado en el proceso, la situación concreta con sus exigencias concretas, son por esencia immanentes a la sociedad capitalista actual y están sometidos a sus leyes, a su estructura económica. Y solamente cuando se incorporan a la visión de conjunto del proceso, cuando se ligan al objetivo final, pueden remitir concreta y concientemente más allá de la sociedad capitalista, pueden devenir revolucionarios. Esto significa subjetivamente, para la conciencia de clase del proletariado, que la dialéctica entre el interés inmediato y la influencia objetiva sobre la totalidad de la sociedad se trasfiere a la conciencia del proletariado mismo, en lugar de ser —como para todas las clases anteriores— un proceso puramente objetivo que se desarrolla fuera de la conciencia (adjudicada). La victoria revolucionaria del proletariado no es, pues, como para las clases anteriores, *la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase; es, como ya el joven Marx lo había reconocido y subrayado claramente, su superación de sí mismo.* En el *Manifiesto Comunista* se formula esta diferencia como sigue: «Todas las clases que en el pasado han conquistado el poder trataron de consolidar la situación que ya habían adquirido, sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales si no es *suprimiendo el modo de apropiación que era el suyo hasta entonces*, y, por tanto, todo el modo de apropiación existente.»³⁷ Esta dialéctica interna de la situación de clase hace aún más difícil el desarrollo de la conciencia de clase proletaria, al contrario que la burguesía, que podía, desarrollando su conciencia de clase, quedarse en la superficie de los fenómenos, al nivel del empirismo más burdo y abstracto, mientras que para el proletariado, ya en etapa muy primitiva de su desarrollo, era un imperativo elemental de su lucha de clase ir más allá de lo inmediato. (Esto es lo que Marx recalca ya en sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores de Silesia.)³⁸ Porque la situación de clase del proletariado introduce la contradicción directamente en la conciencia del proletariado mientras que las contradicciones nacidas para la burguesía de su situación de clase aparecen necesariamente como límites externos de su conciencia. Esta contradicción significa que la «falsa» conciencia tiene para el desarrollo del proletariado una función totalmente diferente que para todas las demás clases anteriores. En efecto, mientras que incluso las constataciones correctas de hechos parciales o de momentos del desarrollo en la conciencia de clase de la burguesía revelaban, por su relación con la totalidad de la sociedad, los límites de la conciencia y se enmascaraban como «falsa» conciencia, hay incluso en la «falsa» conciencia del proletariado, incluso en sus errores de

³⁷ Subrayado del autor.

³⁸ *Nachlass*, II, 54.

hecho, una *intención orientada a lo verdadero*. Basta remitirse a la crítica social de los utopistas o a los desarrollos proletarios y revolucionarios hechos de la teoría de Ricardo. Acerca de esta última, Engels hace resaltar con fuerza que «desde el punto de vista económico» es «formalmente falsa»; sin embargo añade en seguida: «Pero lo que es falso desde un punto de vista económico formal, puede ser no menos justo desde el punto de vista de la historia universal... La inexactitud económica formal puede, pues, ocultar un contenido económico muy verdadero»³⁹. Sólo así se resuelve la contradicción en la conciencia de clase del proletariado, volviéndose al mismo tiempo un factor conciente de la historia. Porque la intención objetivamente orientada a lo verdadero, que es inherente incluso a la «falsa» conciencia del proletariado, no implica en absoluto que aquélla pueda llegar por sí misma a la luz, sin la intervención del proletariado. Por el contrario, solamente intensificando su carácter conciente, actuando concientemente y ejerciendo una autocrítica conciente, podrá el proletariado transformar la intención orientada a lo verdadero, despojándola de sus falsas máscaras, en un conocimiento verdaderamente correcto y de alcance histórico que conmoverá a la sociedad: ese conocimiento sería evidentemente imposible si no tuviese como fundamento esa intención objetiva, y aquí es donde se verifican las palabras de Marx cuando dice que «la humanidad sólo se propone tareas que puede resolver».⁴⁰ Lo que se da aquí, es .solamente la *posibilidad*. La *solución* sólo puede ser el fruto de la acción conciente del proletariado. La estructura misma de la conciencia, sobre la cual descansa la misión histórica del proletariado, el hecho de que él remite más allá de la sociedad existente, produce en la dualidad dialéctica. Aquello que, en las otras clases, aparecía como oposición entre el interés de clase y el interés de la sociedad, entre la acción individual y sus consecuencias sociales, etc., como límite externo de la conciencia, es trasferido ahora al interior de la conciencia de clase proletaria como oposición entre el interés momentáneo y el objetivo final. Esto significa, por tanto, que esa dualidad dialéctica es superada interiormente, y que se ha hecho posible la victoria exterior del proletariado en la lucha de clases.

Esta escisión⁴¹ ofrece, sin embargo, un medio de comprender que la conciencia de clase no es la conciencia psicológica de proletarios individuales o la conciencia psicológica (de masa) de su conjunto —como se recalca en la cita que sirve de lema a este capítulo—; sino el *sentido, devenido conciente, de la situación histórica de la clase*. El interés individual momentáneo, en el cual ese sentido se objetiva sucesivamente, y por encima del cual no se puede pasar sin hacer retroceder la lucha de clase del proletariado al estado más primitivo del utopismo, puede efectivamente tener una función doble: la de ser un paso en dirección del objetivo y la de ocultar ese objetivo. Que sea una cosa o la otra, *depende exclusivamente de la conciencia de clase del proletariado, y no de la*

³⁹ Prefacio a *Miseria de la filosofía*

⁴⁰ Marx, Contribución a la crítica de la economía política.

⁴¹ Traducimos la palabra alemana *Zwiespalt* unas veces como dualidad, otras como *escisión*.

victoria o del fracaso en las luchas particulares. Este peligro, que se oculta muy particularmente en la lucha sindical «económica», lo vio Marx muy pronto y muy claramente.

«Al mismo tiempo, los trabajadores... no deben sobrestimar el resultado final de estas luchas. No deben olvidar que luchan contra efectos y no contra las causas de esos efectos... que recurren a paliativos y no curan la enfermedad. Tampoco deberían consumirse exclusivamente en esas inevitables luchas de guerrillas..., sino trabajar también por la transformación radical y utilizar su fuerza organizada como palanca para la emancipación definitiva de las clases laboriosas, esto es, por la abolición definitiva del sistema de trabajo asalariado.»⁴²

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

Lo que tal confusión tiene de catastrófico en la práctica, se aprecia a menudo cuando, a causa de esa confusión, el proletariado presenta una unidad y una cohesión mucho menores en su acción, que lo que correspondería a la unidad de las tendencias económicas objetivas. La fuerza y la superioridad de la verdadera conciencia de clase práctica radica justamente en la capacidad de percibir, tras los síntomas disociadores del proceso económico, la unidad de éste como evolución de conjunto de la sociedad. Esa unidad del movimiento no puede todavía, en la época del capitalismo, revelar una unidad inmediata en sus formas exteriores de aparición. El fundamento económico de una crisis mundial, por ejemplo, forma ciertamente una unidad y, como tal, puede ser captada como unidad económica. Su forma de aparición en el espacio y en el tiempo será, sin embargo, una separación, no sólo en los diferentes países, sino también en las diferentes ramas de la producción de cada país. Ahora bien, cuando el pensamiento burgués «hace de las diferentes partes de la sociedad otras tantas sociedades aparte»,⁴³ comete ciertamente un grave error teórico, pero las consecuencias prácticas de esa teoría errónea corresponden enteramente a los intereses de clase capitalistas. La clase burguesa es en verdad incapaz de elevarse, en el plano teórico general, por encima de la comprensión de los detalles y de los síntomas del proceso económico (incapacidad que la condena *en fin de cuentas* al fracaso también en el plano práctico). Y tiene enorme interés, en la actividad práctica inmediata de la vida

⁴² *Salarios, precios y ganancias*

⁴³ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 129.

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

Sin embargo, aunque la conciencia de clase no tiene una realidad psicológica, no es una pura ficción. El camino infinitamente penoso, jalonado por numerosas recaídas, que sigue la revolución proletaria, su eterno retorno al

punto de partida, su autocrítica continua, de que habla Marx en el célebre pasaje del *Dieciocho Brumario*, encuentran su explicación precisamente en la realidad de esa conciencia.

Únicamente la conciencia del proletariado puede señalar el modo de salir de la crisis del capitalismo. Antes de aparecer esa conciencia, la crisis es permanente, vuelve a su punto de partida, repite la situación hasta que, finalmente, después de infinitos sufrimientos y terribles rodeos, la lección de cosas de la historia pone punto final al proceso de conciencia del proletariado y pone entre sus manos la dirección de la historia. Entonces el proletariado sólo tiene un camino. Es preciso que se convierta en clase, no sólo «frente al capital», sino también «para sí mismo», como dice Marx,⁴⁴ es decir, es preciso que eleve la necesidad económica de su lucha de clase al nivel de una voluntad conciente, de una conciencia de clase actuante. Los pacifistas y los humanitaristas de la lucha de clases que, voluntaria o involuntariamente, trabajan para frenar este proceso, ya de por sí tan largo, tan doloroso y sometido a tantas crisis, se horrorizarían si comprendieran cuántos sufrimientos imponen al proletariado al prolongar esa enseñanza los hechos. Porque el proletariado no puede sustraerse a su vocación. Se trata solamente de saber cuánto tiene que sufrir todavía, antes de llegar a la madurez ideológica, al conocimiento correcto de su situación de clase, a la conciencia de clase.

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

La conciencia cosificada queda prisionera necesariamente, en la misma medida

⁴⁴ *Miseria de la filosofía.*

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

Las búsquedas filosóficas del joven Marx tendían en gran parte a refutar las diversas teorías erróneas sobre la conciencia (tanto la teoría «idealista» de la escuela hegeliana como la teoría «materialista» de Feuerbach) y trataban de llegar a una concepción correcta del papel de la conciencia en la historia. En la correspondencia de 1843, Marx concibe ya la conciencia como algo immanente a la evolución. La conciencia no está más allá de la evolución histórica real. No es el filósofo quien la introduce en el mundo; el filósofo no tiene, por tanto, derecho a lanzar una mirada arrogante sobre las pequeñas luchas del mundo y despreciarlas. «Nosotros le mostramos simplemente, (al mundo) por qué lucha en realidad, y la conciencia de ello es algo que él *se ve obligado* a adquirir, aunque no lo quiera.» Sólo se trata, pues, de «*explicarle* sus propias acciones». ⁴⁵ La gran polémica que sostiene con Hegel, ⁴⁶ en *La sagrada familia*, se concentra principalmente en este punto. Lo que hay de incompleto en Hegel, es que, para él, el espíritu absoluto sólo en apariencia crea la historia, y la trascendencia de la conciencia que de ahí resulta se convierte, en los discípulos de Hegel, en una oposición arrogante, y reaccionaria, entre el «espíritu» y la «masa», oposición cuyas insuficiencias, absurdos y fallas en un nivel rebasado por Hegel, son criticadas implacablemente por Marx. Complemento de esto es la crítica que hace a Feuerbach en forma de aforismos. Aquí, a su vez, la immanencia de la conciencia alcanzada por el materialismo se reconoce como una simple etapa de la evolución, como la etapa de la «sociedad burguesa», y la «actividad crítica práctica», la «transformación del mundo» se oponen a aquélla. Así es como se planteaba el fundamento filosófico que permite ajustar cuentas a los utopistas. Porque, en su modo de pensar, aparece la misma dualidad entre el movimiento social y la conciencia de ese movimiento. La conciencia sale de un más allá y se aproxima a la sociedad para apartarla del mal camino que ha seguido hasta entonces y llevarla por el bueno. La falta de desarrollo del movimiento proletario no les

⁴⁵ Carta de Marx a Ruge (septiembre de 1843), tomo V. de las *Obras Filosóficas*, Ed. Costes, p. 210.

⁴⁶ Ver el ensayo: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

permite todavía a los utopistas captar el vehículo del desarrollo en la propia historia, en el modo en que el proletariado se organiza en clase, y por tanto en la conciencia de clase del proletariado. Todavía no están en condiciones de «darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y de obrar en consecuencia».⁴⁷

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

⁴⁷ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 149. Ver también. *Manifiesto Comunista*, III, pp. 3.

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

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

El consejo obrero revolucionario, que no se debe confundir nunca con su caricatura oportunista, es una de las formas por las que la conciencia de clase proletaria ha luchado incansablemente desde su nacimiento. Su existencia, su continuo desarrollo, demuestran que el proletariado está ya en el umbral de su propia conciencia y, por tanto, en el umbral de la victoria. Porque el consejo obrero es el rebasamiento económico y político de la cosificación capitalista. Lo mismo que en la situación que seguirá a la dictadura del proletariado. Donde se habrá de superar la división burguesa entre legislación, administración y justicia, así, en la lucha por el poder, está llamado a reunir en una unidad verdadera al proletariado espacial y temporalmente disperso, por un lado, y a la economía y la política, por el otro, para *contribuir* de este modo a conciliar la dualidad dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo final.

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

Marzo de 1920

LA COSIFICACIÓN Y LA CONCIENCIA DE CLASE DEL PROLETARIADO

“Ser radical, es tomar las cosas por la raíz.
Ahora bien, para el hombre, la raíz es el hombre mismo...”

Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

No se debe en modo alguno al azar el que las dos grandes obras de la madurez de Marx, en las que describe el conjunto de la sociedad capitalista y muestra su carácter fundamental, comiencen por un análisis de la mercancía. Porque, en esta etapa de la evolución de la humanidad, no hay problema que no nos remita, en último análisis, a esta cuestión y cuya solución no deba buscarse en la solución del enigma de la *estructura* mercantil. El problema sólo puede alcanzar, claro está, esa generalidad cuando se plantea con la amplitud y la profundidad que tiene en los análisis del propio Marx; cuando el problema de la mercancía no aparece solamente como un problema particular, ni aun como el problema central de la economía considerada como una ciencia particular, sino como el problema central, estructural, de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Porque solamente en este caso se puede descubrir en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa.

I. EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN

I

La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio, riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres. Hasta qué punto se ha convertido esto en problemática central de la teoría económica, y cuáles son las consecuencias que el abandono de este punto de partida metodológico ha traído para las concepciones económicas del marxismo vulgar, son cuestiones que no vamos a estudiar aquí. Solamente fijaremos la atención —*presuponiendo* los análisis económicos de Marx— en los problemas fundamentales que se derivan del carácter fetichista de la mercancía como forma de objetividad, por una parte, y del comportamiento del sujeto coordinado a ella, por otra, problemas cuya comprensión es lo único que nos permite una visión clara de los problemas ideológicos del capitalismo y de su decadencia.

Ahora bien, antes de poder tratar el problema en sí, es preciso comenzar a ver claramente que el problema del fetichismo de la mercancía es un *problema específico* de nuestra época y del capitalismo *moderno*. "El tráfico mercantil y las relaciones mercantiles correspondientes, subjetivas y objetivas, ya existieron, como se sabe, en etapas muy primitivas de la evolución de la sociedad. Pero aquí se trata de saber en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en toda la vida, exterior e interior, de la sociedad. La cuestión de la extensión del tráfico mercantil como forma dominante de los intercambios orgánicos en una sociedad no se presta a ser tratada —siguiendo los hábitos de pensamiento modernos, ya cosificados bajo la influencia de la forma mercantil dominante— como una simple cuestión cuantitativa. La diferencia entre una sociedad donde la forma mercantil es la forma que domina y ejerce una influencia decisiva en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la que esa forma sólo hace apariciones episódicas, es mucho más que una diferencia cualitativa. Porque el conjunto de los fenómenos, subjetivos y objetivos, de las sociedades en cuestión, toma, conforme a esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diferentes. Marx subraya vivamente el carácter episódico de la forma mercantil en la sociedad primitiva:

«El trueque directo, forma natural del proceso de intercambio, representa más bien el comienzo de la transformación de los valores de uso en mercancías que de las mercancías en dinero. El valor de cambio no tiene todavía forma independiente: todavía está ligado directamente al valor de uso. Esto aparece de dos maneras diferentes. En toda su organización, la producción tiene por fin el valor de uso y no el valor de cambio; y

solamente cuando la producción rebasa la cantidad necesaria para el consumo, los valores de uso dejan de ser valores de uso para convertirse en medios de cambio, en mercancías. Por otra parte los valores de uso se convierten en mercancías sólo en el cuadro del valor de uso inmediato, aunque polarizados de tal manera que las mercancías a intercambiar deben ser valores de uso para los dos poseedores, y cada una valor de uso para aquél que no la posee. En realidad, el proceso de intercambio de las mercancías no se presenta primitivamente en el seno de las comunidades naturales, sino allí donde esas comunidades dejan de existir, o sea, en sus límites, en aquellos puntos donde ellas entran en contacto con otras comunidades. Aquí es donde comienza el trueque, que posteriormente repercute en el seno mismo de la comunidad, sobre la cual actúa como disolvente».⁴⁸

La constatación de la acción disolvente ejercida por el tráfico mercantil dirigido hacia el interior, nos remite claramente al cambio cualitativo provocado por la dominación de la mercancía. Sin embargo, esta, acción ejercida sobre el interior del edificio social no basta para hacer de la forma mercantil la forma constitutiva de la sociedad. Para ello es preciso que la forma mercantil —como ya hemos subrayado más arriba— penetre el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen, en lugar de ligar solamente desde el exterior procesos que por sí mismos son independientes de ella y están orientados a la producción de valores de uso. Pero la diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre otras muchas) de los intercambios orgánicos sociales entre hombres y la mercancía como forma universal que moldea a la sociedad, no se muestra solamente en el hecho de que la relación mercantil como fenómeno particular ejerza cuando más una influencia negativa sobre el edificio y la articulación de la sociedad; esa diferencia ejerce también una acción en retorno sobre los caracteres y la validez de la categoría. La forma mercancía como forma universal, incluso considerada en sí misma, tiene un aspecto muy diferente que como fenómeno particular, aislado y no dominante. Las transiciones son, también aquí, mudables, pero eso no debe ocultar el carácter cualitativo de la diferencia decisiva. Veamos cómo Marx hace resaltar el signo en que se reconoce que el tráfico mercantil no domina:

«La relación cuantitativa en que se intercambian los productos es al principio totalmente contingente. Los productos toman la forma de mercancías en la medida en que son intercambiables en general, es decir, en que son expresiones de un tercer término. El cambio continuo y la reproducción regular con vistas al cambio van suprimiendo cada vez más ese carácter contingente; al principio, no para los productores y los consumidores, sino para el intermediario entre ambos, para el comerciante que compara los precios en dinero y embolsa la diferencia.

⁴⁸ *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Costes, pp. 69-70.

Con esta operación, él establece la equivalencia. El capital mercantil empieza siendo simplemente el movimiento de mediación entre extremos que él no domina y condiciones que él no crea».⁴⁹

Y *esta evolución* de la forma comercial en forma de dominación real sobre el conjunto de su sociedad, solo surgió con el capitalismo moderno. Así, no es sorprendente que el carácter personal de las relaciones económicas haya sido penetrado, a veces de manera relativamente clara, ya desde el comienzo de la evolución capitalista; pero, a medida que la evolución progresaba y surgían más formas complicadas y mediatizadas, más raro y difícil se hacía levantar el velo de la cosificación.

Según Marx, la cosa ocurre así;

«En las formas de sociedad primitivas, esta *mistificación económica* sólo se manifiesta en lo referente al dinero y al capital a interés. Por la naturaleza de las cosas, ella está excluida, en primer lugar, del sistema donde predomina la producción con vistas al valor de uso y a las necesidades propias inmediatas; en segundo lugar, del sistema donde, como en la antigüedad y en la edad media, la esclavitud y la servidumbre constituyen la base amplia de la producción social: la dominación de las condiciones de producción sobre los productores permanece oculta aquí por las relaciones de dominación y de servidumbre, que aparecen y son visibles como resortes inmediatos del proceso de producción».⁵⁰

Porque solamente en cuanto *categoría universal del ser social total*, puede la mercancía comprenderse en su esencia auténtica. Y solamente en este contexto la cosificación surgida de la relación comercial adquiere una significación decisiva, tanto para la evolución objetiva de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en que se expresa esa cosificación, para las tentativas hechas por comprender este proceso o alzarse contra sus efectos destructores, para liberarse de la servidumbre de la «segunda naturaleza» así surgida. Marx describe del siguiente modo el fenómeno fundamental de la cosificación:

«El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo conjunto fuese una relación social entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos suprasensibles aunque sensibles, o en

⁴⁹ *El capital*, III, I, p. 314.

⁵⁰ *El capital*, III, II, p. 367.

cosas sociales... Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta entre los mismos hombres».⁵¹

Lo que hay que retener, ante todo, de este fenómeno estructural fundamental, es que opone al hombre su propia actividad, su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él y que lo domina en virtud de leyes propias, ajenas al hombre. Y esto se produce tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. Objetivamente, surge un mundo de cosas acabadas y de relaciones . entre las cosas (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes son conocidas poco a poco por los hombres,, pero que, aun en este caso, se oponen a ellos como potencias insuperables que producen por sí mismas todo su efecto.

Su conocimiento puede ser utilizado, ciertamente, por el individuo en su provecho, sin que le sea dado, ni siquiera entonces, ejercer por su actividad una influencia modificándola sobre su desarrollo real. Subjetivamente, la actividad del hombre —en una economía mercantil acabada— se objetiva en relación al hombre, se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía.

«Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, dice Marx, es que la fuerza de trabajo... toma para el propio trabajador la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, sólo a partir de ese momento se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo».⁵²

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto en el plano subjetivo como en el objetivo, una abstracción del trabajo humano que se objetiva en las mercancías. (Por otro lado, su posibilidad histórica, a su vez, está condicionada por la realización real de ese proceso de abstracción.) Objetivamente, la forma mercancía sólo se hace posible como forma de la igualdad, de la permutabilidad de objetos cualitativamente diferentes, si esos objetos son captados —*en esta relación*, única en la que, evidentemente, ellos adquieren su objetividad de mercancías— como formalmente iguales. De este modo, el principio de su igualdad formal sólo puede fundarse en su esencia como productos del trabajo humano abstracto (por tanto, formalmente igual). Subjetivamente, esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no es solamente el común denominador a que son reducidos los diferentes objetos en la relación mercantil, sino que ella se convierte también en el principio real del proceso efectivo de producción de mercancías. Se sobrentiende que no

⁵¹ *El Capital*. I, pp. 38-39. Acerca de esta oposición, véase, desde un punto de vista puramente económico, la diferencia entre el cambio de mercancías por su valor y el cambio de mercancías por sus precios de producción. *El Capital*, III, I, p. 156, etc.

⁵² *El Capital*. I, pp. 133.

podemos tener la intención de describir aquí, ni tan sólo someramente, ese proceso, el nacimiento del proceso moderno de trabajo, del trabajador «libre», aislado, de la división del trabajo, etc. Sólo queremos hacer ver que el trabajo abstracto, igual, comparable, medido con precisión creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario, el trabajo de la división capitalista del trabajo, a la vez como producto y como condición de la producción capitalista, sólo puede surgir en el curso de la evolución de ésta, y sólo en el curso de esta evolución se convierte en una categoría social que influye de manera decisiva en la forma de objetividad tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad que así nace, de su relación con la naturaleza y de las relaciones posibles en su seno entre los hombres.⁵³ Si seguimos el camino que recorre la evolución del proceso de trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta el maquinismo industrial, vemos una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas, humanas e individuales del trabajador. Por una parte, en efecto, el proceso de trabajo se fragmenta, en proporción siempre creciente, en operaciones parciales abstractamente racionales, lo cual disloca la relación entre el trabajador y el producto como totalidad y reduce su trabajo a una fundón especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, mediante la racionalización, y como consecuencia de ella, el tiempo de trabajo socialmente necesario, fundamento del cálculo racional, se cuenta al principio como tiempo de trabajo medio, apreciable de manera simplemente empírica, y después, gracias a una mecanización y a una racionalización del proceso de trabajo cada vez más extremadas, como una cantidad de trabajo objetivamente calculable que se opone al trabajador en una objetividad acabada y cerrada. Con la descomposición moderna «psicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esa mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: incluso sus propiedades psicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a ésta, a fin de poder ser integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador.⁵⁴

Lo más importante, para nosotros, es el *principio* que así se impone: el principio de la racionalización basada en el cálculo, en la *posibilidad del cálculo*. Las modificaciones decisivas que se operan así en cuanto al sujeto y al objeto del proceso económico, son las siguientes. Primeramente, para poder calcular el proceso de trabajo, es preciso romper con la unidad orgánica irracional, siempre condicionada cualitativamente, del producto mismo. No se puede llegar a la racionalización, en el sentido de una previsión y de un cálculo cada vez más exactos de todos los resultados buscados, si no es por la descomposición más precisa de cada conjunto complejo en sus elementos, por el estudio de las leyes parciales específicas de su producción. La racionalización

⁵³ Ver *El Capital*. I, pp. 286-287, p. 310, etc.

⁵⁴ Todo este proceso está expuesto, histórica y sistemáticamente, en el primer volumen de *El Capital*. Los hechos en sí mismos —claro que sin relación, la mayoría de las veces, con el propósito de la cosificación— se mencionan también en la economía política burguesa, por Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl, etc.

tiene que romper, pues, con la producción orgánica de productos completos, basada en la *ligazón tradicional de experiencias concretas de trabajo*: la racionalización es inconcebible sin la especialización.⁵⁵ Desaparece el producto que constituye una unidad, como objeto del proceso de trabajo. El proceso se convierte en la reunión objetiva de sistemas parciales racionalizados, cuya unidad está determinada por el puro cálculo, que tienen, pues, que aparecer necesariamente como *contingente* los unos en relación a los otros. La descomposición racional, por medio del cálculo, del proceso de trabajo elimina la necesidad orgánica de las operaciones parciales relacionadas las unas con las otras y ligadas en el producto en una unidad. La unidad del producto como mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso. La autonomía técnica de las manipulaciones parciales y productivas se manifiesta, en el aspecto económico también, en la capitalización radical de la sociedad, por la autonomización de las operaciones parciales, por la relativización creciente del carácter mercantil del producto en las diferentes etapas de su producción.⁵⁶ Esta posibilidad de dislocación espacial, temporal, etc., de la producción de un valor de uso, corre parejas, en general, con la conexión espacial, temporal, etc. de manipulaciones parciales que, a su vez, corresponden a valores de uso totalmente heterogéneos.

En segundo lugar, esa dislocación del objeto de la producción es también, necesariamente, la dislocación de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo, las propiedades y particularidades humanas del trabajador se convierten cada día más en *simples fuentes de errores*, frente al funcionamiento, calculado racionalmente por adelantado, del proceso de trabajo conforme a leyes parciales exactas. El hombre no figura, ni objetivamente, ni en su comportamiento ante el proceso de trabajo, como el verdadero portador de ese proceso, sino que queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse.⁵⁷ Este sometimiento se acrecienta aún más por el hecho de que, cuanto más aumentan la racionalización y la mecanización del proceso de trabajo, más pierde la actividad del trabajador su carácter de actividad y se convierte en actitud *contemplativa*.⁵⁸ La actitud contemplativa ante un proceso regulado por leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la conciencia y sin influencia posible de la actividad humana, dicho de otro modo, que se manifiesta como un sistema acabado y cerrado, trasforma también las

⁵⁵ *El capital*, I, p. 451.

⁵⁶ *Ibid.*, 320. Nota.

⁵⁷ Desde el punto de vista de la conciencia *individual*, esa apariencia está enteramente justificada. En relación a la clase, hay que observar que ese sometimiento ha sido el producto de una larga lucha que se reanuda —en un nivel más alto y con armas nuevas— con la organización del proletariado en clase.

⁵⁸ *El capital*, pp. 338-339, pp. 387-388, p. 425, etc. Se sobrentiende que esta «contemplación» puede ser más agotadora y más deprimente que la «actividad» del tipo artesanal. Pero esto cae fuera de nuestras consideraciones.

categorías fundamentales de la actitud inmediata de los hombres frente al mundo: ella reduce el tiempo y el espacio a un mismo denominador, reduce el tiempo al nivel del espacio.

«Por la subordinación del hombre a la máquina, -dice Marx-, surge un estado de cosas tal que los hombres se borran ante el trabajo; el péndulo del reloj se convierte en la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros; lo mismo que lo es de la velocidad de dos locomotoras. Así, pues, no hay que decir que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre en una hora equivale a otro hombre en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; todo lo más es la armazón del tiempo. Ya no es cuestión de calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada.»⁵⁹

El tiempo pierde así su carácter cualitativo, cambiante, fluido: se inmoviliza en un *continuum* exactamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, lleno de «cosas» cuantitativamente conmensurables (los «trabajos realizados» por el trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, separados con precisión del conjunto de la personalidad humana): en un espacio.⁶⁰ Sumergidos en este tiempo abstracto, exactamente conmensurable, el tiempo convertido en el espacio de la física, y que al mismo tiempo es una condición, una consecuencia de la producción especializada y descompuesta de manera científicamente mecánica del objeto y de trabajo, los sujetos también tienen que ser descompuestos racionalmente de una manera correspondiente. En efecto, por un lado, una vez mecanizado el trabajo fragmentario de los trabajadores, la objetivación de su fuerza de trabajo frente al conjunto de su personalidad — objetivación que ya se había realizado en la venta de su fuerza de trabajo como mercancía— se transforma en realidad cotidiana duradera e insuperable, hasta el punto de que, también aquí, la persona se convierte en espectador impotente de todo lo que le ocurre a su propia existencia, fragmento aislado e integrado a un sistema ajeno. Por otro lado, la descomposición mecánica del proceso de producción rompe también los lazos que, en la producción «orgánica», ligaban a cada sujeto de trabajo con la comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también en este aspecto, átomos aislados y abstractos, a los que su trabajo ya no reúne de manera inmediata y orgánica, y cuya cohesión está en cambio mediatizada, en medida siempre creciente, exclusivamente por las leyes abstractas del mecanismo al que están integrados.

Pero la forma interior de organización de la empresa industrial no podría —ni siquiera en el seno de la empresa— ejercer semejante acción si no se revelara en ella; de manera concentrada, la estructura de toda la sociedad capitalista. Porque también las sociedades precapitalistas han conocido la opresión, la explotación extrema en burla de toda dignidad humana; incluso han conocido

⁵⁹ *Miseria de la filosofía*, pp. 56-57.

⁶⁰ *El capital* I.

las empresas masivas con un trabajo mecánicamente homogeneizado, como, por ejemplo, la construcción de canales en Egipto y en el Cercano Oriente o en las minas de Roma, etc.⁶¹ Sin embargo, en ningún sitio el trabajo de masa podía convertirse en un trabajo *racionalmente mecanizado*; y las empresas de masa fueron fenómenos aislados en el seno de una colectividad que producía de otro modo («naturalmente») y vivía consecuentemente. Los esclavos explotados de ese modo se encontraban marginados de la sociedad «humana»; su destino no podía parecer a los contemporáneos, ni siquiera a los más grandes y nobles pensadores, como un destino humano, como el destino del hombre. Al hacerse universal la categoría mercantil, esa relación cambio radical y cualitativamente. El destino del obrero se convierte en el destino general de toda la sociedad, puesto que la universalización de ese destino es la condición necesaria para que el proceso de trabajo en las empresas se moldee según esa norma. La mecanización racional del proceso de trabajo sólo se hace posible con la aparición del «trabajador libre», que está en condiciones de vender libremente en el mercado su fuerza de trabajo como una mercancía que le «pertenece», como una cosa que él «posee». Mientras este proceso está todavía en su inicio, los medios para extorsionar la plusvalía son ciertamente aún más abiertamente brutales que en los estadios ulteriores y más evolucionados, pero el proceso de cosificación del trabajo, y, por tanto, también de la conciencia del obrero, está mucho menos avanzado. Así, pues, es absolutamente necesario que la satisfacción total de las necesidades de la sociedad se desenvuelva en la forma del tráfico mercantil. La separación del productor y sus medios de producción, la disolución y desintegración de todas las unidades originales de producción, etc., todas las condiciones económicas y sociales del nacimiento del capitalismo moderno actúan en este sentido: remplazar por relaciones racionalmente cosificadas las relaciones *originales que revelaban más claramente las relaciones humanas*. Dice Marx refiriéndose a las sociedades precapitalistas:

«Las relaciones sociales de las personas con su trabajo, aparecen en todo caso como sus propias relaciones personales y no están disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre productos del trabajo.»⁶²

Eso quiere decir, sin embargo, que el principio de la mecanización y de la posibilidad racional de calcularlo todo, debe abarcar el conjunto de las formas de aparición de la vida. Los objetos que responden a la satisfacción de las necesidades ya no aparecen como los productos del proceso orgánico de la vida de una comunidad (como, por ejemplo, en una comunidad aldeana), sino como ejemplares abstractos de una especie (que no son diferentes por principio de otros ejemplares de su especie) y como objetos aislados cuya posesión o no posesión depende de cálculos racionales. Solamente cuando toda la vida de la sociedad se pulveriza de esa manera en forma de actos

⁶¹ Acerca de este tema, ver la obra de Gottl *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sociálökonomik*, II, p. 234, etc.

⁶² El capital. I, p. 44.

aislados de intercambio de mercancías, puede surgir el trabajador «libre». Al mismo tiempo, su destino tiene que convertirse en el destino típico de toda la sociedad.

El aislamiento y la atomización así engendradas no son, en verdad, más que una apariencia. El movimiento de las mercancías en el mercado, el nacimiento de su valor, en una palabra, el margen real dejado a todo cálculo racional, no solamente están sometidos a leyes rigurosas, sino que presuponen, como fundamento mismo del cálculo, la rigurosa conformidad a leyes de todo el devenir. La atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo en la conciencia del hecho de que las «leyes naturales» de la producción capitalista han abarcado el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y de que —por primera vez en la historia— toda la sociedad está sometida (o tiende, al menos a ser sometida) a un proceso económico que forma una unidad, que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes que forman una unidad. (Mientras que las unidades orgánicas de las sociedades precapitalistas operaban sus intercambios orgánicos de manera ampliamente independiente unas de otras.) Pero esta apariencia es necesaria en cuanto apariencia. Dicho de otro modo, la confrontación inmediata, así en la práctica como en el pensamiento, del individuo con la sociedad, la producción y la reproducción inmediatas de la vida —siendo, para el individuo, la estructura mercantil de todas las «cosas» y la conformidad de sus relaciones a «leyes naturales» algo preexistente bajo una forma acabada, algo dado que no puede ser suprimido—, no podrían desenvolverse más que en esa forma de actos aislados y racionales de intercambio entre propietarios aislados de mercancías. Como ya hemos repetido, el trabajador tiene necesariamente que verse a sí mismo como el «propietario» de su fuerza de trabajo considerada como mercancía. Su posición específica reside en que la fuerza de trabajo es su única propiedad. Lo que es típico de la estructura de toda la sociedad, es que una función del hombre al objetivarse y volverse mercancía, manifiesta con vigor extremo el carácter deshumanizado y deshumanizante de la relación mercantil.

II

Esta objetivación racional enmascara ante todo la cosidad inmediata —cualitativa y cuantitativa— de todas las cosas. Al aparecer sin excepción como mercancías, los bienes de uso adquieren una nueva objetividad, una nueva cosidad, que no tenían en la época del intercambio simplemente ocasional, y que destruye su cosidad propia y original, la hacer desaparecer. Dice Marx,:

«la propiedad privada, *enajena* no solamente la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas. El suelo no tiene nada que ver con la renta de la tierra, ni la máquina con la ganancia. Para el propietario de tierras, el suelo sólo tiene la significación de la renta de la tierra; él arrienda sus terrenos y se embolsa la renta, cualidad que el suelo puede

perder sin perder ninguna de sus propiedades inherentes, una parte de su fertilidad, por ejemplo, cualidad cuya medida, e incluso cuya existencia, depende de las condiciones sociales, que son creadas y destruidas sin la intervención del propietario individual de tierras. Lo mismo ocurre con la máquina.»⁶³

Por tanto, si incluso el objeto particular al cual el hombre se enfrenta inmediatamente como productor y consumidor, está desfigurado en su objetividad por su carácter mercantil, este proceso tiene que intensificarse, evidentemente, cuanto más se mediatizan las relaciones que el hombre establece con los objetos como objetos del proceso vital en su actividad social. No podemos analizar aquí toda la estructura económica del capitalismo. Debemos contentarnos con observar que la evolución del Capitalismo moderno no sólo transforma las relaciones de producción según sus necesidades, sino que integra también en el conjunto de su sistema las formas del capitalismo primitivo que, en las sociedades precapitalistas, tenían una existencia aislada y separada de la producción, y las convierte en miembros del proceso, ya en adelante unificado, de capitalización radical de toda la sociedad (capital comercial, papel del dinero, como tesoro o como capital financiero, etc.). Estas formas de capital están, ciertamente, objetivamente sometidas al proceso vital propio del capital, a la extorsión de la plusvalía en la producción; ellas no pueden comprenderse sino partiendo de la esencia del capitalismo industrial, pero aparecen en la conciencia del hombre de la sociedad burguesa como las formas puras, auténticas y no falsificadas del capital. Precisamente porque en esas formas se borran hasta hacerse completamente imperceptibles las relaciones, ocultas en la relación mercantil inmediata, de los hombres entre sí y con los objetos reales destinados a la satisfacción real de sus necesidades, aquéllas se convierten necesariamente en los verdaderos representantes de la vida social para la conciencia cosificada. El carácter mercantil de la mercancía, la forma cuantitativa abstracta de la posibilidad de calcular aparecen aquí en su forma más pura; esta forma se convierte, pues, necesariamente para la conciencia cosificada en la forma de aparición de su propia inmediatez y aquélla no trata de rebasarla —en tanto que conciencia cosificada—, al contrario, se esfuerza por fijarla y hacerla eterna mediante una «profundización científica» de los sistemas de leyes comprensibles. Al igual que el sistema capitalista se produce y se reproduce económicamente a un nivel cada vez más elevado, así en el curso de la evolución del capitalismo, la estructura de la cosificación se clava cada vez más profundamente, más fatal y constitutivamente en la conciencia de los hombres. Marx describe con penetración en numerosas ocasiones esta elevación de potencia de la cosificación. Citemos un ejemplo:

⁶³ Marx piensa aquí, ante todo, en la propiedad privada capitalista. «San Max», en *Ideología alemana*, Ed. Costes, tomo VII de las *Obras filosóficas*, p. 243. Después de estas consideraciones, vienen observaciones muy buenas sobre la penetración de la estructura cosificada en el lenguaje. Un estudio materialista histórico de filología partiendo de esa base, podría conducir a interesantes resultados.

«En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que alumbra dinero, sin que bajo esta forma descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento. La relación social queda reducida aquí a la relación de una cosa, el dinero, consigo misma. En vez de la transformación real y efectiva del dinero en capital, sólo aparece ante nosotros, aquí, su forma carente de contenido... El dinero tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras. Es esta cosa, fuente de interés, la que el prestamista vende al prestar su dinero. Pero esto no es todo. El capital realmente en funciones se presenta, como hemos visto, de tal modo que no rinde interés como capital en funciones precisamente, sino como capital de por sí, como capital-dinero.

También esto aparece invertido aquí: mientras que el interés es solamente una parte de la ganancia, es decir, de la plusvalía que el capitalista en activo arranca al obrero, aquí nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, trasfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí. En la fórmula D-D tenemos la forma más absurda del capital, la inversión y materialización de las relaciones de producción elevadas a la más alta potencia: la forma de interés, la forma simple del capital, antepuesta a su mismo proceso de reproducción; la capacidad del dinero o, respectivamente, de la mercancía, de valorizar su propio valor independientemente de la reproducción, la mistificación capitalista en su forma más descarada. Para la economía vulgar, que pretende presentar el capital como fuente independiente de valor, de creación de valor, esta forma es, naturalmente, un magnífico hallazgo, la forma en que ya no es posible identificar la fuente de la ganancia y en que el resultado del proceso capitalista de producción —desglosado del proceso mismo— cobra existencia independiente.»⁶⁴

Y lo mismo que la teoría económica del capitalismo se mantiene en esta intermediación que ella misma ha creado, también se sujetan a ella las tentativas burguesas de tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación; incluso pensadores que no quieren negar o camuflar el fenómeno, que hasta han visto más o menos claramente sus consecuencias humanas desastrosas, permanecen en la inmediatez de la cosificación y no hacen ninguna tentativa por rebasar las formas objetivamente más derivadas, más alejadas del proceso vital propio del capitalismo y, por tanto, las más exteriores y vacías, para penetrar hasta el fenómeno originario de la cosificación. Es más, ellos separan de su terreno natural capitalista a esas formas de aparición vacías, las hacen

⁶⁴ *El Capital*, III, I, pp. 378-379.

autónomas y eternas, como tipo intemporal de posibilidades humanas de relaciones. (Esta tendencia se manifiesta del modo más claro en el libro de Simmel, muy penetrante e interesante en los detalles: *La filosofía del dinero*.) Ellos se limitan a dar una simple descripción de este «mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre*⁶⁵ aparecen como personajes sociales a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente como simples cosas materiales». Pero, así, ellos no van más allá de la simple descripción, y su «profundización» del problema gira alrededor de las formas exteriores de aparición de la cosificación.

Esta separación entre los fenómenos de cosificación y el fundamento económico de su existencia, la base que permite comprenderlos, es facilitada además por el hecho de que este proceso de transformación tiene que englobar necesariamente al conjunto de las formas de aparición de la vida social, para que se cumplan las condiciones de la producción capitalista a pleno rendimiento. Así, la evolución capitalista ha creado un derecho estructuralmente adaptado a su estructura, un estado correspondiente, etc. La semejanza estructural es tan grande que a ninguno de los historiadores del capitalismo moderno que realmente han visto claro, se les ha escapado. Así, Max Weber describe como sigue el principio fundamental de esta evolución:

«Ambos son, más bien, de la misma especie en su esencia fundamental. El estado moderno, considerado desde un punto de vista sociológico, es una "empresa", lo mismo que una fábrica; esto es precisamente lo que hay de históricamente específico. Y las relaciones de dominación en la empresa están también, en los dos casos, sometidas a condiciones de la misma especie. Lo mismo que la relativa autonomía del artesano (industrial en su domicilio), del campesino propietario, del comanditario, del caballero y del vasallo, se basaba en que ellos mismos eran propietarios de los instrumentos, de trabajo, de los medios financieros, de las armas, por medio de los cuales practicaban su función económica, política, militar, y de los cuales vivían en el ejercicio de ella, igualmente aquí la dependencia jerárquica del obrero, del empleado, del técnico, del ayudante de un instituto universitario, del funcionario del estado y del soldado, se basa de manera totalmente similar en el hecho de que los instrumentos, las mercancías y los medios financieros indispensables para la empresa y para la vida económica están concentrados y puestos a disposición del empresario en un caso, del jefe político en el otro.»⁶⁶

⁶⁵ El capital, III, 2, p. 366.

⁶⁶ *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921, pp. 140-142. Weber remite a la evolución del derecho inglés, pero eso no tiene relación con nuestro problema. En cuanto al establecimiento gradual del principio de cálculo económico, ver también de Alfred Weber *Standort der Industrien*.

Max Weber expone también —muy justamente— la razón y la significación social de este fenómeno:

«La empresa capitalista moderna se basa interiormente en *el cálculo, ante todo*. Para existir, ella necesita una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda también, al menos en principio, ser *calculado racionalmente* según reglas generales sólidas, como se calcula el trabajo previsible efectuado por una *máquina*. La empresa no puede entenderse mejor... con una justicia impartida por el juez según su sentido de la equidad en los *casos particulares* o según otros medios y principios irracionales de creación jurídica... que con una administración patriarcal que procede según su gusto y su misericordia y, por lo demás, según una tradición inviolablemente sagrada pero irracional... Aquello que, a la inversa de las formas muy antiguas de la estructura capitalista, es específico del capitalismo moderno, la organización estrictamente racional del trabajo sobre la base de una *técnica racional*, no ha surgido en ningún lugar en el seno de realidades estatales construidas de manera tan irracional, y no podía ser así. Porque las formas modernas de empresa con su capital fijo y sus cálculos exactos, son demasiado sensibles a las irracionalidades del derecho y de la administración para que eso fuese posible. Esas formas sólo podían surgir allí donde... el juez, como en el estado burocrático, con sus leyes racionales, es más o menos un distribuidor automático por párrafos, en el cual se introducen por arriba los expedientes con los gastos y los honorarios, y por debajo devuelve la sentencia con los considerandos más o menos sólidos, y cuyo funcionamiento es, pues, *calculable grosso modo* en todo caso».

El proceso que se desenvuelve aquí está, por consiguiente, tanto por sus motivos como por sus efectos, emparentado de cerca con la evolución económica que acabamos de esbozar. También aquí se realiza una ruptura con los métodos empíricos, irracionales, que se basan en tradiciones y están cortados subjetivamente a la medida del hombre actuante y objetivamente a la medida de la materia concreta, en la jurisprudencia, la administración, etc. Surge una sistematización racional de todas las reglamentaciones jurídicas de la vida, sistematización que representa, por lo menos en su tendencia, un sistema cerrado que puede aplicarse a todos los casos posibles e imaginables. Falta por saber si este sistema está encadenado interiormente según formas puramente lógicas, según las formas de una dogmática puramente jurídica, según las formas de la interpretación del derecho, o si la práctica del juez está destinada a colmar las «lagunas» de las leyes. Pero eso es indiferente para nuestro propósito, que es el de conocer esa estructura de la objetividad jurídica moderna. Porque, en los dos casos, está en la esencia del sistema jurídico el poder aplicarse, en su generalidad formal, a todos los acontecimientos posibles de la vida, y el poder ser previsible, calculable, en esa aplicación posible. Inclusive la evolución jurídica que más se asemeja a esta evolución, aun siendo precapitalista en el sentido moderno, el derecho romano, siguió ligada, en este

aspecto, a lo empírico, a lo concreto, a lo tradicional. Las categorías puramente sistemáticas, las únicas mediante las cuales se realiza la universalidad de la reglamentación jurídica que se extiende a todo indiferentemente, no surgieron sino en la evolución moderna.⁶⁷ Y está claro que esta necesidad de sistematización, de abandono del empirismo, de la tradición, de la dependencia material, fue una necesidad del cálculo exacto.⁶⁸ Esa misma necesidad exige que el sistema jurídico se oponga a los acontecimientos particulares de la vida social como algo acabado, exactamente fijado y, por tanto, como sistema inmutable. Por supuesto, surgen sin interrupción conflictos entre la economía capitalista en evolución incesante de manera revolucionaria y el sistema jurídico inmutable. La consecuencia de esto es simplemente nuevas codificaciones: pero es preciso que el nuevo sistema conserve en su estructura el acabado y la rigidez del antiguo sistema. De aquí resulta el hecho — aparentemente paradójico— de que el «derecho» de las formas primitivas de sociedad, apenas modificado durante siglos e incluso durante milenios, tiene un carácter movable, irracional, renaciendo con cada nueva decisión jurídica, mientras que el derecho moderno, envuelto de hecho en una convulsión tumultuosa y continua, muestra una esencia rígida, estática y acabada. Sin embargo, se ve que la paradoja es sólo aparente si se piensa que se debe simplemente al hecho de que la misma situación efectiva es considerada en un caso desde el punto de vista del historiador (punto de vista metodológicamente situado «fuera» de la evolución misma) y en el otro desde el punto de vista del sujeto participante, desde el punto de vista del efecto producido por el orden social dado sobre la conciencia del sujeto. Comprendiendo la paradoja, se ve también claramente que se repite aquí, en otra esfera, la oposición entre el artesanado tradicionalmente empírico y la fábrica científicamente racional: la técnica de producción moderna, en estado de permanente renovación, se enfrenta en cada etapa particular de su funcionamiento, como sistema rígido y acabado, al productor individual, mientras que la producción artesanal tradicional, relativamente estable desde un punto de vista objetivo, mantiene en la conciencia de cada individuo que la ejerce un carácter movable, renovado sin cesar y producido por el productor. Esto pone de relieve de manera luminosa el carácter *contemplativo* de la actitud capitalista del sujeto. Porque la esencia del cálculo racional se basa, en fin de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado. El comportamiento del hombre se agota, pues, en el cálculo correcto de las salidas posibles de ese curso (cuyas «leyes» encuentra en forma «acabada»), en la habilidad para evitar los «azares» que puedan ser obstáculo mediante la aplicación de dispositivos de protección y medidas de defensa (que se basan también en el conocimiento y la aplicación de «leyes» semejantes); incluso se contenta muy a menudo con calcular las probabilidades del resultado posible de tales «leyes», sin tratar de intervenir en el curso mismo mediante la aplicación de

⁶⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

⁶⁸ *Ibid.*

otras «leyes» (sistemas de seguros, etc.) Cuanto más se considera esta situación en profundidad e independientemente de las leyendas burguesas sobre el carácter «creador» de los promotores de la época capitalista, más claramente aparece, en ese comportamiento, la analogía estructural con el comportamiento del obrero frente a la máquina que él sirve y observa, cuyo funcionamiento él controla observándola. El elemento «creador» sólo se reconoce aquí en cuanto que la aplicación de las «leyes» es algo relativamente autónomo o, al contrario, un puro servicio, es decir, en cuanto que el comportamiento puramente contemplativo es rechazado. Pero la diferencia entre la actitud del trabajador frente a la máquina particular, la del empresario frente al tipo dado de evolución del maquinismo y la del técnico frente al nivel de la ciencia y a la rentabilidad de sus aplicaciones técnicas, es una diferencia puramente cuantitativa y de grado, y *no una diferencia cualitativa en la estructura de la conciencia.*

El problema de la burocracia moderna sólo puede hacerse plenamente comprensible en este contexto. La burocracia implica una adaptación del modo de vida y de trabajo y, paralelamente, también de la conciencia, a las presuposiciones económicas y sociales generales de la economía capitalista, tal y como ya hemos visto que ocurre con el obrero de la empresa particular. La racionalización formal del derecho, del estado, de la administración, etc., implica, objetiva y realmente, una descomposición semejante de todas las funciones sociales en sus elementos, una investigación semejante de las leyes racionales y formales que rigen a esos sistemas parciales separados con exactitud unos de otros, e implica, por consiguiente, subjetivamente, repercusiones semejantes en la conciencia debidas a la separación del trabajo y de las capacidades y necesidades individuales de aquél que lo realiza, implica, pues, una división semejante del trabajo, racional e inhumana, tal como la hemos encontrado en la empresa, en cuanto a la técnica y al maquinismo.⁶⁹ No se trata solamente del modo de trabajo enteramente mecanizado y «carente de espíritu» de la burocracia subalterna, que está muy próximo al simple servicio de la máquina, que hasta lo supera a menudo en uniformidad y monotonía. Por una parte, se trata de una manera de tratar las cuestiones, desde el punto de vista objetivo, que se hace cada vez más *formalmente* racional, de un desprecio siempre creciente por la esencia cualitativa material de las «cosas» tratadas de manera burocrática. Por otra parte, se trata de una intensificación aún más monstruosa de la especialización unilateral, violadora de la esencia humana del hombre, en la división del trabajo. La observación de Marx sobre el trabajo en la fábrica según la cual «el propio individuo está dividido, transformado en mecanismo automático de un trabajo parcial» ... «atrofiado hasta no ser más que una anomalía», se verifica

⁶⁹ No hacemos resaltar en este contexto el carácter de clase del estado, etc., porque nuestra intención es la de captar la cosificación como fenómeno fundamental, general y estructural de toda la sociedad burguesa. El punto de vista de clase se hubiera, pues, aplicado ya en ocasión del estudio de la máquina. Ver en cuanto a esto «*El punto de vista del proletariado*».

aquí tanto más crudamente cuanto que la división del trabajo exige tareas más elevadas, más evolucionadas y más «espirituales». La separación de la fuerza de trabajo y de la personalidad del obrero, su metamorfosis en una cosa, en un objeto que el obrero vende en el mercado, se repite también aquí, con la diferencia de que no es el conjunto de las facultades intelectuales lo que es oprimido por la mecanización debida a las máquinas, sino una facultad (o un complejo de facultades) separada del conjunto de la personalidad, objetivada en relación a ella, y que se convierte en cosa, en mercancía. Aunque los medios de selección social de tales facultades y su valor de cambio material y «moral» sean fundamentalmente diferentes de los de la fuerza de trabajo (no se debe olvidar tampoco la gran serie de eslabones intermedios, de transiciones insensibles), el fenómeno fundamental sigue siendo el mismo. El género específico de «probidad» y de objetividad burocráticas, la sumisión necesaria y total del burócrata individual a un sistema de relaciones entre cosas, su idea de que precisamente el «honor» y el «sentido de la responsabilidad» exigen de él una sumisión total semejante,⁷⁰ todo eso muestra que la división del trabajo ha penetrado en la «ética», lo mismo que, con el taylorismo, ha penetrado en la «psique». Sin embargo, eso no significa un debilitamiento, sino, al contrario, un reforzamiento de la estructura cosificada de la conciencia como categoría fundamental para toda la sociedad. Porque, en tanto que el destino de aquel que trabaja aparezca como un destino aislado (destino del esclavo en la antigüedad), la vida de las clases dominantes puede desarrollarse en otras formas. El capitalismo ha sido el primero en producir, junto a una estructura económica unificada para toda la sociedad, una estructura de conciencia formalmente unitaria para el conjunto de la sociedad. Y esa estructura unitaria se expresa precisamente en el hecho de que los problemas de conciencia relativos al trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, afinados, espiritualizados, pero, por eso mismo, también intensificados. Y el «virtuoso» especialista, el vendedor de sus facultades espirituales objetivadas y cosificadas, no sólo se vuelve espectador respecto al devenir social (no se puede mencionar aquí, ni siquiera alusivamente, cuánto la administración y la jurisprudencia modernas revisten, por oposición al artesanado, los caracteres ya evocados de la fábrica), sino que adopta también una actitud contemplativa respecto al funcionamiento de sus propias facultades objetivadas y cosificadas. Esta estructura aparece con los rasgos más grotescos en el periodismo, donde la subjetividad, el saber, el temperamento, la facilidad de expresión, se tornan un mecanismo abstracto, independiente tanto de la personalidad del «propietario» como de la esencia material y concreta de los temas tratados, un mecanismo movido por leyes propias. La «ausencia de convicción» de los periodistas, la prostitución de sus experiencias y de sus convicciones personales no pueden comprenderse sino como el punto culminante de la cosificación capitalista.⁷¹

⁷⁰ Ver de Max Weber *Politiische Schriften*

⁷¹ Ver el ensayo de A. Fogarasi en *Kommunismus*, año 2, Nos. 25-26.

La metamorfosis de la relación mercantil en cosa provista de una «objetividad fantasmagórica» no puede, pues, limitarse a la transformación en mercancía de todos los objetos destinados a la satisfacción de las necesidades. Ella imprime su estructura a toda la conciencia del hombre; las propiedades y las facultades de la conciencia no sólo pertenecen a la unidad orgánica de la persona, sino que aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «exterioriza» lo mismo que los objetos del mundo exterior. No hay, de conformidad con la naturaleza, ninguna forma de relación de los hombres entre sí, ninguna posibilidad para el hombre de hacer valer sus «propiedades» físicas y psicológicas, que no se someta, en proporción creciente, a esa forma de objetividad. Pensemos, por ejemplo, en el matrimonio; es superfluo hablar de su evolución en el siglo xix, pues ya Kant, por ejemplo, expresó ese estado de hecho claramente y con la franqueza ingenuamente cínica de los grandes pensadores:

«la comunidad sexual, dice, es el uso que hace un ser humano de los órganos y de las facultades sexuales de otro ser humano... El matrimonio... es la unión de dos personas de sexo diferente con fines de posesión recíproca de sus propiedades sexuales durante toda su vida».⁷²

Esta racionalización del mundo, que en apariencia es integral y penetra hasta el ser físico y psíquico más profundo del hombre, encuentra, sin embargo, su límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Es decir, la racionalización de los elementos aislados de la vida, los conjuntos de leyes formales que de ahí surgen, se ordenan inmediatamente, a primera vista, en un sistema unitario de «leyes» generales; sin embargo, en la incoherencia efectiva del sistema de leyes, en el carácter contingente de la relación entre los sistemas parciales, en la autonomía relativamente grande que poseen esos sistemas parciales en relación unos con otros, aparece el desprecio por el elemento concreto en la materia de las leyes, desprecio en que se fundamenta su carácter de ley. Esa incoherencia se manifiesta con toda crudeza en las épocas de crisis, cuya esencia —vista bajo el ángulo de nuestras consideraciones actuales— consiste justamente en que se disloca la continuidad inmediata del paso de un sistema parcial a otro, y en que la independencia de unos respecto a otros, el carácter contingente de la relación entre ellos, se imponen repentinamente a la conciencia de todos los hombres. Engels⁷³ puede así definir las «leyes naturales» de la economía capitalista como leyes de la contingencia.

Sin embargo, considerada más de cerca, la estructura de las crisis aparece como la simple intensificación, en cantidad y en calidad, de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. Si la cohesión de las «leyes naturales» de esa vida, cohesión que —en la inmediatez cotidiana desprovista de pensamiento—

⁷² *Metafísica de las costumbres*, primera parte, § 24.

⁷³ *El Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

parece sólidamente cerrada, puede dislocarse de pronto, es porque, aun en el caso del funcionamiento más normal, la relación de sus elementos entre sí, de sus sistemas parciales entre sí, es algo contingente. Y también la ilusión según la cual toda la vida social está sometida a una eterna ley «de bronce» del salario, que se diferencian, es cierto, en diversas leyes especiales para los dominios particulares, tiene que revelarse también necesariamente como contingente. La verdadera estructura de la sociedad aparece más bien en los conjuntos parciales, independientes, racionalizados, formales, de leyes, conjuntos que están unidos necesariamente entre sí sólo formalmente (es decir, que sus interdependencias formales pueden ser sistematizadas formalmente), y que sólo tienen entre sí, material y concretamente, interdependencias contingentes. Esta interdependencia ya la muestran los fenómenos puramente económicos, si se examinan un poco más de cerca. Marx hace resaltar, por ejemplo —los casos mencionados aquí sólo deben servir, evidentemente, para esclarecer metodológicamente la situación y no pretenden en modo alguno representar un ensayo, ni siquiera muy superficial, de tratar la cuestión en su contenido— que «las condiciones de la explotación inmediata y las de su realización no son idénticas. Son distintas no sólo por el tiempo y el lugar, sino también conceptualmente»⁷⁴. Así, pues, no hay «ningún nexo necesario, sino sólo contingente, entre la cantidad total de trabajo social que se emplea en un artículo social» y «la amplitud con que la sociedad demanda la satisfacción de la necesidad cubierta por ese artículo».⁷⁵ Se sobrentiende que aquí sólo se trata de ejemplos puestos de relieve, porque está bien claro que todo el edificio de la producción capitalista se fundamenta en la interacción entre una necesidad sometida a leyes estrictas en todos los fenómenos particulares y una irracionalidad relativa del proceso de conjunto.

«La división del trabajo, tal como existe en la manufactura, implica la autoridad absoluta del capitalista sobre hombres que constituyen simples miembros de un mecanismo de conjunto que le pertenece; la división social del trabajo pone frente a frente a productores independientes de mercancías que no reconocen otra autoridad que la de la competencia, la coerción que ejerce sobre ellos la presión de sus intereses mutuos.»⁷⁶

Porque la racionalización capitalista, que reposa sobre el cálculo económico privado, reclama en toda manifestación de la vida esa relación mutua entre detalle sometido a leyes y totalidad contingente; ella presupone semejante estructura de la sociedad; ella produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad. Esto tiene ya su fundamento en la esencia del cálculo especulativo, del modo de ser económico de los poseedores de mercancías, al nivel de la generalidad del intercambio de mercancías. La competencia entre los diversos propietarios de mercancías sería imposible si a la racionalidad de los fenómenos particulares correspondiese también, para

⁷⁴ *El Capital*, III, I, p. 225.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 166

⁷⁶ *Ibid.* I, p. 321.

toda la sociedad, una configuración exacta, racional y sometida a leyes. Los sistemas de leyes que regulan todas las particularidades de su producción tienen que ser completamente dominados por el propietario de mercancías, para que sea posible un cálculo racional. Las probabilidades de la explotación, las leyes del «mercado» deben ser ciertamente racionales, en el sentido de que se debe poder calcularlas y calcular sus probabilidades. Pero no pueden ser dominadas por una «ley» como ocurre con los fenómenos particulares, no pueden en ningún caso ser organizadas racionalmente de parte a parte. Esto no excluye por sí solo la dominación de una «ley» sobre la totalidad. Pero esta «ley» tendría que ser necesariamente, por una parte, el producto «inconsciente» de la actividad autónoma de los propietarios de mercancías particulares e independientes unos de otros, dicho de otro modo, una «ley» de las «contingencias» que reaccionan unas sobre otras y no la de una organización realmente racional. Por otra parte, ese sistema de leyes no sólo tiene que imponerse por encima de los individuos, sino que, además, *jamás será entera y adecuadamente cognoscible*. Porque el conocimiento completo de lo totalidad aseguraría al sujeto de ese conocimiento una posición tal de monopolio que con ello quedaría suprimida la economía capitalista.

Esta, irracionalidad, este «sistema de leyes» —extremadamente problemático— que regula a la totalidad, sistema de leyes que es diferente, *por principio y cualitativamente*, de aquel que regula a las partes, no es solamente un postulado, en esta problemática precisamente, una condición para el funcionamiento de la economía capitalista, es al mismo tiempo un producto de la división capitalista del trabajo. Ya se ha subrayado que la división del trabajo disloca a todo proceso orgánicamente unitario de la vida y del trabajo, lo descompone en sus elementos, y hace que esas funciones parciales racional y artificialmente aisladas sean ejecutadas de la manera más racional por «especialistas» particularmente adaptados a ellas psíquica y físicamente. Esta racionalización y este aislamiento de las funciones parciales tienen como consecuencia necesaria el que cada una de ellas se tome autónoma y tenga tendencia a seguir su evolución por sí misma y según la lógica de su especialidad, independientemente de las demás funciones parciales de la sociedad (o de la parte a que pertenece en la sociedad). Y se comprende que esa tendencia se incremente al aumentar la división del trabajo, y su racionalización. Porque, cuanto más se desarrolla ésta, más se refuerzan los intereses profesionales, de casta, etc., de los «especialistas» que son portadores de tales tendencias. Este movimiento divergente no se limita a las partes de un sector determinado. Es perceptible aún más claramente en los grandes sectores que produce la división social del trabajo. Engels describe del siguiente modo este proceso en la relación entre el derecho y la economía:

«Lo mismo ocurre con el derecho: con la necesidad de la nueva división del trabajo que crea *juristas profesionales*, se abre un nuevo sector autónomo que, a pesar de su dependencia general de la producción y del comercio, posee también cierta capacidad particular para influir sobre

estos sectores. En un estado moderno, el derecho no sólo debe corresponder a la situación económica general y ser su expresión, también debe ser una *expresión coherente en sí misma*, que no se desarticule por sus contradicciones internas. Y para lograrlo, el derecho refleja cada vez con menos fidelidad las condiciones económicas...»⁷⁷

Apenas es necesario dar aquí otros ejemplos de la superposición y de las rivalidades entre los diversos «dominios» particulares de la administración (basta recordar la autonomía del aparato militar frente a la administración civil), de las facultades, etc.

III

La especialización en la ejecución del trabajo hace desaparecer toda imagen de la totalidad. Y como la necesidad de captar la totalidad —al menos por el conocimiento— no puede, pese a todo, desaparecer, se produce la impresión (y se formula este reproche) de que la ciencia, que trabaja también de esa manera, o sea, permanece igualmente en esa inmediatez, ha perdido el sentido de la totalidad a fuerza de especialización. Ante tales reproches, según los cuales no se captan «los momentos en su unidad», Marx subraya con razón que ese reproche está concebido «como si esa dislocación no hubiese penetrado de la realidad a los manuales, sino al contrario, de los manuales a la realidad». ⁷⁸ Aunque ese reproche merece ser rechazado en su forma ingenua, por otra parte se hace comprensible sí, por un instante, no se considera desde el punto de vista de la conciencia cosificada, sino desde el exterior, la actividad de la ciencia moderna, cuyo método es, tanto desde el punto de vista sociológico como de manera inmanente, necesario y por lo tanto «comprensible». Bajo este ángulo, se verá que (sin que esto sea un «reproche») cuanto más evolucionada está una ciencia, en mayor grado ha adquirido una visión clara y metodológica de sí misma, y más debe volver la espalda a los problemas ontológicos de su esfera y eliminarlos del dominio de la conceptualización que ella ha forjado. Se convierte —y tanto más cuanto está más evolucionada, cuanto es más científica— en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales especiales, por el cual el mundo que se halla fuera de su dominio y, junto con éste, en primer lugar incluso, la materia que él tiene por objeto conocer, su propio sustrato concreto de realidad, pasa por imperceptible metodológica y fundamentalmente. Marx formuló esto con agudeza en lo referente a la economía, explicando que «el valor de uso está, en cuanto valor de uso, más allá de la esfera de las consideraciones de la economía política». ⁷⁹ Y sería un error creer que se puede franquear esta barrera mediante ciertos modos de plantear la cuestión, como, pos: ejemplo, el

⁷⁷ *Carta a Conrad Schmidt*, 27 de octubre de 1890. Ver Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, p. 127.

⁷⁸ *Contribución a la crítica de la economía política*

⁷⁹ *Ibid.*

de la «teoría de la utilidad marginal»; tratando de partir de actuaciones «subjetivas» en el mercado, y no de las leyes objetivas de la producción y del movimiento de las mercancías, leyes que determinan al propio mercado y a los modos «subjetivos» de actuación en el mercado, no se hace otra cosa que relegar la cuestión planteada a niveles aún más derivados, más cosificados, sin suprimir el carácter formal del método que elimina por principio los materiales concretos. El acto del cambio en su generalidad formal, que es el hecho fundamental precisamente para la «teoría de la utilidad marginal», suprime el valor de uso en tanto que valor de uso y crea esa relación de igualdad abstracta entre materiales concretamente desiguales y hasta inigualables, de donde nace esa barrera. Así, el sujeto del cambio es tan abstracto, formal y cosificado como su objeto. Y los límites de este método abstracto y formal se manifiestan justamente en la finalidad que se propone alcanzar: un «sistema de leyes» abstractas, al cual la teoría de la utilidad marginal pone en el centro de todo, exactamente como lo había hecho la economía clásica. La abstracción formal de este sistema de leyes transforma incesantemente la economía en un sistema parcial cerrado que, por una parte, no es capaz ni de penetrar en su propio sustrato material ni de encontrar, partiendo de ahí, la vía hacia el conocimiento de la totalidad social, y que, por otra parte, y por tanto, capta esa materia como una «cosa dada» inmutable y eterna. De este modo, la ciencia queda privada de la posibilidad de comprender el nacimiento y la desaparición, el carácter social de su propia materia, así como también el carácter social de las tomas de posición posibles respecto de sí misma y respecto de su propio sistema de formas.

Aquí se muestra de nuevo con toda claridad la interacción entre el método científico que nace del ser social de una clase, de sus necesidades y de la necesidad de dominar conceptualmente ese ser, y el ser mismo de esa clase. Ya se ha indicado repetidas veces —en estas mismas páginas— que la crisis es el problema que opone una barrera infranqueable al pensamiento económico de la burguesía. Si consideramos ahora esta cuestión desde un punto de vista puramente metodológico —teniendo plena conciencia de lo que esto tiene de unilateral— veremos que logrando racionalizar integralmente la economía, metamorfosearla en un sistema de «leyes», formal, abstracto y matematizado hasta el extremo, es como se constituye la barrera metodológica que se opone a la comprensión de la crisis. En las crisis, el ser cualitativo de las «cosas» que lleva su vida extraeconómica como cosa en sí incomprendida y eliminada, como valor de uso, a la que se cree poder desdeñar tranquilamente durante el funcionamiento normal de las leyes económicas, se convierte súbitamente (para el pensamiento racional y cosificado) en el factor decisivo. O más bien: sus efectos se manifiestan bajo la forma de una detención en el funcionamiento de esas leyes, sin que el entendimiento cosificado sea capaz de encontrar sentido a ese «caos». Y este fracaso no concierne solamente a la economía clásica, que no ha visto en las crisis más que trastornos «pasajeros», «contingentes», sino también al conjunto de la economía burguesa. La incomprendibilidad de la crisis, su irracionalidad, son ciertamente una

consecuencia de la situación y de los intereses de clase de la burguesía, pero también son, formalmente, la consecuencia necesaria de su método económico. (No es necesario explicar en detalle que estos dos momentos no son para nosotros más que momentos de una unidad dialéctica.) Esta necesidad metodológica es tan fuerte, que la teoría de Tugan-Baranowski, por ejemplo, resumiendo un siglo de experiencia sobre las crisis, trata de eliminar completamente de la economía el consumo y de fundamentar una «pura» economía de la producción exclusivamente. Frente a semejantes tentativas, que tratan de hallar las causas de las crisis, innegables en cuanto hechos, en la desproporción entre los elementos de la producción, es decir, en los momentos puramente cuantitativos, tiene toda la razón Hilferding al subrayar que

«se opera solamente con los conceptos económicos de capital, ganancia, acumulación, etc., y se cree poseer la solución del problema cuando se han puesto en evidencia las relaciones cuantitativas sobre cuya base se hace posible la reproducción simple y ampliada, o de lo contrario, se producen trastornos. Pero no se ve que a estas relaciones cuantitativas corresponden al mismo tiempo condiciones cualitativas, no se ve que no están en oposición simples sumas de valores comensurables entre sí, sino también valores de uso de una especie determinada, que deben cumplir en la producción y en el consumo funciones determinadas; que en el análisis del proceso de reproducción no se oponen solamente partes de capital en general, de modo que un exceso o una insuficiencia de capital industrial, por ejemplo, pueda ser «compensado» con una parte correspondiente de capital financiero; que no se oponen, tampoco, simplemente un capital fijo o uno circulante, sino que se trata al mismo tiempo de máquinas, de materias primas, de fuerza de trabajo de una especie completamente determinada (técnicamente determinada), que deben estar presentes en cuanto valores de uso de esa clase específica, para evitar trastornos».⁸⁰

Estos movimientos de los fenómenos económicos, que se expresan en los conceptos de «ley» de la economía burguesa, apenas pueden explicar el movimiento real del conjunto de la vida económica; esta barrera consiste en la imposibilidad de captar —metodológicamente necesaria partiendo de ahí— el valor de uso, el consumo real, y esto lo ha descrito Marx de manera convincente repetidas veces.

«Dentro de ciertos límites, el proceso de reproducción puede desarrollarse sobre la misma escala o sobre una escala ampliada, aunque las mercancías creadas por él no entren realmente en la órbita del consumo individual ni en la del consumo productivo. El consumo de las mercancías no va implícito en el ciclo del capital del que brotan. Así, por ejemplo, tan pronto como se vende hilo, el ciclo del valor del capital que el hilo representa puede iniciarse de nuevo, cualquiera que sea la suerte que

⁸⁰ *Finanzkapital*, segunda edición, pp. 378-379.

corra, por el momento, el hilo vendido. Mientras el producto se venda, desde el punto de vista del productor capitalista todo se desarrolla normalmente. El ciclo del valor del capital, representado por él, no se interrumpe. Y si este proceso se amplía —lo que supone que se amplíe también el consumo productivo de los medios de producción—, esta reproducción del capital puede ir acompañada por un consumo (y, consiguientemente, por una demanda) individual ampliado por parte de los obreros, puesto que el consumo productivo le sirve de introducción y de medio. De este modo, la producción de plusvalía, y con ella el consumo individual del capitalista, pueden crecer y hallarse en el estado más floreciente todo el proceso de reproducción y. sin embargo, existir una gran parte de mercancías que sólo aparentemente entran en la órbita de! consumo y que en la realidad quedan invertidas en manos de los intermediarios, es decir, que, de hecho, se hallan todavía en el mercado.»⁸¹

Aquí hay que atraer particularmente la atención sobre el hecho de que esta incapacidad de penetrar hasta el sustrato material real de la ciencia no es imputable a individuos, sino que ella está tanto más crudamente marcada cuanto más evolucionada está la ciencia y cuanto más consecuentemente trabaja, partiendo de las presuposiciones de su aparato de conceptos. Así, pues, no es un azar, como lo demuestra Rosa Luxemburgo⁸² de manera convincente, el que la grandiosa concepción de conjunto, si bien primitiva a menudo, deficiente e inexacta, que se ve todavía en el *Tableau économique* de Quesnay, sobre la totalidad de la vida económica, desaparezca cada vez más en la evolución que lleva de Smith a Ricardo, con la exactitud creciente en la formación formal de los conceptos. Para Ricardo, el proceso conjunto de la reproducción del capital ya no es un problema central, aunque el problema no pueda ser evitado.

Esta situación aparece aún con más claridad y sencillez en la ciencia del derecho, a causa de su actitud más conscientemente cosificada. Y esto es así aunque sólo sea porque aquí la imposibilidad de conocer el contenido cualitativo partiendo de las formas de cálculo racionalista no ha revestido la forma de una competencia entre dos principios de organización en el mismo dominio (como el valor de uso y el valor de cambio en economía política), sino que se ha manifestado desde el principio como un problema de forma y de contenido. La lucha por el derecho natural —que caracteriza el período revolucionario de la clase burguesa— parte metodológicamente del hecho de que precisamente la igualdad formal y la universalidad del derecho (su racionalidad, por tanto) son aptas también para determinar su contenido. Se combate así, por una parte, al derecho diversificado, heteróclito, producto de la edad media, que se apoya en los privilegios, y, por la otra, al monarca que se

⁸¹ *El Capital*, II, p. 49.

⁸² *La acumulación del capital*. Sería un trabajo interesante despejar la relación metodológica entre esta evolución y los grandes sistemas racionalistas.

coloca más allá del derecho. La clase burguesa revolucionaria se niega a ver en la facticidad de una relación jurídica el fundamento de su *validez*. «Quemad vuestras leyes y hacer otras nuevas», aconsejaba Voltaire. «¿Dónde encontrar las nuevas leyes? En la razón.»⁸³ La lucha contra la burguesía, revolucionaria, en la época de la revolución francesa, por ejemplo,, está todavía tan fuertemente inspirada, en su mayor parte, en esa idea, que a este derecho natural sólo se le puede oponer otro derecho natural (Burke y también Stahl). No fue sino después de la victoria de la burguesía, al menos parcial, cuando se manifestó en los dos campos una concepción «crítica», «histórica», cuya esencia se puede resumir en que el contenido del derecho es algo puramente factual, y no puede, por tanto, ser comprendido por las categorías formales de] derecho mismo. De las exigencias del derecho natural ya no subsiste más que el pensamiento del conjunto intacto del sistema formal del derecho; es característico que Bergbohm,⁸⁴ tomando su terminología de la física, denomine «un espacio carente de derecho» a todo lo que no está regulado jurídicamente. Sin embargo, la cohesión de estas leyes es puramente formal: lo que ellas expresan «el contenido de las instituciones jurídicas no es jamás de naturaleza jurídica, sino de naturaleza política, económica»..⁸⁵ Así la lucha primitiva, cínicamente escéptica, sostenida contra el derecho natural, que comenzó el «kantiano» Hugo a fines del siglo XVIII, toma una forma «científica». Entre otras cosas, Hugo fundamentaba así el carácter jurídico de la esclavitud:

«Durante siglos, ha estado realmente sancionada por el derecho entre muchos millones de personas civilizadas».⁸⁶

Pero en esta franqueza ingenuamente cínica se trasparenta con toda claridad la estructura que cada vez más toma el derecho en la sociedad burguesa. Cuando Jellinek califica de metajurídico al contenido del derecho, cuando juristas «críticos» remiten, para el estudio del contenido del derecho, a la historia, a la sociología, a la política, etc., no hacen otra cosa, en último análisis, que lo que Hugo ya había reclamado: renuncian metodológicamente a la posibilidad de fundamentar el derecho en la razón, de darle un contenido racional; no ven en el derecho sino un sistema formal de cálculo con ayuda del cual se pueden calcular lo más exactamente posible las consecuencias jurídicas necesarias de acciones determinadas (*rebus sic stantibus*).

Ahora bien, esta concepción del derecho transforma el nacimiento y la desaparición del derecho en algo jurídicamente tan incomprensible como lo es la crisis para la economía política. En efecto, como dice Kelsen, jurista «crítico» y perspicaz, acerca del nacimiento del derecho:

«Este es el gran misterio del derecho y del estado que se realiza en el

⁸³ Cita tomada de Bergbohm, de *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Preuss, Zur Methode der juristischen Begriffsbildung*, Schmolles Jahrbuch, 1900, p. 370.

⁸⁶ *Lehrbuch des Naturrechts*, Berlín, 1799, § 141. La polémica de Marx contra Hugo se sitúa todavía en el punto de vista hegeliano.

acto legislativo, y por eso está justificado que la esencia de este acto sólo sea sensible por medio de imágenes insuficientes».⁸⁷

O bien, en otros términos:

«Es un hecho característico de la esencia del derecho el que incluso una norma nacida de manera contraria al derecho pueda ser una norma jurídica, que, en otros términos, la condición de su establecimiento conforme al derecho no se deje absorber en el concepto del derecho».⁸⁸

En el plano crítico del conocimiento este esclarecimiento podría entrañar un esclarecimiento efectivo y, por consiguiente, un progreso del conocimiento si, por otra parte, el problema del nacimiento del derecho, desplazado hacia otras disciplinas, encontrase allí realmente una solución, y si, finalmente, la esencia del derecho que nace así y sirve simplemente para calcular las consecuencias de una acción y para imponer racionalmente modos de acción correspondientes a una clase, pudiese realmente ponerse en claro al mismo tiempo. Porque, en este caso, él sustrato material y real del derecho aparecería súbitamente de manera visible y comprensible. Pero ni una cosa ni la otra son posibles. El derecho sigue estrechamente ligado a los «valores eternos», lo cual da nacimiento, bajo la forma de una filosofía del derecho, a una nueva edición, formalista y más sutil, del derecho natural (Stammler). Y el fundamento real del nacimiento del derecho, la modificación de las relaciones de fuerza entre las clases, se esfuma y desaparece en las ciencias que tratan de él, donde nacen —conforme a las formas de pensamiento de la sociedad burguesa— los mismos problemas de la trascendencia del sustrato material que en la jurisprudencia y en la economía política.

El modo como es concebida esta trascendencia muestra que sería vano esperar que la cohesión de la totalidad, al conocimiento de la cual han renunciado concientemente las ciencias particulares al alejarse del sustrato material de su aparato conceptual, pueda ser lograda por una ciencia que abarque todas las ciencias, por la filosofía. Porque eso sólo sería posible si la filosofía rompiese las barreras de ese formalismo que ha caído en el parcelamiento, planteando la cuestión según una orientación radicalmente diferente, orientándose hacia la totalidad material y concreta de lo que puede ser conocido, de lo que hay que conocer. Para ello, sería preciso poner al desnudo los fundamentos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; además sería preciso que las ciencias particulares especializadas no sean ligadas mecánicamente en una unidad, sino remodeladas, interiormente también, por el método filosófico interiormente unificador. Está claro que la filosofía de la sociedad burguesa tenía necesariamente que ser incapaz de ello. No es que haya faltado la aspiración de una captación unitaria, ni que los mejores hayan aceptado con alegría la existencia mecanizada y hostil a la vida de la existencia y la ciencia formalizada

⁸⁷ *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, p. 411. Subrayado del autor.

⁸⁸ F Somlo, *Juristische Grundlehre*.

y extraña a la vida de la ciencia. *Lo que ocurre es que una modificación radical del punto de vista es imposible en el terreno de la sociedad burguesa.* Puede nacer como tarea de la filosofía (ver Wundt) la tentativa de abarcar —de manera enciclopédica— todo el saber. El valor del conocimiento formal, frente a la «vida viviente», puede ponerse en duda en general (la filosofía irracionalista, desde Hamann hasta Bergson). Pero, al lado de estas corrientes episódicas, la evolución filosófica sigue teniendo como tendencia fundamental la de considerar los resultados y los métodos de las ciencias particulares como necesarios, como cosas dadas, y de atribuir a la filosofía la tarea de revelar y justificar el fundamento de la validez de los conceptos así formados. La filosofía toma así, respecto a las ciencias particulares, exactamente la misma posición que éstas respecto a la realidad empírica. Convirtiéndose así, para la filosofía, la constitución formalista de los conceptos de las ciencias particulares en un sustrato inmutable dado, se abandona definitivamente y sin esperanza toda posibilidad de poner en claro la cosificación que es la base de ese formalismo. El mundo cosificado aparece en adelante de manera definitiva —y se expresa filosóficamente, elevado a la segunda potencia, en el esclarecimiento «crítico»— Como el único mundo posible, el único conceptualmente captable y comprensible y el único dado a nosotros, los hombres. Que esto suscite la trasfiguración, la resignación o la desesperanza, o bien se busque eventualmente un camino que lleve a la «vida» por la experiencia mística irracional, ello no hará cambiar absolutamente en nada la esencia de esta situación de hecho. Al limitarse a estudiar las «condiciones de posibilidad» de la validez de las formas en las que se manifiesta el ser que es el fundamento, el pensamiento burgués moderno se cierra la vía que conduce a una posición clara de los problemas, a las cuestiones que versan sobre el nacimiento y la desaparición, sobre la esencia real y el sustrato de esas formas. Su perspicacia se encuentra cada vez más en la situación de aquella «crítica» legendaria de las Indias que, frente a la antigua representación según la cual el mundo descansa sobre un elefante, lanzaba esta pregunta «crítica»: ¿sobre qué descansa el elefante? Y después de haber obtenido la respuesta de que el elefante descansa sobre una tortuga, la «crítica» quedó satisfecha. Está claro que si se hubiese hecho otra pregunta igualmente «crítica», todo lo más que se hubiera encontrado sería un tercer animal milagroso, pero no se hubiera encontrado la solución de la cuestión real.

II. LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS

De la estructura cosificada de la conciencia es de donde ha nacido la filosofía crítica moderna. En esta estructura es donde tienen su raíz los problemas específicos de esta filosofía en relación a la problemática de las filosofías anteriores. La filosofía griega constituye una excepción. Y esto tampoco fue un azar. Porque el fenómeno de la cosificación también ha representado su papel en la sociedad griega evolucionada. Pero, correspondiendo a un ser social

totalmente diferente, la problemática y las soluciones de la filosofía antigua son cualitativamente diferentes de las de la filosofía moderna. Por tanto, es tan arbitrario —desde el punto de vista de una interpretación adecuada— imaginarse descubrir en Platón un precursor de Kant, tal como hace Natorp, por ejemplo, como proponerse, tal como hace Tomás de Aquino, edificar una filosofía basada en Aristóteles. Si bien ambas empresas han sido posibles —aunque de manera igualmente arbitraria e inadecuada—, ello se ha debido, por una parte, al uso que las épocas posteriores suelen hacer de la herencia histórica transmitida y que responde siempre a los fines propios de estas épocas.

Y por otra, esta doble interpretación se explica precisamente por el hecho de que la filosofía griega ha conocido, ciertamente, os fenómenos de la cosificación, pero no los vivió como formas universales del conjunto del ser; por el hecho de que aquella filosofía tenía un pie en esa sociedad y el otro todavía en una sociedad de estructura «natural». Así, sus problemas pueden ser utilizados —aunque con ayuda de interpretaciones forzadas— por las dos orientaciones de la evolución.

I

¿En qué consiste esa diferencia fundamental? Kant formuló claramente esa diferencia en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, empleando la célebre expresión «revolución copernicana», revolución que debe realizarse en el problema del conocimiento:

«Hasta ahora, se ha admitido que todo nuestro conocimiento debía conformarse a los objetos... Trátese por una vez de ver si no cumpliríamos mejor las tareas de la metafísica admitiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...»

En otras palabras, la filosofía moderna se plantea el problema siguiente; rechazar la idea de que el mundo es algo que ha surgido independientemente del sujeto cognoscente (que ha sido creado por Dios, por ejemplo), y concebirlo, por el contrario, como el *propio producto* del sujeto. Porque esta revolución que consiste en considerar el conocimiento racional como un producto del espíritu, no se debe a Kant, pues él no ha hecho más que sacar las consecuencias de manera más radical que sus predecesores. Marx menciona aquellas palabras de Vico, según el cual «la historia humana se distingue de la historia natural en que nosotros hemos hecho la una, pero no hemos hecho la otra»⁸⁹. Por vías diferentes de las de Vico, quien, en muchos aspectos, no fue comprendido y no tuvo influencia hasta una época posterior toda la filosofía moderna se ha planteado este problema. Después de la duda metódica y del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hóbbes, Spinoza, Leibniz, la evolución sigue una línea directa cuyo motivo decisivo y neo en variaciones es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros sólo por el hecho de que, y en la medida, en que es creado por

⁸⁹ *El Capital*. I, p. 336.

nosotros mismos.⁹⁰ Los métodos de las matemáticas y de la geometría, el método de la construcción, de la creación del objeto partiendo de las condiciones formales de una objetividad en general, y después los métodos de la física matemática, se convierten así en guía y medida de la filosofía, del conocimiento del mundo como totalidad.

La cuestión de saber por qué y con qué derecho el entendimiento humano conceptúa precisamente a tales sistemas de formas como su esencia propia (por oposición al carácter «dado», extraño, incognoscible de los contenidos de esas formas), es una cuestión que no se promueve. Se acepta la cosa como sobrentendida. Que esta aceptación se exprese (como en Berkeley o Hume) por escepticismo, por la duda respecto a la capacidad de «nuestro» conocimiento para alcanzar resultados universalmente valederos, o contrariamente (como en Spinoza o Leibniz), por una confianza ilimitada en la capacidad de esas formas para captar la esencia «verdadera» de todas las cosas, es algo de importancia secundaria. Porque aquí no se trata de esbozar —ni siquiera del modo más esquemático— una historia de la filosofía moderna, sino simplemente de descubrir, de manera indicativa, el nexo entre los problemas fundamentales de esta filosofía y el *fundamento ontológico* del cual se desprenden sus cuestiones y al cual ellas se esfuerzan por retornar comprendiéndolo. Ahora bien, el carácter de ese ser se revela por lo menos tan claramente en aquello que, para el pensamiento que ha crecido en este terreno, no constituye problema, como en aquel en que sí lo constituye y en la manera en que lo constituye; de todas maneras, es conveniente considerar éstos dos momentos en su interacción. Si se plantea así la cuestión, la equivalencia establecida ingenua y dogmáticamente (aun entre los filósofos «más críticos») entre el conocimiento racional, formal y matemático y por una parte el conocimiento en general, y por la otra «nuestro» conocimiento, se presenta como signo característico de toda esta época. Que ninguna de las dos equivalencias sea evidente en todas circunstancias, es lo que nos indica la mirada más superficial sobre la historia del pensamiento humano y, ante todo, sobre el nacimiento del pensamiento moderno, nacimiento en cuyo trascurso se libraron los combates intelectuales más encarnizados contra el pensamiento medieval, constituido de modo muy diferente, hasta que se impusieron realmente el nuevo método y la nueva concepción de la esencia del pensamiento. Ese combate no puede describirse aquí, claro está. De todos modos, se puede dar como sentado el que sus temas han sido la unificación de todos los fenómenos (en oposición, por ejemplo, a la separación medieval entre el mundo «sublunar» y el mundo «supralunar»), la exigencia de un nexo causal inmanente en oposición a las concepciones que buscaban el fundamento de los fenómenos y sus nexos fuera del nexo inmanente (astronomía contra

⁹⁰ Ver: Tönnies, Hobbes *Leben und Lere* y sobre todo de Ernst Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft des neueren Zeit*. Las constataciones de este libro, sobre las cuales volveremos a tratar, son valiosas para nosotros porque se han logrado partiendo de otro punto de vista y describen, no obstante, la misma evolución: la influencia del racionalismo matemático y científico «exacto» sobre el nacimiento del pensamiento moderno.

astrología, etc.), la exigencia de aplicación de las categorías racionales matemáticas a la explicación de todos los fenómenos (en oposición a la filosofía cualitativa de la naturaleza, que tuvo un nuevo auge todavía durante el renacimiento y —Böhme. Fludd, etc.— y constituía todavía el fundamento del método de Bacon). También se puede considerar como establecido el que toda esta evolución filosófica se efectuó en constante interacción con la evolución de las ciencias exactas, cuya evolución, a su vez, se halló en interacción fecunda con la técnica en vías de racionalización constante, con la experiencia del trabajo en la producción.⁹¹

Estas interdependencias tienen una importancia decisiva para la cuestión que nosotros planteamos. Porque ha habido en las épocas más diversas y bajo las formas más diversas un «racionalismo», es decir, un sistema formal que, en su cohesión, estaba orientado hacia aquellos aspectos de los fenómenos que el entendimiento puede percibir y producir y por tanto puede dominar, prever, calcular. Pero intervienen diferencias fundamentales según los materiales a los que se aplica ese racionalismo, según el papel que se le asigna en el conjunto del sistema de los conocimientos y de los fines humanos. Lo que hay de nuevo en el racionalismo moderno, es que reivindica para sí —y esta reivindicación se acrecienta en el curso de la evolución— el haber descubierto el principio del nexo entre todos los fenómenos que se enfrentan a la vida del hombre en la naturaleza y en la sociedad. En cambio, todos los racionalismos anteriores no eran sino sistemas parciales. Los problemas «últimos» de la existencia humana permanecen dentro de una irracionalidad que escapa al entendimiento humano. Cuanto más ligado está semejante sistema racional parcial a esas cuestiones «últimas» de la existencia, más crudamente se revela su carácter simplemente parcial de auxiliar, que no capta la «esencia». Así ocurre, por ejemplo, con el método del ascetismo hindú,⁹² que está racionalizado muy minuciosamente y calcula minuciosamente por adelantado todos los efectos, y cuya «racionalidad» reside en un nexo directo, inmediato, en el nexo del medio con el fin, con la experiencia vivida concerniente, más allá de todo entendimiento, a la esencia del mundo.

Vemos, pues, que no es lícito comprender el racionalismo de manera abstracta y formal, ni hacer de él, de este modo, un principio suprahistórico derivado de la esencia del pensamiento humano. Vemos, más bien, que la diferencia entre una forma que representa una categoría universal y una forma aplicada

⁹¹ *El capital*. I, p. 451. Ver también Gottl, particularmente por oposición a la antigüedad. No hay que entender, pues, en forma extremada, abstractamente y no históricamente, el concepto de «racionalismo»; por el contrario, se debe determinar siempre exactamente el objeto (el sector de la vida) a que se aplica, y sobre todo los objetos a los que no se aplica.

⁹² Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La evolución de todas las «ciencias especializadas», en las Indias, revela una estructura correspondiente: técnica muy evolucionada en el detalle, sin relación con una totalidad racional, sin *tentativa* de emprender la racionalización del conjunto y la elevación de las categorías racionales al rango de categorías universales. La situación es la misma para el «racionalismo» del confucianismo. *Ibid.*

simplemente a la organización de sistemas parciales aislados con, exactitud, es una diferencia *cualitativa*. En todo caso, la delimitación puramente formal de este tipo de pensamiento esclarece ya la correlación necesaria entre racionalidad e irracionalidad, la necesidad absoluta, para todo sistema racional formal, de chocar, con un límite o una barrera de irracionalidad. Sin embargo, cuando el sistema racional —como en el ejemplo del ascetismo hindú— es pensado desde el principio y por su esencia como un sistema parcial, cuando el mundo de irracionalidad que lo rodea, que lo delimita (o sea, en este caso, por una parte la existencia humana terrestre y empírica, indigna de la racionalización, y por la otra, el más allá inaccesible a los conceptos racionales humanos, el mundo de la redención), está representado como independiente de él, como algo incondicionalmente inferior o superior, no surge ni el menor problema metodológico para el sistema racional, puesto que es un medio para alcanzar un fin no racional. La cuestión es ya muy diferente si el racionalismo reivindica la representación del método universal para el conocimiento del conjunto del ser. En este caso, la cuestión de la correlación necesaria con el principio irracional adquiere una importancia decisiva, disolvente y desintegrante para todo el sistema. Este es el caso del racionalismo (burgués) moderno.

Donde esta problemática aparece con más claridad, es en la significación curiosa, múltiple y cambiante que reviste para el sistema el concepto, indispensable, de *cosa en sí* de Kant. Muy a menudo se ha tratado de probar que la *cosa en sí* cumple en el sistema de Kant funciones totalmente diferentes unas de otras. Lo que tienen de común estas funciones diferentes pueden encontrarse en el hecho de que cada una representa un límite o una barrera a la facultad «humana» de conocer, abstracta y formalmente racionalista. Sin embargo, esos límites y esas barreras particulares parecen ser tan diferentes entre sí que su unificación bajo el concepto —abstracto, por cierto, y negativo— de *cosa en sí* no se hace realmente comprensible sino cuando se hace evidente que el fundamento decisivo, en último análisis, de esos límites y de esas barreras que se oponen a la facultad «humana» de conocer es no obstante, a pesar de la multiplicidad de sus efectos, un fundamento unitario. Brevemente, estos problemas se reducen a dos grandes complejos que son —en apariencia— totalmente independientes uno del otro e incluso opuestos: primeramente, el problema del material (en el sentido lógico y metodológico), la cuestión del contenido de esas formas con las cuales «nosotros» conocemos el mundo y podemos conocerlo porque nosotros mismos lo hemos creado; en segundo lugar, el problema de la totalidad y el de la sustancia final del conocimiento, la cuestión de los objetos «finales» del conocimiento, únicos objetos cuya captación concluye los diversos sistemas parciales formando con ellos una totalidad, un sistema del mundo completamente comprendido. Sabemos que la *Crítica de la razón pura* niega decididamente la posibilidad de dar respuesta al segundo grupo de cuestiones, sabemos que en la «Dialéctica trascendental» trata incluso de eliminarlas del saber como cuestiones

falsamente planteadas.⁹³ No hay necesidad de explicar más ampliamente que la dialéctica trascendental gira siempre en torno a la cuestión de la totalidad. Dios, el alma, etc., no son sino expresiones mitológicamente conceptuales para el sujeto unitario, o para el objeto unitario, de la totalidad de los objetos del conocimiento pensado como cosa acabada (y completamente conocida). La dialéctica trascendental, con su separación radical entre los fenómenos y los números, rechaza toda pretensión de «nuestra» razón al conocimiento del segundo grupo de objetos. Se les considera como cosas en sí en contraposición a los fenómenos cognoscibles.

Parece que el primer grupo de cuestiones, el problema de los contenidos de las formas, no tuviera nada que ver con estas cuestiones, sobre todo en la versión que da a veces Kant, y según la cual «la facultad de intuición sensible (que proporciona los contenidos a las formas del entendimiento) no es, propiamente hablando, más que una receptividad, una capacidad de ser afectado de cierta manera por representaciones... La causa no sensible de estas representaciones es enteramente desconocida para nosotros y no podemos, por tanto, intuir la como objeto... Sin embargo, podemos denominar a la causa puramente inteligible de los fenómenos en general el objeto trascendental, simplemente para tener algo que corresponda a la sensibilidad como receptividad». Ahora bien, se dice de este objeto «que está dado en sí mismo antes de toda experiencia.»⁹⁴ Sin embargo, el problema del contenido de los conceptos va mucho más allá que el de la sensibilidad, aunque no hay que negar (como suelen hacerlo ciertos kantianos particularmente «críticos», particularmente distinguidos) la estrecha relación existente entre estos dos problemas. Porque la irracionalidad, la imposibilidad, para el racionalismo, de desligar racionalmente el contenido de los conceptos, problema que, como veremos en seguida, es el problema general de la lógica moderna, aparece de la manera más cruda en la cuestión de la relación entre el contenido sensible y la forma racional y calculadora del entendimiento. Mientras que la irracionalidad de otros contenidos es una irracionalidad relativa y de posición, la existencia (*Dasein*), el ser-así (*Sosein*) de los contenidos sensibles sigue siendo un dato inextricable.⁹⁵ Pero si el problema de la irracionalidad desemboca en el problema de la impenetrabilidad de todo dato por los conceptos del entendimiento, en el problema de la imposibilidad de ser derivado de los conceptos del entendimiento, entonces este aspecto de la cuestión de la cosa

⁹³ Kant termina aquí la filosofía del siglo XVIII. En la misma dirección se mueven tanto la evolución que va de Locke a Berkeley y a Hume como la del materialismo francés. Cae fuera del marco de nuestro trabajo el esbozar las etapas particulares de las diversas direcciones y las divergencias decisivas existentes entre estas últimas.

⁹⁴ *Crítica de la razón pura*.

⁹⁵ Feuerbach ligó el problema de la trascendencia absoluta de la sensibilidad en relación al entendimiento con la contradicción inherente a la existencia de Dios. «*La prueba de la existencia de Dios rebasa los límites de la razón; cierto, pero en el mismo sentido en que la visión, el oído, el olfato, rebasan los límites de la razón.*» La esencia del cristianismo. Ver en la obra citada de Cassirer pensamientos semejantes de Kant y Hume.

en sí que, a primera vista, parecía aproximarse al problema metafísico de la relación entre el «espíritu» y la «materia», toma un carácter completamente diferente, decisivo en el plano lógico y metodológico, sistemático y teórico.⁹⁶ La cuestión se plantea entonces así: los hechos empíricos (ya sean puramente «sensibles» o ya constituya su carácter sensible simplemente el último sustrato material de su esencia de «hechos») ¿deben ser tomados como «datos» en su facticidad, o bien este carácter de dato se disuelve en formas racionales, es decir, puede ser pensado como producido por «nuestro» entendimiento? Pero entonces la cuestión se amplía tornándose en cuestión decisiva de la posibilidad del sistema en general.

Kant imprimió este giro al problema con toda claridad. Cuando subraya en diversas ocasiones que la razón pura no está en condiciones de efectuar el menor salto sintético y constitutivo del objeto, que sus principios, por tanto, no pueden ser adquiridos «directamente partiendo de conceptos, sino siempre indirectamente por la vinculación de estos conceptos con algo enteramente contingente, a saber, la experiencia *posible*»; cuando esta idea de la «contingencia inteligible», no sólo de los elementos de la experiencia posible, sino también de todas las leyes que los rigen, es elevada, en la *Crítica del juicio*, al rango de problema central de la sistematización, vemos, por una parte, que las dos funciones limitadoras, en apariencia totalmente diferentes, de la cosa en sí (incaptabilidad de la totalidad partiendo de los conceptos formados en los sistemas racionales parciales e irracionalidad de los contenidos particulares de los conceptos), no representan sino dos aspectos de un mismo y único problema y, por otra parte, que este problema es efectivamente la cuestión central de un pensamiento que se propone dar a las categorías racionales una significación universal. Por tanto, el racionalismo como método universal engendra necesariamente la exigencia del sistema, pero al mismo tiempo la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de un sistema universal; dicho de otro modo, la cuestión del sistema, si se plantea concientemente, muestra la imposibilidad de satisfacer la exigencia así planteada.⁹⁷ Porque el sistema en el sentido del racionalismo —pues un sistema en otro sentido sería una contradicción en sí— no puede ser otra cosa que semejante coordinación, o más bien una supraordenación y una subordinación de los diversos sistemas parciales de las formas (y en el interior

⁹⁶ La formulación más clara de este problema se encuentra en Lask: «Para la subjetividad (o sea, para la subjetividad lógica del acto de juzgar), la categoría en la cual la forma lógica en general se diferencia cuando se trata de captar por medio de categorías cualquier material particular determinado —o, dicho de otro modo, el material particular que constituye en todos sitios el dominio material de las categorías particulares— no es evidente, sino que, por el contrario, constituye la finalidad de sus investigaciones.» *Die Lehre vom Urteil*.

⁹⁷ No se puede discutir aquí la cuestión de que ni la filosofía griega (con excepción, sin duda, de pensadores totalmente tardíos, como Proclus) ni la de la edad media hayan conocido sistemas en el sentido en que nosotros lo entendemos; solamente la interpretación moderna lo «introdujo» en la filosofía. El problema del sistema surge en la época moderna, con Descartes y Spinoza, y se convierte cada vez más, a partir de Leibniz y de Kant, en una exigencia metodológica conciente.

de estos sistemas parciales, de las formas particulares), donde estas correlaciones pueden siempre ser pensadas como «necesarias», es decir, como claras partiendo de las formas mismas, o al menos partiendo del principio de constitución de las formas, como «producidas» por ellas; donde, por tanto, al plantear correctamente el principio —tendencialmente— se plantea todo el sistema determinado por aquél, donde las consecuencias están contenidas en el principio y pueden, partiendo de él, ser previstas y calculadas. El desarrollo real del conjunto de las consecuencias puede muy bien parecer un «proceso infinito», sin embargo, esta limitación significa únicamente que no somos capaces de abarcar con una sola mirada el sistema en su totalidad desplegada; esta restricción no hace cambiar en nada el principio de la sistematización.⁹⁸ Esta idea del sistema es la única que permite comprender por qué las matemáticas puras y aplicadas han representado constantemente para toda la filosofía moderna el papel de modelo metodológico y guía. Porque la relación metodológica entre sus axiomas, los sistemas parciales y los resultados desarrollados partiendo de ellos, corresponde exactamente a la exigencia que el sistema del racionalismo se plantea a sí mismo: la exigencia de que cada momento particular del sistema pueda ser producido, previsto y calculado exactamente partiendo de su principio fundamental.

Es claro que este principio de la sistematización no puede conciliarse con el reconocimiento de cualquier «efectividad» (*Tatsächlichkeit*), de un «contenido» que no pueda —por principio— derivarse del principio de la puesta en forma y tenga que aceptarse, por consiguiente, tal cual es como facticidad (*Faktizität*). Ahora bien, la grandeza, lo paradójico y lo trágico de la filosofía clásica alemana consiste en que no hace desaparecer —todavía como Spinoza— todo dato, como si fuera inexistente, detrás de la arquitectura monumental de las formas racionales creadas por el entendimiento, sino que, por el contrario, mantiene en el concepto el carácter irracional de dato inherente al contenido de ese concepto, y se esfuerza, no obstante, por erigir el sistema, superando esa constatación. Pero ya se ve claramente, partiendo de lo que se ha expuesto hasta aquí, lo que significa el dato para el sistema del racionalismo: es imposible que el dato se deje así en su existencia y en su ser, porque entonces sigue siendo «contingente» de manera insuperable. Es preciso que se incorpore íntegramente al sistema racional de los conceptos del entendimiento. A primera vista parece que se trata de un dilema completamente insoluble. Porque, o bien el contenido «irracional» se disuelve íntegramente en el sistema de conceptos, o sea, éste es un sistema cerrado y debe construirse de modo que pueda aplicarse a todo, como si no hubiese irracionalidad del contenido, del dato (todo lo más como tarea, en el sentido indicado más arriba); entonces el pensamiento cae al nivel del racionalismo dogmático ingenuo: de cualquier manera, considera como no existente a la simple facticidad del contenido

⁹⁸ La idea del «entendimiento infinito», de la intuición intelectual, sirve en parte para resolver esta dificultad en el plano de la teoría del conocimiento. Pero ya Kant vislumbró con toda claridad que este problema remite al problema que hay que tratar ahora.

irracional del concepto (aun si esta metafísica se cubre con la fórmula que dice que este carácter de contenido no tiene gran «importancia» para el conocimiento). O bien el sistema está obligado a reconocer que el dato, el contenido, la materia, penetran hasta la puesta en forma, hasta la estructura de las formas, hasta la relación de las formas entre sí, *penetran, pues, hasta la estructura del propio sistema de manera determinante*,⁹⁹ así, es preciso reconocer al sistema como sistema; el sistema no es más que un registro lo más completo posible, una descripción lo mejor ordenada posible de hechos cuya cohesión, sin embargo, ya no es racional, ya no puede sistematizarse, ni siquiera siendo racionales y conformes al entendimiento las formas de sus elementos.¹⁰⁰

Sin embargo, sería superficial permanecer en este dilema abstracto. V la filosofía clásica no lo ha hecho así ni un solo instante. Llevando al paroxismo la oposición lógica entre forma y contenido, donde se encuentran y se cruzan todas las oposiciones fundamentales de la filosofía, manteniéndola como oposición y tratando, no obstante, de superarla sistemáticamente, la filosofía clásica pudo rebasar a sus predecesores y plantear los fundamentos metodológicos del método dialéctico. Su perseverancia en construir un sistema racional, a pesar de la irracionalidad, claramente reconocida y sostenida como tal, del contenido del concepto (del dato), tenía por fuerza que actuar metodológicamente en el sentido de una relativización dinámica de estas oposiciones. También aquí, a decir verdad, fue precedida por las matemáticas modernas como modelo metodológico. Los sistemas influidos por las matemáticas (en particular el de Leibniz) consideran la irracionalidad del dato como una *tarea*. Efectivamente, para el método de las matemáticas, toda irracionalidad del contenido preexistente aparece solamente como una incitación a remodelar el sistema de formas con el cual se han creado hasta entonces las correlaciones, a cambiar su sentido de tal manera que el contenido que, a primera vista, aparecía como «dato», aparezca en adelante también como «producto», de tal modo que la facticidad se resuelva en necesidad. Por grande que sea el progreso que significa esta concepción de la realidad en comparación con el período dogmático (de la «santa matemática»), hay que darse cuenta que el método matemático trata de un concepto de la irracionalidad ya adaptado metodológicamente a sus exigencias metodológicas y ya hecho homogéneo a éstas (y de un concepto semejante de la facticidad y del ser, concepto a su vez mediatizado por el primero). Por supuesto, la irracionalidad (de posición) del contenido del concepto todavía subsiste aquí, pero está situada desde el principio —por el método, por el modo como está

⁹⁹ De nuevo es Lask el más claro y diáfano. Ver: *Logik der Philosophie*. Pero tampoco él saca todas las consecuencias toda las constataciones, especialmente las de la imposibilidad de principio del sistema racional!

¹⁰⁰ Recuérdese el método fenomenológico de Husserl, en el que, en último análisis, todo el dominio de la Lógica se transforma en una «facticidad» de nivel más elevado. El propio Husserl denomina a este método un método puramente descriptivo. Ver: *Ideas directrices para una fenomenología pura*

planteada— como dependiente, en la medida de lo posible, de la pura posición y, por tanto, como susceptible de ser relativizada.¹⁰¹

Lo que se encuentra así es el modelo metodológico simplemente, y no el método propiamente. Porque está claro que la irracionalidad del ser (como totalidad y como sustrato material «último» de las formas), la irracionalidad de la materia, es cualitativamente diferente de la irracionalidad de esa materia que se podría denominar inteligible, como lo hace Maimón. Esto no podía impedir, claro está, a la filosofía el intento de dominar también esta materia con sus formas, según el modelo del método matemático (método de construcción, de producción). No hay que olvidar, sin embargo, que esta «producción» ininterrumpida del contenido tiene una significación muy diferente para la materia del ser de la que tiene para el mundo de las matemáticas basado enteramente en la construcción; no hay que olvidar que la «producción» no puede significar aquí más que la *posibilidad* de *comprender* los hechos conforme al entendimiento, mientras que, en las matemáticas producción y posibilidad de comprender coinciden totalmente. De todos los representantes de la filosofía clásica, fue Fichte quien, a mediados de su vida, comprendió con más nitidez y formuló con más claridad este problema. Se trata, dice él, «de la proyección absoluta de un objeto, de *cuyo nacimiento no se puede dar ninguna explicación, en el que, por tanto, hay una oscuridad y un vacío entre la proyección y lo proyectado*; como lo he expresado yo de una manera un poco escolástico pero, creo yo, caracterizándolo bien: *la projectio per hiatus irrationalem*»¹⁰²

Esta problemática es lo único que permite comprender la divergencia de los caminos tomados por la filosofía moderna y las épocas más importantes de su evolución. Antes de esta doctrina de la irracionalidad, era la época del «dogmatismo» filosófico o —en términos de historia social— la época en que el pensamiento de la clase burguesa planteaba ingenuamente sus formas de pensamiento, las formas con las cuales tenía necesariamente que concebir el mundo, conforme a su ser social, como equivalentes a la realidad, al ser. La aceptación incondicional de este problema, la renuncia a superarlo, llevan directamente a las diversas formas de la doctrina de la ficción: rechazar toda «metafísica» (en el sentido de la ciencia del ser), fijarse como objetivo comprender los fenómenos de sectores parciales, particulares y exactamente especializados, con ayuda de sistemas parciales, abstractos y calculadores que

¹⁰¹ Esta tendencia fundamental de la filosofía de Leibniz toma una forma acabada en la filosofía de Maimón, como disolución del problema de la cosa en sí y de la «contingencia inteligible»; esto tuvo una influencia decisiva sobre Fichte y, a través de él, sobre la evolución ulterior. El problema de la irracionalidad en las matemáticas se halla tratado de la manera más penetrante en el ensayo de Rickert *Das Eine, die Einheit und das Eins; in Logas*, II, I.

¹⁰² *La doctrina de la ciencia*, de 1804, XV Lección. Subrayado del autor. Todavía se plantea de esta manera la cuestión —más o menos claramente— en la filosofía «crítica» ulterior. Windelband es quien la expresa más claramente, cuando define al ser como «independencia del contenido respecto de la forma». Quienes lo han objetado no han hecho más que embrollar su paradoja, sin resolver el problema que contiene.

se les adapten exactamente, sin tratar siquiera —más bien rechazando esta empresa como «no científica»— de dominar de manera unitaria, partiendo de ahí, la totalidad del saber posible. Esta renuncia se expresa claramente en ciertas orientaciones (Mach y Avenarius, Poincaré, Vaihingcr, etc.); en otras muchas aparece en forma velada. Pero no hay que olvidar que el nacimiento de las ciencias particulares, separadas exactamente entre sí, especializadas, totalmente independientes unas de otras tanto por su objeto como por su método, significa ya —como hemos demostrado al final de la primera parte— el reconocimiento del carácter insoluble de este problema; cada ciencia particular saca su «exactitud» precisamente de esta fuente. Ella deja descansar en sí mismo, en una irracionalidad virgen («no creada», «dada»), el sustrato material que es su fundamento último, para poder operar, sin obstáculos, en un mundo cerrado —vuelto metodológicamente puro— con categorías del entendimiento cuya aplicación no suscite ningún problema y las cuales ya no se aplican, claro está, al sustrato realmente material (ni siquiera de la ciencia particular) sino a una materia «inteligible». Y la filosofía —concientemente— no toca a este trabajo de las ciencias particulares. Es más, considera esta renuncia como un progreso crítico. Su papel se limita así al estudio de las condiciones formales de validez de las ciencias particulares, a las cuales no toca ni corrige. Y el problema que estas ciencias dejan de lado, tampoco puede encontrar solución en la filosofía; aún más, no puede plantearse en la filosofía. Cuando ésta se remonta a las presuposiciones estructurales de la relación entre forma y contenido, o bien trasfigura el método «matematizante» de las ciencias particulares en método de la filosofía (escuela de Marburgo),¹⁰³ o bien desprende la irracionalidad del contenido material, en el sentido lógico, como hecho *último* (Windelband, Rickert, Lask). En los dos casos, con toda tentativa de sistematización, el problema insoluble de la irracionalidad se abre camino, no obstante, a través del problema de la totalidad. El horizonte que abarca la totalidad aquí creada y susceptible de ser creada, es, en el mejor de los casos, la cultura (es decir, la cultura de la sociedad burguesa) como algo que no puede ser derivado, que debe aceptarse tal como es, como «facticidad» en el sentido de la filosofía clásica.¹⁰⁴

Se rebasaría ampliamente el marco de este trabajo si se estudiasen a fondo las diversas formas de esta renuncia a comprender la realidad como totalidad y como ser. Sólo se ha tratado de mostrar el punto donde se impone filosóficamente en el pensamiento de la sociedad burguesa esa doble tendencia de su evolución: ella domina en proporción creciente los detalles de su

¹⁰³ Este no es el lugar para la crítica de las orientaciones filosóficas particulares. Sólo como ejemplo de la justeza de este esbozo señalo aquí la recaída al nivel del derecho natural (metodológicamente precrítico), el cual en su esencia, si no en la terminología, puede observarse en Cohén y en Stammler, quien se acerca a la escuela de Marburgo.

¹⁰⁴ El carácter puramente formal que atribuye Rickert, uno de los representantes más consecuentes de esta orientación, a los valores culturales que fundamentan metodológicamente a la ciencia de la historia, viene a aclarar esta situación. Ver, sobre esto, nuestra tercera parte.

existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero al mismo tiempo ella pierde —en proporción también creciente— la posibilidad de dominar en el pensamiento a la sociedad como (totalidad, y, por eso mismo; pierde también su vocación de dirigirla. La filosofía clásica alemana señala una transición original en esta evolución: nace en una etapa de la evolución de la clase en la que este proceso está ya tan avanzado que todos estos problemas pueden hacerse concientes como problemas; pero, al mismo tiempo, nace en un medio en el que ellos no pueden llegar a la conciencia sino como problemas de puro pensamiento, puramente filosóficos. Por una parte, es cierto que eso impide ver los problemas concretos de la situación histórica y el medio concreto de salir de ellos, pero, por otra parte, permite a la filosofía clásica pensar a fondo y hasta el fin —en cuanto problemas filosóficos— los problemas últimos y más profundos de la evolución de la sociedad burguesa, permite llevar —en el pensamiento— la evolución de la clase hasta su término, permite llevar hasta el paroxismo —en el pensamiento— al conjunto de las paradojas de su situación y percibir así, al menos como problema, el punto donde se revela como metodológicamente necesario el rebasamiento de esta etapa histórica en la evolución de la humanidad.

II

Cierto que esa limitación del problema al plano del pensamiento puro, limitación a la cual la filosofía clásica debe su riqueza, su profundidad, su audacia y su fecundidad para el *futuro* del pensamiento, es al mismo tiempo una barrera insuperable, aun en el plano del pensamiento puro. Dicho de otro modo, la filosofía clásica, que ha disipado despiadadamente todas las ilusiones metafísicas de la época precedente, debía proceder necesariamente, respecto a algunos de sus propios presupuestos, con la misma ausencia de crítica, tan metafísica y dogmáticamente como sus predecesores. Hemos hecho alusión ya a ese punto: la aceptación dogmática del modo de conocimiento racional y formalista como única manera posible (o, para emplear el giro más crítico, único posible para «nosotros») de captar la realidad, por oposición al dato extraño a «nosotros» que son los hechos. La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede comprender sino lo que él mismo produce tropezó, como hemos mostrado, con la barrera insuperable del dato, de la cosa en si, en su esfuerzo por dominar la totalidad del mundo como autoproducción. Si no se quería renunciar a captar la totalidad, se debía tomar el camino de la interioridad. Se debía tratar de descubrir un sujeto del pensamiento cuya existencia (*Dasein*) pudiera ser pensada —sin *hiatus irrationalis*. sin el más allá de la cosa en sí— como su propio producto. El dogmatismo a que se ha hecho alusión ha venido a ser así una guía y una fuente de extravío a la vez. Una guía, porque lleva al pensamiento a rebasar la simple aceptación de la realidad dada, la simple reflexión, las condiciones de su posibilidad de ser pensamiento, y lo lleva a orientarse hacia una superación de la *simple contemplación*, de la simple intuición. Una fuente de extravío, porque ese mismo dogmatismo ha

impedido descubrir el principio verdaderamente opuesto que supera realmente la contemplación, el principio práctico. (Se verá muy pronto, en esta exposición, que *precisamente por esa razón* el dato reaparece sin cesar en esta problemática de manera irracional, como no superado.)

En su última obra lógica importante, Fichte formulaba como sigue esta situación de donde la filosofía debe necesariamente partir: «Hemos penetrado todo el saber efectivo en su forma», hasta el «es», como necesario, a condición de que hay allí un fenómeno, lo que debe ser sin duda para el pensamiento el presupuesto absoluto y a propósito del cual la duda no puede ser obviada sino por la intuición efectiva misma. Con la simple distinción de que para una de las partes del hecho, la egoidad, penetramos la ley determinada y cualitativa en su contenido, mientras que para el contenido *efectivo* de esa intuición de si no penetramos justamente sino esto, a saber: que es necesario que haya allí uno, pero que no tenemos ley según la cual habría precisamente ese contenido, y al mismo tiempo vemos con claridad que no puede haber allí una ley tal y que, por tanto, la ley cualitativa para esta determinación es precisamente la ausencia de ley. Y si lo que es necesario es llamado *a priori*, hemos penetrado en ese sentido *a priori* toda la facticidad y aun la experiencia, porque la hemos deducido como no deductible." ¹⁰⁵ Para nuestro problema lo que importa aquí es que el sujeto del conocimiento, la egoidad, debe ser discernido como conocido en su contenido también, y por consecuencia como punto de partida y como guía metodológica. Así nace para la filosofía, de manera completamente general, la tendencia a una concepción en que el sujeto puede ser pensado; como productor de la totalidad de los contenidos. Y de manera completamente general también, muy programática, surge entonces la exigencia siguiente: descubrir y mostrar un nivel de la objetividad, de la posición de los objetos, en que la dualidad del sujeto y el objeto (la dualidad del pensamiento y el ser no es sino un caso particular de esta estructura) sea superada, en que sujeto y objeto coincidan, sean idénticos. Naturalmente que los grandes representantes de la filosofía clásica eran demasiado perspicaces y críticos para no ver, en el plano empírico, la dualidad del sujeto y el objeto; más aún, es en esa estructura dividida donde han advertido la estructura fundamental de la objetividad empírica. La exigencia, el programa, apuntaba más bien a descubrir ese foco de unidad a partir del cual se hacía comprensible esta dualidad del sujeto y el objeto en la empiria, dicho de otra manera, la forma de objetividad de la empiria, se haría comprensible, deducida, «producida». En oposición a la aceptación dogmática de una realidad simplemente dada y extraña al sujeto nace la exigencia de comprender, a partir del sujeto-objeto idéntico, todo dato como producto de ese sujeto-objeto idéntico, toda dualidad como caso particular derivado de esa unidad primitiva.

¹⁰⁵ *Lógica trascendental, XXIII Lección. Para los lectores no versados* en la terminología de la filosofía clásica, precisamos que el concepto fichtiano del yo no tiene nada en común con el yo empírico.

Ahora bien, esa unidad es *actividad*. Después de que Kant haya tratado ya de mostrar en la *Crítica de la razón práctica* —a menudo mal comprendida en el plano metodológico y falsamente opuesta a la *Crítica de la razón pura*— que los obstáculos teóricamente (contemplativamente) insuperable pueden ser superados en la práctica, Fichte pondrá la práctica, el actuar, la actividad, en el centro metodológico del conjunto de la filosofía unificada:

«No es, pues, del todo indiferente, como algunos lo creen, que la filosofía parta de un hecho o de un acto (es decir, de la actividad pura, que no presupone objeto, sino que lo crea ella misma, y en que, después, la acción se convierte inmediatamente en acto). Si parte de un hecho, se sitúa así en el mundo del ser y la finitud, y le será difícil encontrar, a partir de ese mundo, el camino de lo infinito y lo suprasensible; si parte del acto, está justamente en el punto en que los dos mundos se unen y a partir del cual la filosofía puede abarcarlos con una sola mirada».¹⁰⁶

Se trata, pues, de mostrar el sujeto del «acto» y, partiendo de su identidad con su objeto, comprender todas las formas dualistas del sujeto-objeto como derivadas de ese «acto», como sus productos. Aquí se repite, sin embargo, a un nivel filosóficamente más elevado, la imposibilidad de resolver la cuestión planteada por la filosofía clásica alemana. En efecto, desde el momento en que surge la cuestión de la esencia concreta de ese sujeto-objeto idéntico, el pensamiento se coloca frente al dilema siguiente: por un lado, no es sino en el acto ético, en la relación del sujeto (individual) —actuando moralmente— consigo mismo donde puede ser descubierta real y concretamente esa estructura de la conciencia, esa relación con su objeto; por otro, la dualidad infranqueable entre la forma autoproducida pero puramente vuelta hacia el interior (forma de la máxima ética en Kant) y la realidad extraña al entendimiento y al sentido, el dato, la experiencia, se impone de manera aún más abrupta a la conciencia ética del individuo actuante que al sujeto contemplativo del conocimiento.

Se sabe que Kant ha quedado en el nivel de la interpretación filosófica crítica de los hechos éticos en la conciencia individual. Ello ha tenido como consecuencia, en primer lugar, que ese hecho se ha metamorfoseado en una simple facticidad,¹⁰⁷ hallada y no pudiendo ser pensada ya como «producida»; en segundo lugar, que la «contingencia inteligible» del «mundo exterior» sometido a las leyes de la naturaleza ha sido acrecentada aún por ésta. El dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo, en lugar de ser resuelto concreta y realmente, ha sido conducido por una vía metodológica secundaria; es decir, la necesidad implacable de las leyes es

¹⁰⁶ Segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia*. La terminología de Fichte, cambiante de una obra a otra, no debe ocultar que se trata siempre, *en realidad*, del mismo *problema*.

¹⁰⁷ Cf. *Crítica de la razón práctica*

mantenida para el «mundo exterior» para la naturaleza,¹⁰⁸ y la libertad, la autonomía, que debe ser fundada por el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a la libertad del punto de vista en la apreciación de los hechos interiores, cuyos fundamentos y consecuencias, aun en lo que concierne a sus elementos psicológicos constitutivos, están íntegramente sometidos al mecanismo fatalista de la necesidad objetiva.¹⁰⁹ La tercera consecuencia de ello es que la dualidad del fenómeno y la esencia (que coincide en Kant con la de la necesidad y la libertad), en lugar de ser superada, en lugar de ayudar, en su unidad restablecida, a fundar la unidad del mundo, es transportada al sujeto mismo; el sujeto es dividido también en fenómeno y noumeno, y la dualidad irresuelta, insoluble y eternizada en su carácter insoluble, de la libertad y la necesidad penetra hasta en su estructura más íntima. En cuarto lugar, la ética así fundada viene a ser, por consiguiente, *puramente formal, vacía de todo contenido*. Puesto que todos los contenidos que nos son dados pertenecen al mundo de la naturaleza y, en consecuencia, están sometidos incondicionalmente a las leyes objetivas del mundo fenoménico, la validez de las normas prácticas no puede referirse sino a las formas de la acción interior en general. Desde el momento en que esta ética trata de concretarse, es decir, de poner su validez a prueba de problemas concretos particulares, está obligada a *tomar prestados* los contenidos determinados de las acciones particulares del mundo de los fenómenos, de los sistemas de conceptos que elaboran esos fenómenos y quedan manchados de su «contingencia». El principio de la producción fracasa desde el momento en que es necesario producir a partir de él el *primer* contenido concreto. Y la ética de Kant no puede en modo alguno hurtarse a esa tentativa. A decir verdad, intenta encontrar —al menos negativamente— en el principio de no contradicción ese principio formal al mismo tiempo determinante y productor de contenido. Toda acción contraria a las normas éticas encerraría en sí misma una contradicción; correspondería, por ejemplo, a la esencia de un depósito no ser incautado, etc. Hegel, sin embargo, preguntaba ya con razón:

«¿Si no hubiera depósito en lo absoluto, qué contradicción habría allí? Si no hay depósito, esto contradiría otras determinaciones necesarias; igual que la existencia de un depósito estará ligada a otras determinaciones necesarias y será así necesaria ella misma. Pero no se deben invocar otros fines y otras razones materiales: la forma inmediata del concepto debe decidir acerca de la justeza de una u otra de las dos hipótesis. Pero, para la forma, cada una de las determinaciones opuestas son equivalentes: ambas pueden ser comprendidas como cualidad y esta comprensión puede expresarse como ley».¹¹⁰

¹⁰⁸ «Ahora bien, la naturaleza es, para el entendimiento común, la existencia de las cosas sometidas a leyes.»

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, Werke*, I, pp. 352-353. Cfr. *Ibid.*, p. 351. Asimismo: «Pues ella es la atracción absoluta de toda materia de la voluntad;

La problemática ética de Kant nos remite así al problema *metodológico*, siempre insuperable, de la cosa en sí. Hemos definido ya el aspecto filosóficamente significativo, el aspecto metodológico de ese problema, como problema de la relación entre forma y contenido, como problema de la irreductibilidad de la factibilidad, como problema de la irracionalidad de la materia. La ética formal de Kant, hecha a medida de la conciencia individual, puede, es cierto, abrir una perspectiva metafísica para la solución del problema de la cosa en sí, haciendo aparecer en el horizonte, en forma de postulados de la razón práctica, todos los conceptos, descompuestos por la dialéctica trascendental, de un mundo comprendido como totalidad; sin embargo, la tentativa de solución subjetiva y práctica queda metodológicamente encerrada en los mismos límites que la problemática objetiva y contemplativa de la crítica de la razón.

Así se aclara para nosotros un nuevo y significativo aspecto estructural de ese conjunto de problemas: para superar la irracionalidad en el problema de la cosa en sí no basta tratar de superar la actitud contemplativa; parece —al plantear la cuestión de manera más concreta— que la esencia de la práctica reside en la supresión de la indiferencia de la forma respecto al contenido, indiferencia en que se refleja metodológicamente el problema de la cosa en sí. El principio de la práctica, como principio de la filosofía, no es, pues, hallado realmente sino cuando se indica al mismo tiempo un concepto de forma cuya validez no tenga ya como fundamento y condición metodológica esa pureza con relación a toda determinación de contenido, esa pura racionalidad. El principio de la práctica debe, pues, como principio de transformación de la realidad, ser hecho a la medida del sustrato material y concreto de la acción, para poder actuar sobre él cuando entra en vigor.

Sólo esta manera de plantear la cuestión permite, de un lado, la separación clara entre la actitud intuitiva, teórica, contemplativa, y la praxis, y de otro permite también comprender cómo esas dos especies de actitud se relacionan entre sí y cómo se ha podido intentar resolver las antinomias de la contemplación con ayuda del principio práctico. Teoría y praxis se relacionan efectivamente con los mismos objetos, pues todo objeto es dado como conjunto indisoluble de forma y contenido. Sin embargo, la diversidad de las actitudes del sujeto orienta la práctica hacia lo que hay de cualitativamente único, hacia el contenido, hacia el sustrato material de cada objeto. Ahora bien, la contemplación teórica —como hemos tratado de mostrarlo— nos aparta de ese sustrato material. Pues la clarificación teórica y el dominio teórico del objeto alcanzan su cima precisamente cuando hacen resaltar cada vez mas claramente los elementos formales, desasidos de todo contenido (de toda laticidad contingente»). En tanto el pensamiento procede «ingenuamente», es decir, en tanto cree poder extraer los contenidos a partir de las formas mismas

todo contenido plantea una heteronomía del libre arbitrio.» O bien, de manera aún más clara, en la *Fenomenología del espíritu*: «Pues el deber puro es... simplemente indiferente a todo contenido». *Werke*, II, p. 485.

y atribuirles de esta manera funciones metafísicas activas, o bien en tanto interpreta lo material extraño a las formas —de manera igualmente metafísica— como inexistente, ese problema no surge. La praxis aparece enteramente subordinada a la teoría y la contemplación.¹¹¹ Sin embargo, desde el momento que este lazo indisoluble entre la actitud contemplativa del sujeto y el carácter puramente formal del conocimiento se hace conciente, es necesario ora renunciar a resolver el problema de la irracionalidad (cuestión de contenido, del dato, etc.), ora buscar la solución en dirección de la praxis.

Es también en Kant donde esta tendencia halla su formulación más clara. Cuando Kant dice que «el ser no es manifiestamente un predicado real, es decir, el concepto de algo que podría añadirse al concepto de una cosa»,¹¹² expresa esa tendencia y todas sus consecuencias con tal fuerza, que se ve obligado a plantear, como la sola otra perspectiva posible fuera de su doctrina de la estructura conceptual, la dialéctica de los conceptos en movimiento.

«Pues si no existiese en el concepto lo mismo que yo he pensado, sino más, y yo podría decir que es precisamente el objeto de mí concepto lo que existe».

Ha escapado, tanto al mismo Kant como a los críticos de su crítica de la prueba ontológica, que Kant describe así —de una manera evidentemente negativa y deformada, resultado del punto de vista de la pura contemplación— la estructura de la verdadera praxis como superación de las antinomias del concepto del ser. Acabamos de mostrar que, pese a todos sus esfuerzos en sentido inverso, su moral nos lleva a los límites de la contemplación abstrayente. Hegel descubre, en su crítica de ese pasaje, el fundamento metodológico de esta teoría; «Para ese contenido considerado como aislado, es de hecho indiferente ser o no ser; no hay en él ninguna diferencia entre el ser y el no ser; esta diferencia no le afecta en lo absoluto... De manera más general, las abstracciones de ser y no ser dejan, todas, de ser abstracciones al adquirir un contenido determinado. El ser es entonces realidad...»; dicho de otro modo, el fin que Kant fija al conocimiento es describir la estructura del conocimiento, que maneja «puros sistemas de leyes», aislados metodológicamente, en un medio metodológicamente aislado y hecho homogéneo. (En la hipótesis de la vibración del éter, por ejemplo, en la física el «ser» del éter no aportaría de hecho nada nuevo a su concepto.)

Sin embargo, desde el momento en que el objeto es interpretado como parte de una totalidad concreta, desde el momento en que se hace claro que al lado del concepto formal y limitativo de ser inherente a esa pura contemplación se puede todavía concebir, es aun necesario concebir, otros niveles de la realidad (ser [*Dasein*], existencia [*Existenz*], realidad [*Realität*], etc. en Hegel), la

¹¹¹ Es complementemente claro en los griegos. Sin embargo, aun los primeros grandes sistemas de los tiempos modernos, ante todo el de Spinoza, revelan esta estructura.

¹¹² *Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental de la imposibilidad de una prueba ontológica sobre la existencia de dios.*

prueba de Kant se hunde: no es ya sino la determinación límite del pensamiento puramente formal. En su tesis de doctorado,¹¹³ Marx, por otra parte, ha hecho pasar, de manera más concreta y más consecuente que Hegel, la cuestión del ser y las gradaciones de sus significados al campo de la realidad histórica, de la praxis concreta. «¿El viejo Moloch no ha reinado? ¿El Apolo de Delfos no era un poder real en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant quiere decir nada.» Por desgracia, este pensamiento no fue llevado por Marx hasta sus últimas consecuencias lógicas, aunque el método de las obras de madurez operaban constantemente con esos conceptos del ser situados en vanos niveles de la práctica.

Ahora bien, cuanto más conciente se hace esta tendencia kantiana, más inevitable es el dilema. Pues el concepto formal del objeto del conocimiento desembarazado de manera completamente pura, la cohesión matemática y la necesidad de las leyes de la naturaleza como ideal del conocimiento transforman el conocimiento cada vez más en una contemplación metodológicamente conciente de los puros conjuntos formales, de las «leyes» que funcionan en la realidad objetiva, *sin intervención del sujeto*. Por consiguiente, la tentativa de eliminar el elemento irracional inherente al contenido no está dirigida ya solamente hacia el objeto, sino, en una medida sin cesar creciente, también hacia el sujeto. La elucidación crítica de la contemplación tiende cada vez más enérgicamente a suprimir integralmente de su propia altura todos los momentos subjetivos e irracionales, todo elemento antropomorfo, a separar cada vez más enérgicamente del «hombre» el sujeto del conocimiento y transformarle en un sujeto puro, puramente formal.

Aparentemente, esta definición de la contemplación contradice nuestra exposición anterior del problema del conocimiento como conocimiento de lo que ha sido producido por «nosotros». La contradice efectivamente. Pero esta contradicción es propia para arrojar una nueva luz sobre la dificultad de ese problema y sobre las vías posibles hacia una solución. Pues la contradicción no reside ¿en la incapacidad de los filósofos para analizar de manera unívoca los hechos en cuya presencia se encuentran: su tarea es más bien comprender la expresión en pensamiento de la situación objetiva misma. Dicho de otro modo, la contradicción que aparece aquí entre la subjetividad y la objetividad de los sistemas formales modernos y racionalistas, los embrollos y equívocos que ocultan sus conceptos de sujeto y objeto, la incompatibilidad entre su esencia de sistemas «producidos» por «nosotros» y su necesidad fatalista extraña al hombre y alejada del hombre, no son otra cosa que la formulación lógica y metodológica del estado de la sociedad moderna; pues los hombres, por un lado, rompen, disuelven y abandonan cada vez más los lazos simplemente «naturales», irracionales y «factuales», pero, por otro lado y simultáneamente, elevan en torno de ellos, en esa realidad creada por ellos mismos, «producida por ellos mismos», una especie de segunda naturaleza cuyo desarrollo se

¹¹³ *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.*

opone a ellos con la misma implacable conformidad a leyes que lo hacían en otro tiempo las potencias naturales irracionales (más precisamente: las relaciones sociales que aparecían ante ellos bajo esa forma). «Su propio movimiento social —dice Marx— posee para ellos la forma de un movimiento de las cosas, viéndose bajo el dominio de éstas en lugar de dominarlas.»

Se sigue de ello que la inexorabilidad de las potencias no dominadas adopta un carácter enteramente nuevo. En otro tiempo era el poder ciego de un destino irracional en su fundamento, el punto donde cesaba toda posibilidad de una facultad humana de conocer, dónde comenzaba la trascendencia absoluta, el reino de la fe, etc.¹¹⁴ Ahora, en cambio, esa inexorabilidad aparece como la consecuencia necesaria de sistema de leyes conocidos, cognoscibles, racionales, como una necesidad que, como la filosofía crítica reconoce claramente, a la inversa de sus predecesores dogmáticos, no puede ser comprendida, cierto, en su fundamento último ni en su totalidad englobante, pero cuyas partes —el círculo vital en que los hombres viven— son cada vez más penetradas, calculadas, previstas. No es por azar en lo absoluto que, desde el comienzo de la evolución filosófica moderna, las matemáticas universales aparezcan como ideal de conocimiento, como tentativa para crear un sistema de relaciones que englobe todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de la existencia racionalizada, con ayuda del cual todo lo que aparece puede —independientemente de su diferenciación material y real— convertirse en objeto de un cálculo exacto.¹¹⁵

En esa concepción más clara y, por consiguiente, más característica del ideal moderno del conocimiento, la contradicción indicada antes se muestra a plena luz. Pues el fundamento de ese cálculo universal no puede ser otra cosa que la certeza de que sólo una realidad cogida en las redes de tales conceptos puede realmente ser dominada por nosotros. Por otra parte, aun si se supone una realización completa y sin lagunas de esa matemática universal, ese dominio de la realidad no puede ser otra cosa que la contemplación objetivamente correcta de lo que resulta —necesariamente y sin nuestra intervención— de la combinación abstracta de esas relaciones y proporciones. Esta contemplación parece cierto, tocar de cerca el ideal filosófico del conocimiento más extendido (Grecia, India). El carácter particular de la filosofía moderna no resalta con plena claridad más que si se considera de manera crítica las condiciones que

¹¹⁴ A partir de ese fundamento ontológico se puede comprender el punto de partida, tan extraño para el pensamiento moderno, del pensamiento en los estados «naturales», por ejemplo, el *credo ut intelligam* de Anselmo de Canterbury o el modo que adopta el pensamiento hindú. (De Atman se dice que «Sólo es comprendido por aquel que él escoge».) La duda metódica de Descartes, punto de partida del pensamiento exacto, no es sino la formulación más aguda de esa oposición, tan concientemente sentida al comienzo de la época moderna. Ella reaparece desde Galileo hasta Bacon en todos los pensadores importantes.

¹¹⁵ Acerca de la historia de esta matemática universal, cf. Cassirer, obra citada. Sobre el lazo entre esa matematización de la realidad y la «práctica» burguesa del cálculo de los resultados a esperar de las «leyes», cf. Lange, *Historia del materialismo*, pasajes sobre Hobbes, Descartes, Bacon, etc.

permiten realizar esa combinación universal. Pues sólo por el descubrimiento de la «contingencia inteligible» de esas leyes nace la posibilidad de moverse «libremente» en el interior del campo de acción de tales sistemas de leyes que se entrelazan o no son completamente conocidos. Se trata ahora de ver que si se toma la acción en el sentido ya indicado de transformación de la realidad, de orientación hacia lo esencial cualitativo, hacia el sustrato material de la acción, esa actitud es todavía mucho más contemplativa que, por ejemplo, el ideal de conocimiento de la filosofía griega.¹¹⁶ Pues esa «acción» consiste en calcular de antemano, tan lejos como sea posible, en captar por el cálculo el efecto probable de esas leyes y en hacer adoptar al sujeto de la «acción» una posición en la cual esos efectos ofrecen, para sus fines, las mejores oportunidades de triunfo. Está, pues, claro, de una parte, que la posibilidad de tal previsión es tanto más grande cuanto que la realidad es racionalizada de parte a parte, cuanto que cada uno de sus fenómenos puede ser discernido como integrado en el sistema de esas leyes. Es igualmente claro, por otra parte, que cuanto más se acercan a ese tipo la realidad y la actitud respecto del sujeto «actuante», más también se transforma el sujeto en órgano que apunta a la comprensión de los resultados posibles de sistemas de leyes conocidos y más se limita su «actividad» a colocarse en el punto de vista a partir del cual esos resultados (por ellos mismos y sin su intervención) se despliegan para él, de conformidad con sus intereses. La actitud del sujeto llega a ser—en el sentido filosófico— puramente contemplativa.

Sin embargo, se revela que todas las relaciones humanas son llevadas de esta manera al nivel de los sistemas de leyes naturales así concebidos. Se ha subrayado varias veces en estas páginas que la naturaleza es una categoría social. Ciertamente que al hombre moderno, que parte inmediatamente de las formas ideológicas acabadas, de sus efectos en presencia de los cuales se encuentra e influyen profundamente toda su evolución mental, parece que una concepción como la que acaba de ser esbozada aplica simplemente a la sociedad los conceptos formados y adquiridos en las ciencias de la naturaleza. Hegel decía ya, en su polémica de juventud contra Fichte, que su estado es «una máquina», su sustrato «una pluralidad... atomística cuyos elementos... son una cantidad de puntos... Esta sustancialidad absoluta de los puntos funda en la filosofía práctica un sistema de atomismo en que, como en el atomismo de la naturaleza un entendimiento extraño a los átomos se convierte en ley».¹¹⁷ Esas

¹¹⁶ Pues la teoría platónica de las ideas estaba indisolublemente unida —cresta saber si con razón— tanto a la totalidad como a la existencia cualitativa del dato. La contemplación significa al menos una ruptura de los lazos que mantiene el «alma» prisionera de la limitación empírica. El ideal estoico de la ataraxia muestra mucho más esa contemplación completamente pura, abstracción hecha, desde luego, de su lazo paradójico con una «actividad» febril e ininterrumpida.

¹¹⁷ Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling. Toda teoría «atomista» de la sociedad no representa sino el reflejo ideológico de esa sociedad para el punto de vista burgués; es lo que Marx ha demostrado claramente contra Bruno Bauer (en *La ideología alemana*). Esta comprobación no suprime, sin embargo, la «objetividad» de tales concepciones: son, en

descripciones de la sociedad moderna y esas tentativas de dominarle en pensamiento vuelven sin cesar en el curso de la evolución ulterior; esto es demasiado conocido para que haya necesidad de confirmarlo aquí con ejemplos. Lo más importante es que la visión de una relación inversa no ha faltado tampoco. Después de Hegel que había reconocido ya claramente en las «leyes de la naturaleza» su aspecto cívico y combativo, Marx muestra que «Descartes con su definición de los animales-máquinas ve con los ojos del periodo de las manufacturas, mientras que en la edad media el animal era un auxiliar del hombre».¹¹⁸ y añade algunas indicaciones sobre la historia de las ideas relativas a esas relaciones. Ese mismo lazo adopta un carácter todavía más claro y principal en Tonnies:

«La razón abstracta, desde cierto ángulo, es la razón científica, y su sujeto es el nombre objetivo, que tiene relaciones, es decir, el hombre que piensa conceptualmente. Y, por consiguiente, los conceptos científicos, que, por su origen ordinario y sus propiedades reales, son juicios por los cuales se da nombres a los conjuntos de sensaciones, se comportan dentro de la ciencia como las mercancías en el seno de la sociedad. Se reúnen en el sistema como las mercancías en el mercado. El concepto científico supremo, no encerrando ya el nombre de algo real, equivale al dinero; el concepto de átomo, por ejemplo, o el de energía».¹¹⁹

No puede ser nuestra tarea estudiar aquí más de cerca la prioridad conceptual o la unión causal e histórica entre sistema de leyes naturales y capitalismo. (El autor de estas líneas no quiere ocultar, sin embargo, que en su opinión la prioridad corresponde a la evolución económica capitalista.) Se trata solamente de comprender claramente que, de una parte, todas las relaciones humanas (como objetos de la actividad social) adoptan cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de los conceptos formados por las ciencias de la naturaleza, de los sustratos abstractos de las leyes de la naturaleza, y que, de otra parte, el sujeto de esta «actividad» adopta cada vez más, igualmente, una actitud de puro observador de esos procesos artificialmente abstractos, de experimentador, etc.

Séame permitido hacer una digresión acerca de las observaciones de Federico Engels a propósito del problema de la cosa en sí, porque esas observaciones, aunque no se refieren directamente a nuestro problema, han influido en la interpretación de ese concepto en los medios marxistas, y al no interpretarlas correctamente se corre fácilmente el riesgo de crear malentendidos. Engels dice:

«La refutación más impresionante de esta extravagancia, como de todas

efecto, la forma necesaria de la conciencia que el hombre cosificado tiene de su actitud frente a la sociedad.

¹¹⁸ *El Capital*. I, p. 354.

¹¹⁹ *Comunidad y sociedad*.

las extravagancias filosóficas, es la praxis, a saber, la experiencia y la industria. Si podemos probar la justeza de nuestra concepción de un fenómeno natural haciéndole nosotros mismos, produciéndolo a partir de sus condiciones y, además, haciéndolo servir a nuestros fines, adiós la inasible "cosa en sí" kantiana. Las sustancias químicas producidas en los organismos vegetales y animales seguirán siendo "cosas en sí" hasta que la química orgánica comience a prepararlas una tras otra; entonces la "cosa en sí" vendrá a ser una cosa para nosotros, como, por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que no hacemos crecer ya en el campo en forma de raíces de rubia, sino que la producimos mucho más sencillamente y a mejor precio a partir del alquitrán de hulla.¹²⁰

Hay que corregir, ante todo, una inexactitud de terminología, casi incomprensible en un conocedor de Hegel como Engels. Para Hegel, «en sí» y «para nosotros» no son en lo absoluto contrarios, sino, a la inversa, *correlatos necesarios*. Si algo es dado simplemente «en sí», ello significa para Hegel que es dado simplemente «para nosotros». Lo contrario del «para nosotros o en sí»¹²¹ es más bien el «para sí», esa especie de posición en que el ser-pensado del objeto significa al mismo tiempo la conciencia de sí del objeto.¹²² Por otra parte, es desconocer totalmente la teoría kantiana del conocimiento suponer que el problema de la cosa en sí implica un límite a la posibilidad de una ampliación concreta de nuestros conocimientos. Al contrario, Kant, que partía metodológicamente de la ciencia de la naturaleza más avanzada en la época, la astronomía de Newton, y había construido su teoría del conocimiento justamente a la medida de aquélla y de sus posibilidades de progreso, admite, pues, necesariamente *la posibilidad ilimitada de ensanchamiento de este método*. Su *Crítica de la razón pura* se refiere solamente a que, aun el conocimiento acabado del conjunto de los fenómenos no sería precisamente sino un conocimiento de los fenómenos (por oposición a la cosa en sí); pues aun el conocimiento acabado del conjunto de los fenómenos no podría jamás superar el límite estructural de ese conocimiento, es decir, según nuestra formulación, las antinomias de la totalidad y las antinomias de los contenidos. Kant ha resuelto, de manera suficientemente clara, la cuestión del agnosticismo, el problema de Hume (y de Berkeley, en el cual piensa particularmente sin nombrarlo), en la parte que trata de la *Refutación del idealismo*.¹²³ El malentendido más profundo, en Engels, consiste en que llama praxis —en el sentido de la filosofía dialéctica— a la actitud propia de la industria y la experimentación. Ahora bien, precisamente la experimentación es el comportamiento más puramente contemplativo. El experimentador crea un medio artificial, abstracto, para poder observar sin obstáculos el juego de las

¹²⁰ Feuerbach, en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, 1947, p. 23.

¹²¹ Por ejemplo: *Fenomenología del espíritu*. Prefacio.

¹²² Marx utiliza esta terminología en el importante pasaje que tan a menudo se cita acerca del proletariado (*Miseria de la filosofía*). Cf. sobre el conjunto de la cuestión los pasajes característicos de la *Lógica* y las críticas dirigidas a Kant en numerosos lugares.

¹²³ *Crítica de la razón pura. Analítica trascendental*.

leyes en observación —sin que ese juego sea perturbado—, eliminando todos los elementos irracionales y molestos, tanto del lado del sujeto como del lado del objeto. Se esfuerza en reducir en lo posible el sustrato material de su observación a «producto» puramente racional, a la «materia inteligible» de las matemáticas. Y cuando Engels dice, a propósito de la industria, que lo que es así «producido» es hecho útil para «nuestros fines», parece haber olvidado por un momento la estructura fundamental de la sociedad capitalista que había descrito ya, con una claridad insuperable, en su genial ensayo de juventud.¹²⁴ Ha olvidado, en efecto, que se trata, en la sociedad capitalista, de «una ley natural» «que descansa en la ausencia de conciencia de los participantes». La industria —en tanto plantea «fines»— no es, en el sentido decisivo, en el sentido histórico y dialéctico, sino objeto y no sujeto de las leyes naturales sociales. Marx ha caracterizado muchas veces y con insistencia al capitalista (y no puede tratarse sino de él cuando hablamos de «industria» en el pasado o el presente) como una persona. Y cuando compara, por ejemplo, su tendencia a enriquecerse con la del atesorador subraya fuertemente que «lo que en éste no es más que una manía individual es en el capitalista el resultado del mecanismo social del que no es más que un resorte. Además, la evolución de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital invertido en una empresa industrial, y la concurrencia impone a todo capitalista individual, las leyes inmanentes del régimen capitalista de producción como *leyes coactivas* impuestas desde fuera».¹²⁵ Es obvio, pues, en el espíritu del marxismo —que de ordinario Engels también interpreta en ese sentido— que la «industria», es decir, el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es sometido a la acción, y su «actividad» se agota en la observación y el cálculo exactos de los efectos objetivos de las leyes sociales naturales.

De todo esto resulta —para volver a nuestro problema— que la tentativa que representa la vuelta de la filosofía crítica, en dirección de la práctica, para resolver las antinomias comprobadas en la teoría las hace, al contrario, eternas.¹²⁶ Pues lo mismo que a despecho de toda la racionalidad y la conformidad a leyes de su modo de aparición, la necesidad objetiva permanece en una contingencia insuperable, puesto que su sustrato material sigue siendo trascendente, igualmente la libertad del sujeto, que debe ser salvado así, no puede escapar, siendo una libertad vacía, al abismo del fatalismo. «Pensamientos sin contenidos son vados», dice Kant a guisa del programa al comienzo de la *Lógica trascendental*, «intuiciones sin conceptos son ciegas».

¹²⁴ Lukács se refiere al *Esbozo de una crítica de la economía política*. (N. del E.)

¹²⁵ *El Capital*. I, p. 555. Cf. también, respecto de la «falsa conciencia» de la burguesía, el ensayo sobre «Conciencia de clase».

¹²⁶ Es a esto a lo que se refiere la crítica vigorosa y reiterada de Hegel. El rechazo de la ética kantiana por Goethe remite igualmente a ese problema, siendo los motivos y, por consiguiente, la terminología evidentemente diferente. Que la ética de Kant tiene como tarea sistemática resolver el problema de la cosa en sí, es lo que resalta de los pasajes más diversos (en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica*).

La crítica no puede, sin embargo, realizar la interpenetración así exigida entre forma y contenido sino bajo la forma de programa metodológico; no puede sino mostrar, en cada una de las esferas separadas, el punto en que la penetración real de la forma y el contenido debiera comenzar, en que comenzaría si su racionalidad formal pudiera permitirle más que prever con un cálculo las posibilidades formales. La libertad no es capaz de quebrar la necesidad sensible del sistema del conocimiento, la ausencia de alma de las leyes fatalistas de la naturaleza, ni de prestarles un sentido, y los contenidos entregados por la razón cognoscitiva, el mundo conocido por ella, no están ya en condiciones de llenar de vida viviente las determinaciones simplemente formales de la libertad. La imposibilidad de comprender y «producir» el lazo de la forma y el contenido como un lazo concreto, y no simplemente como soporte de un cálculo puramente formal, lleva al insoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo. La conformidad del devenir natural a leyes de «bronce» y la libertad puramente interior de la praxis moral individual aparecen, al fin de la *Crítica de la razón práctica*, como fundamentos de la existencia humana separados e inconciliables, pero al mismo tiempo dados irrevocablemente en su separación.¹²⁷ La grandeza filosófica de Kant reside en no haber disimulado, en los dos casos, el carácter insoluble del problema con una decisión dogmática y arbitraria en cualquier sentido que fuera, sino haber dejado al descubierto ese carácter insoluble en una forma descarnada y sin atenuación.

III

No se trata aquí —como por otra parte, en toda la filosofía clásica— de simples problemas de pensamiento, de puras disputas entre eruditos, y lo vemos muy claramente si nos remontamos un poco más alto en la historia de ese problema, para estudiar esa misma cuestión en un nivel menos elaborado en pensamiento, pero más próximo realmente al fundamento social de la vida, luego más concreto. El límite intelectual con que ha chocado el materialismo burgués del siglo XVIII en su esfuerzo por comprender el mundo es subrayado muy fuertemente por Plejanov bajo la forma de la antinomia siguiente: de una parte, *el hombre* aparece como un *producto* del medio social; de otra parte, «*el medio social es producido* por la "opinión pública", es decir, por el hombre».¹²⁸ La antinomia que hemos hallado en el problema de apariencia puramente gnoseológica de la producción, en la cuestión sistemática del sujeto de «la acción», del «productor» de la realidad comprendida unitariamente, manifiesta ahora su fundamento social. Y la exposición de Plejanov muestra claramente también que la dualidad de los principios, principio contemplativo y

¹²⁷Acerca del parentesco metodológico entre esos dos principios, cf. el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».

¹²⁸ *Contribución a la historia del materialismo*. Holbach y Helvecio están muy cerca del problema de la cosa en sí, evidentemente en forma todavía ingenua. *ibid.*

principio práctico (individual), donde hemos podido ver la primera conquista de la filosofía clásica y el punto de partida para una evolución ulterior de los problemas, conduce hacia esa antinomia. La problemática más ingenua y más primitiva de Holbach y Helvecio permite, sin embargo, una visión todavía más clara del fundamento vital que constituye el soporte real de esa antinomia. Parece primeramente que, a consecuencia del desarrollo de la sociedad burguesa, todos los problemas del ser social dejan de trascender al hombre y se manifiestan como productos de la actividad humana, en contraste con la concepción social de la edad media y los comienzos de la época moderna (Lutero, por ejemplo); en segundo lugar, ese hombre debe necesariamente ser el burgués egoísta, individual, artificialmente aislado por el capitalismo; y la conciencia cuya consecuencia parecen ser la actividad y el conocimiento, es una conciencia a lo Robinson, aislada, individual;¹²⁹ en tercer lugar, es, sin embargo, precisamente así como se ha suprimido el carácter de actividad de la acción social. Lo que a primera vista parece ser una representación de la teoría sensualista del conocimiento de los materialistas franceses (en Locke, etc.), a saber, que «el cerebro no es sino una cera propia para recibir todas las impresiones que se quieren grabar en ella» (Holbach según Plejanov) y que sólo la acción conciente puede valer como actividad, es, si se mira más de cerca, una simple consecuencia de la posición del hombre burgués en el proceso de producción capitalista. El aspecto fundamental de esta posición ha sido ya subrayado a menudo por nosotros: el hombre de la sociedad capitalista está frente a la realidad «hecha» —por él mismo (como clase)— como ante una «naturaleza» de una esencia extraña a él; es entregado sin resistencia a sus «leyes», y su actividad no puede consistir sino en la utilización en su provecho (egoísta) del curso forzado de las leyes particulares. Pero aun en esa «actividad» es —por la esencia de la situación— objeto y no sujeto del devenir. El campo de acción de su actividad es así totalmente empujado hacia el interior: de una parte, en la conciencia relativa a las leyes que el hombre utiliza; de otra, en la conciencia relativa a sus reacciones interiores frente al desenvolvimiento de los acontecimientos.

De esta situación resultan embrollos y equívocos, esenciales e inevitables, en los conceptos decisivos para la comprensión que el hombre burgués tiene de sí mismo y de su posición en el mundo. Así, el concepto de naturaleza tiene un sentido muy variable. Hemos indicado ya la definición de la naturaleza como «conjunto de sistemas de leyes» del devenir, definición de que Kant ha dado la formulación más clara y que permanece semejante a sí misma desde Kepler y Galileo hasta hoy. Al lado de ese concepto, cuyo crecimiento estructural a partir de la estructura económica del capitalismo ha sido puesto en evidencia muchas veces, se desarrolla, sin embargo, otro concepto de naturaleza, enteramente diferente del primero y que abraza a su vez sentidos diversos, el

¹²⁹ No podemos trazar la historia de las robinsonadas. Remito simplemente a las observaciones de Marx (*Contribución a la crítica de la economía política*) y a la útil alusión de Cassirer al papel de esta problemática en la teoría del conocimiento de Hóbbes. (*Op. cit.*)

concepto-valor. Esos dos conceptos se entrelazan indisolublemente como enseña una mirada a la historia del derecho natural. Pues la naturaleza contiene allí esencialmente un aspecto de lucha revolucionaria burguesa: la esencia «conforme a leyes», calculable, formalmente abstracta, de la sociedad burguesa en marcha aparece como naturaleza al lado del carácter artificial, arbitrario, ausente de reglas, del feudalismo y el absolutismo. Pero un sentido muy otro, completamente opuesto, del concepto de naturaleza —piénsese solamente en Rousseau— mezcla allí sus resonancias. Cada vez más se desarrolla el sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia de hombre, que cuanto más posesión toman de él la cultura y la civilización (es decir, el capitalismo y la cosificación) menos capaz es de ser hombre. Y la naturaleza se convierte —sin que se haya tenido conciencia de la inversión completa en la significación de ese concepto— en el receptáculo en que se reúnen todas las tendencias interiores que actúan contra la mecanización, la privación de alma, la cosificación crecientes. Puede de esa manera adoptar la significación de lo que, por oposición a las formaciones artificiales de la civilización humana, ha tenido un crecimiento orgánico y no ha sido creado por el hombre.¹³⁰ Puede también ser discernida como ese aspecto de la interioridad humana que ha seguido siendo naturaleza o al menos tiene la tendencia, la nostalgia, de volver a ser naturaleza. «Ellas son —dice Schiller a propósito de las formas de la naturaleza— lo que fuimos, lo que debemos volver a ser.» Aquí, sin embargo, ha surgido —inopinadamente y en unión indisoluble con los otros conceptos— un tercer concepto de naturaleza, un concepto en el cual el carácter de valor, la tendencia a superar la problemática de la existencia cosificada resaltan claramente. La naturaleza es entonces el ser humano auténtico, la esencia verdadera del hombre liberado de las formas sociales falsas y mecanizantes, el hombre como totalidad acabada, que ha superado o supera interiormente la escisión entre teoría y praxis, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia; para ese hombre la tendencia a cobrar una forma no es una racionalidad abstracta que deja de lado los contenidos concretos, pues la libertad y la necesidad coinciden.

Parece así que hemos encontrado lo que buscábamos: el fundamento de la dualidad insuperable de la razón pura y la razón práctica, el fundamento del sujeto de la «acción» y la «producción» de la realidad como totalidad. Esta actitud (si comprendemos como necesaria la multiplicidad variable de los

¹³⁰ Cf. sobre todo la *Crítica del juicio*, § 42. El ejemplo del ruiseñor real y el ruiseñor imitado ha tenido, por intermedio de Schiller, una fuerte influencia en toda la problemática ulterior. Sería un problema histórico muy interesante ver cómo el concepto de «crecimiento orgánico» adopta un acento cada vez más claramente reaccionario como consigna de lucha contra la cosificación, pasando por el romanticismo alemán, la escuela histórica del derecho Carlyle, Buskin, etc., pero esto se sale del marco de este estudio. Lo importante para nosotros es solamente la estructura de objeto: esa cima aparente de la interiorización de la naturaleza implica precisamente el renunciamiento total a penetrarla realmente. El estado de alma (*Stimmung*), como forma del contenido, presupone objetos tan impenetrados e impenetrables (cosas en sí) como la ley de la naturaleza.

sentidos de ese concepto esclarecedor, mientras la deja como es) no debe ser buscada de manera mitologizante en una construcción trascendente; no se muestra solamente como un «hecho psíquico», como una nostalgia en la conciencia, sino que posee también un campo concreto y real de realización: el arte. No hay motivo para examinar en detalle la importancia siempre creciente —para la visión de conjunto del mundo— de la teoría del arte y la estética en la historia de los problemas a partir del siglo XVIII. Se trata únicamente para nosotros —como en todo este estudio— de hacer aparecer el fundamento histórico y social que ha dado a la estética, a la conciencia relativa al arte, un alcance filosóficamente global que el arte jamás había podido poseer en la evolución anterior. Esto no implica, evidentemente, que el arte mismo haya conocido objetivamente una época de floración incomparable. Objetivamente, lo que ha sido producido en el plano artístico en el curso de esa evolución no sostiene ni de lejos, con excepción de algunos casos completamente aislados, la comparación con las épocas anteriores de floración. De lo que se trata es del alcance teórico y sistemático, del alcance filosóficamente global que equivale para esta época al *principio del arte*.

Ese principio es la creación de una totalidad concreta en virtud de una concepción de la forma orientada precisamente hacia el contenido concreto de su sustrato material, capaz, por consiguiente, de disolver la relación «contingente de los elementos con el todo, de superar la contingencia y la necesidad como contrarias simplemente aparentes. Se sabe que Kant, ya en la *Crítica del juicio*, ha atribuido a ese principio el papel de mediación entre los contrarios de otro modo inconciliables, la función de acabar el sistema. Sin embargo, esta tentativa de solución no podía atenerse a la explicación e interpretación del fenómeno del arte. Era imposible, aunque no fuera sino porque el principio así descubierto estaba desde su origen —como hemos mostrado— ligado a los diversos conceptos de naturaleza de manera indisoluble, de suerte que su destino más próximo parecía ser actuar como principio de solución para el conjunto de los problemas insolubles (en el plano contemplativo y teórico o ético y práctico). Fichte¹³¹ ha expresado después, con penetración, en forma de programa, la función metodológica que debe ser atribuida a ese principio: el arte «trasforma el punto de vista trascendental en punto de vista común», dicho de otro modo, en el arte se encuentran formas definitivas perfectas, lo que para la filosofía trascendental parecía ser un postulado —problemático en muchos aspectos— de la explicación del mundo;

¹³¹ *Sistema de la doctrina de las costumbres*. Sería una tarea muy interesante y fecunda mostrar cómo la filosofía clásica d« la naturaleza, tan raramente comprendida en su método, se desarrolla necesariamente a partir de esta situación. No por azar la filosofía de la naturaleza de Goethe ha nacido en reacción contra la «violación» de la naturaleza por Néwton y fue determinante para la problemática de toda la evolución ulterior. Ahora bien, las dos cosas no pueden comprenderse sino a partir de la relación entre el hombre, la naturaleza y el arte; el retorno metodológico a la filosofía cualitativa de la naturaleza (del Renacimiento), primer combate contra el concepto matemático de la naturaleza, no se esclarece sino a partir de ese contexto.

el arte es la prueba de que esa exigencia de la filosofía trascendental resulta necesariamente de la estructura de la conciencia del hombre que está anclada de manera necesaria y esencial en esa estructura.

Sin embargo, esa prueba es una cuestión metodológicamente vital para la filosofía clásica, que —como hemos visto— debía fijarse la tarea de descubrir y mostrar ese sujeto de la «acción» cuya totalidad concreta de la realidad puede ser comprendida como el producto. Pues solamente si la posibilidad de tal subjetividad en la conciencia y la de un principio formal, que no esté marcado ya por la indiferencia frente al contenido (y de todos los problemas de la cosa en sí, de la «contingencia inteligible», etc., que de ello resultan), pueden ser probados en la realidad, es dada la posibilidad metodológica de salir concretamente del racionalismo formal y, gracias a una solución lógica del problema de la irracionalidad (problema de la relación de la forma con el contenido), plantear el mundo pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, «producido» por nosotros, llegado en nosotros a la conciencia de sí. Por ello ese descubrimiento del principio del arte plantea al mismo tiempo el problema del «entendimiento intuitivo», para el cual el contenido no es dado, sino «producido», y —según las palabras de Kant¹³²— espontáneo (es decir, activo) y no receptivo (es decir, contemplativo), no solamente en el conocimiento, sino también en la intuición. Si esto no debe, para el mismo Kant, mostrar sino el punto a partir del cual el sistema podría ser cerrado y acabado, ese principio y la exigencia, resultante de ello, de un entendimiento intuitivo provisto de intuición intelectual, llegan a ser en sus sucesores los fundamentos de la sistemática filosófica.

Sin embargo, la necesidad que ha llevado a esta problemática y la función atribuida a la solución de sus problemas aparecen en los escritos estéticos de Schiller aún más claramente que en los sistemas filosóficos, en que la construcción puramente intelectual encubre a veces, para una mirada superficial, el fundamento vital de donde esos problemas han brotado. Cuando Schiller plantea el principio estético como instinto de juego (en oposición al instinto formal y al instinto material, cuyo análisis contiene —como, por otra parte, todos los escritos estéticos de Schiller— muchas cosas valiosas sobre la cuestión de la cosificación), subraya esto:

«Pues hay que decirlo de una vez y por todas: el hombre no juega sino allí donde es hombre en el pleno sentido de la palabra *y no es totalmente hombre sino allí donde juega.*»¹³³

Ahora bien, cuando Schiller extiende el principio estético más allá de la estética y busca en él la clave de la solución a la cuestión del sentido de la existencia social del hombre, la cuestión fundamental de la filosofía clásica aparece a plena luz. Es reconocido que el ser social aniquila al hombre en tanto hombre;

¹³² *Crítica del juicio*, § 77.

¹³³ *Cartas sobre la educación estética del hombre*, carta nº 15.

al mismo tiempo es mostrado el principio según el cual el hombre socialmente aniquilado, desmembrado, dividido en sistemas parciales, debe ser recreado en pensamiento. Si podemos advertir aquí claramente el problema fundamental de la filosofía clásica, vemos, al mismo tiempo que el aspecto grandioso de su empresa y la perspectiva fecunda de su método, la necesidad de su fracaso. Pues mientras los pensadores anteriores se habían atenido ingenuamente a las formas de pensamiento de la cosificación o todo lo más (como en los ejemplos citados por Plejanov) habían sido llevados a contradicciones objetivas, la problemática del ser social del hombre capitalista entra ahora vigorosamente en la conciencia.

«Cuando el poder de unificación —dice Hegel— desaparece de la vida del hombre y los contrarios pierden su relación y su interacción vivientes y adquieren la autonomía, nace la necesidad de la filosofía». ¹³⁴ Pero simultáneamente aparece el límite asignado a esa tentativa. Límite objetivo, pues pregunta y respuesta están desde el principio limitadas al plano del puro pensamiento. Ese límite es objetivo en la medida en que oculta el dogmatismo de la filosofía crítica: aunque esa filosofía haya sido conducida metodológicamente más allá de los límites del entendimiento formalmente racional y discursivo y haya llegado así a ser crítica con relación a pensadores como Spinoza y Leibniz, su actitud fundamental metodológica es, sin embargo, racionalista, el dogma de la racionalidad queda intacto e insuperado. ¹³⁵ Este límite es subjetivo, pues el principio así descubierto evidencia, al hacerse conciente, las estrechas fronteras de su validez. Si el hombre no es totalmente hombre sino «allí donde juega», se puede ciertamente, a partir de ahí, comprender el conjunto de los contenidos vitales y, en la forma estética, comprendida tan ampliamente como sea posible, arrancarlos a la acción mortal del mecanismo cosificante.

No son, sin embargo, arrancados a esa acción mortal sino *en la medida* en que llegan a ser estéticos. Dicho de otro modo, bien el mundo debe ser estetizado, lo que significa hurtarse al problema propiamente dicho y transformar de nuevo y de otra manera el sujeto en un sujeto puramente contemplativo, reduciendo a la nada la acción, o bien el principio estético es elevado al rango de principio formador de la realidad objetiva, pero entonces hay que mitologizar el

¹³⁴ *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling.*

¹³⁵ En la oposición a esta actitud reside el núcleo real de la última filosofía de Schelling. El método del pensamiento mitologizante se transforma allí, sin embargo, en pura reacción. El pensamiento de Hegel, que lleva —como se mostrará— el método racionalista a su punto absolutamente culminante, no puede ser superado sino por una relación entre el pensamiento y el ser que no sea ya contemplativo, en la revelación concreta del sujeto-objeto idéntico. Schelling emprende la tentativa absurda de ir hasta el fin de ese camino; lo hace únicamente en pensamiento y siguiendo una dirección inversa; así, como todos los epígonos de la filosofía clásica, magnifica la irracionalidad vacía y desemboca en una mitología reaccionaria.

entendimiento intuitivo así descubierto.¹³⁶

Esta tendencia mitologizante en cuanto al problema de la producción llega a ser —a partir de Fichte— tanto más una necesidad metodológica, una cuestión vital de la filosofía clásica, cuanto que la posición crítica está obligada, paralelamente a las antinomias que descubre en la realidad que nos es dada y en nuestra relación con ella, a dislocar también en pensamiento el sujeto (es decir, a reproducir en pensamiento, pero contribuyendo así a acelerarla, su dislocación en la realidad objetiva). Hegel ironiza a menudo sobre el «almasaco» de Kant, en la cual se encuentran las diversas «facultades» (teórica, práctica, etc.) y de donde deben ser «sacadas». Para superar esta dispersión del sujeto en partes autonomizadas, dispersión de la cual tampoco Hegel puede negar la realidad empírica y aun la necesidad, no hay otra vía que la de la producción de esa dislocación, de esa dispersión a partir de un sujeto concreto y total. El arte muestra, como hemos visto, las dos caras de Jano, y se trata, por el descubrimiento del arte, o bien de aumentar con un nuevo campo la dislocación del sujeto, o abandonar el terreno seguro de la revelación concreta de la totalidad y (utilizando el arte todo a lo sumo como ejemplo) atacar el problema de la «producción» por el lado del sujeto. No se trata, pues, ya —como para Spinoza— de producir la cohesión objetiva de la realidad según el modelo de la geometría. Esta producción vale más bien como presupuesto y como tarea de la filosofía. Esta producción es indudablemente dada («Hay juicios sintéticos *a priori*: ¿cómo son posibles?», tal es ya la pregunta de Kant); se trata de deducir la unidad —no dada— de esa forma de producción dispersándose en diversidad, como producto de un sujeto productor; en último análisis, pues, producir el sujeto del «productor».

IV

La problemática supera ahora la pura teoría del conocimiento que no se ha propuesto sino investigar las «condiciones de posibilidad» de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia

¹³⁶ Sin poder entrar más a fondo en la historia de este problema, quisiera indicar que es aquí donde tendría metodológicamente su puesto un estudio de los problemas del romanticismo. Conceptos como el bien conocido, pero raramente comprendido, de la «ironía», tienen su origen en esta situación. Solger, en particular, muy injustamente desconocido, con su problemática penetrante y como precursor del método dialéctico, ocupa, al lado de Schlegel, entre Schelling y Hegel, un lugar casi semejante al de Maimón entre Kant y Fichte. El papel de la mitología en la estética de Schelling se aclara también a partir de ese estado de los problemas. El estrecho lazo entre tal problemática y el concepto de naturaleza como estado de alma (*Stimmung*) salta a la vista. La concepción del mundo realmente crítica y artística, no metafísicamente hipostasiada, conduce a una dislocación todavía más profunda de la unidad del sujeto y, por tanto, a una multiplicación de los síntomas de cosificación, como muestra la evolución de la concepción moderna y consecuente del arte (Flaubert, Konrad, Fiedler, etc.) Cf. en el plano metodológico mi ensayo «*Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik*»; en Logos, año IV.

filosófico cultural, el esfuerzo por superar la dislocación cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad —igualmente cosificadas— de sus objetos, aparece aquí sin equívocos. Goethe, al describir la influencia que Hamann ha ejercido sobre su evolución, ha expresado claramente esta exigencia:

«Todo lo que el hombre emprende, sea producido por la acción, por la palabra o de otro modo, debe brotar del conjunto de sus fuerzas reunidas; todo lo que es parcial debe ser rechazado.»¹³⁷

Pero mientras se opera una orientación manifiesta hacia el *hombre* desmembrado que debe ser unificado, orientación que se abre paso ya en el papel central del problema del arte, las significaciones diversas que reviste el «nosotros» del sujeto en los diversos niveles no pueden tampoco permanecer ocultas. La problemática ha penetrado de manera más aguda en la conciencia misma, el entrelazamiento de los problemas y los equívocos a semiconcientes pueden producirse más difícilmente que en cuanto al concepto de naturaleza, y esto hace la situación todavía más difícil. El restablecimiento de la unidad del sujeto, la salvación del hombre, en el plano del pensamiento, pasan aquí concientemente por la dislocación y el desmembramiento. Las figuras del desmembramiento son mantenidas como etapas necesarias hacia el hombre restablecido y se disuelven al mismo tiempo en la inesencialidad al adquirir su justa relación con la totalidad discernida, al hacerse dialécticas. Dice Hegel:

«Los contrarios que se expresaban antes bajo la forma del espíritu y la materia, del alma y el cuerpo, de la fe y el entendimiento, de la libertad y la necesidad, etc., y de muchas otras maneras en esferas más limitadas, y concentraban en ellos todo el peso de los intereses humanos, han tomado, con la progresión de la cultura, la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, en un concepto universal, entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta. El único interés de la razón es superar tales contrarios inmóviles. Ese interés de la razón no tiene como sentido oponerse en general a la oposición y la limitación, pues la evolución necesaria es un factor de la vida, que se forma en la oposición eterna: la totalidad, en la vida más intensa, no es posible sino por el restablecimiento a partir de la separación más intensa.»¹³⁸

La génesis, la producción del productor del conocimiento, la disolución de la cosa en sí y de la irracionalidad, el despertar del hombre amortajado, se concentran, pues, ahora en la cuestión del *método dialéctico*. Con ella, la exigencia del entendimiento intuitivo (de la superación metodológica del principio racionalista del conocimiento) toma una forma clara, objetiva, científica.

¹³⁷ Poesía y verdad. Libro XII. La influencia subterránea de Hamann es mucho más grande de lo que se admite de ordinario.

¹³⁸ Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling. La Fenomenología es la prueba inigualable (aun para Hegel) de tal método.

Cierto que la historia del método dialéctico se remonta a muy lejos en los comienzos del pensamiento racionalista. Sin embargo, el recodo que toma ahora la cuestión se distingue cualitativamente de todas las problemáticas anteriores (el mismo Hegel subestima esa diferencia, por ejemplo, cuando estudia a Platón). Pues en todas las tentativas anteriores por superar los límites del racionalismo con ayuda de la dialéctica, la disolución de la rigidez de los conceptos no se refiere, con esa claridad y esa ausencia de equívoco, al problema lógico del contenido, al problema de la irracionalidad, de suerte que ahora por primera vez —con la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel— hay interés por comprender de una manera conscientemente nueva todos los problemas lógicos, por fundarlos en las propiedades relativamente materiales del contenido, en la materia en sentido lógico y filosófico.¹³⁹ Así nace una lógica enteramente nueva —que es, a decir verdad, todavía muy problemática en el mismo Hegel y no ha sido seriamente elaborada después de él—, lógica del *concepto concreto*, lógica de la totalidad. Lo que hay de más decisivamente nuevo todavía es que aquí el sujeto no es el espectador inmutable de la dialéctica objetiva del ser y los conceptos (como en los eleatas o en Platón) ni el dueño, orientado hacia la práctica, de las posibilidades ontológicas y conceptuales puramente mentales (como en los sofistas griegos), sino que el proceso dialéctico, la disolución de la oposición inmóvil entre formas inmóviles, se desenvuelve esencialmente *entre el sujeto y el objeto*. No es que los diferentes niveles de la subjetividad, que nacen en el curso de la dialéctica, hayan quedado enteramente ocultos en ciertas dialécticas anteriores (piénsese en la *ratio* y en el *intellectus* en Nicolás de Cusa), sino que esa relativización consistía solamente en que diversas relaciones entre sujeto y objeto eran yuxtapuestas o superpuestas, o, todo lo más, desarrolladas dialécticamente una partir de otra; no implicaba todavía la relativización, la fluidificación de la relación misma del sujeto y el objeto. Y solamente en ese caso, cuando «lo verdadero (es discernido) no solamente como sustancia, sino también como sujeto», cuando el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es a la vez productor y producto del proceso dialéctico; cuando se mueve, por consiguiente, al mismo tiempo en un mundo que se ha creado él mismo y del cual es la figura conciente, imponiéndose a él, sin embargo, ese mundo con plena objetividad, es entonces solamente cuando el problema de la dialéctica y la superación de la oposición entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, libertad y necesidad, puede ser considerado resuelto.

Parecería que la filosofía vuelve así a los grandes pensadores sistemáticos de los comienzos de la era moderna. La identidad, proclamada por Spinoza, entre el orden y la conexión de las ideas y el orden y la conexión de las cosas parece acercarse mucho a ese punto de vista. El parentesco es tanto más engañoso (y

¹³⁹ Lask, el más penetrante y más consecuente de los neokantianos contemporáneos, reconoce, por otra parte, claramente, ese viraje que se opera en la *Lógica* de Hegel: «El criticista también deberá en esto dar la razón a Hegel: si los conceptos que se transforman dialécticamente son admisibles, entonces y solamente entonces hay superación de la irracionalidad.» (*Fichte: Idealismus und die Geschichte.*)

ha actuado por lo demás fuertemente en la formación del sistema del joven Schelling) cuanto que, en Spinoza también el fundamento de esa identidad ha sido encontrado en el objeto, en la sustancia. La construcción geométrica, como principio de la producción, no puede producir la realidad sino porque representa el momento de la conciencia de sí de la realidad objetiva. Esta objetividad tiene, sin embargo, una orientación opuesta, en todos los aspectos, a la de Spinoza, en quien toda subjetividad, todo contenido particular, todo movimiento desaparecen en la nada, frente a la pureza y la unidad inmóviles de la sustancia. Si ahora, pues, la identidad de la conexión de las cosas y la conexión de las ideas es, cierto, buscada de nuevo y si el fundamento ontológico es igualmente concebido como el principio primario, debiendo esta identidad, sin embargo, servir justamente para explicar lo concreto y el movimiento, está claro que la sustancia, el orden y la conexión de las cosas han debido sufrir una transformación fundamental de su significación.

La filosofía clásica ha llegado igualmente a esa transformación de sentido y ha deducido la nueva sustancia, que hace por primera vez su aparición, el orden y la conexión de las cosas ahora filosóficamente fundamentales: la historia. Las razones que constituyen el único terreno concreto de su génesis son extraordinariamente diversas y su enumeración necesitaría casi una recapitulación de todo lo que ha sido expuesto hasta aquí, pues detrás de todos los problemas insolubles se oculta, como vía hacia la solución, el camino hacia la historia. Hay que mirar, sin embargo, más de cerca —al menos al indicarlas— algunas de esas razones, pues la necesidad lógica de la conexión entre génesis e historia no ha llegado a ser enteramente consciente aun para la filosofía clásica y no podía tampoco llegar a serlo enteramente (por razones históricas y sociales que deben ser explicadas más adelante). Los materialistas del siglo XVIII han reconocido ya que en el devenir histórico reside, para el sistema del racionalismo, un límite a la posibilidad de conocer.¹⁴⁰ Han advertido, sin embargo, de conformidad con su dogmatismo de la razón, un límite eterno e insuperable de la razón humana en general. No obstante, el aspecto lógico y metodológico del problema es fácilmente penetrado si se comprende que el pensamiento racionalista, al partir de la posibilidad formal de calcular los contenidos de las formas, hechos abstractos, debe necesariamente definir esos contenidos como inmutables, dentro de cada sistema de relaciones

¹⁴⁰ Cf. Plejanov, op. cit. Pero no es un problema insoluble metodológicamente sino para el racionalismo formalista. Cualquier apreciación que se haga sobre el valor científico objetivo de las soluciones medievales a esas cuestiones, es cierto que no había aquí problema y mucho menos problema insoluble, para la edad media. Compárese la formulación de Holbach, citada por Plejanov, según la cual no se podría saber si «el animal ha existido antes que el huevo o el huevo antes que el animal, con el enunciado de Maitre Eckhart: «La naturaleza hace al hombre a partir del niño y la gallina a partir del huevo; Dios hace el hombre antes que el niño y la gallina antes que el huevo» (Sermón del hombre noble). Ciertamente se trata exclusivamente del contraste entre actitudes metodológicas. Sobre la base de este límite metodológico, que hace justamente aparecer la historia como una cosa en sí, Plejanov ha llamado con razón a esos materialistas, idealistas ingenuos con relación a la historia, «En el 60 aniversario de la muerte de Hegel», *Neue Zeit*, X, I, 273.

en vigor.

El devenir de los contenidos reales, el problema de la historia, no es discernible, para este pensamiento, sino bajo la forma de un sistema de tales leyes, sistema que trata de dar razón del conjunto de las posibilidades previsible. No es éste lugar para estudiar en qué medida esto es realizable; metodológicamente importa ver que la vía hacia el conocimiento, tanto de lo cualitativo y lo concreto en el contenido como del devenir del contenido, dicho de otro modo, del devenir histórico, es obstruido así por el método mismo: corresponde por definición a la esencia de toda ley semejante impedir —en el interior de su campo de validez— que nada nuevo ocurra; un sistema, aun pensado como acabado, de leyes semejantes puede, es cierto, disminuir al extremo la necesidad de correcciones que hacer a las leyes particulares pero no puede discernir la novedad por el cálculo. (El concepto de la «fuente de errores» no es sino un concepto que remplaza en las ciencias particulares el carácter incognoscible de cosa en sí del devenir, de lo que es nuevo para el conocimiento racional.) Si la génesis, en el sentido de la filosofía clásica, puede efectuarse, entonces debe crear, como fundamento lógico, una lógica de los contenidos que se trasforman, para la construcción de la cual encuentra en la historia sola, en el devenir histórico, en el surtidor ininterrumpido de la novedad cualitativa, ese orden y esa conexión ejemplares de las cosas.¹⁴¹

Pues en tanto ese devenir, esa novedad, interviene simplemente como un límite y no, al mismo tiempo, como resultado, fin y sustrato del método, los conceptos conservan necesariamente —como las cosas de la realidad vivida— esa rigidez cerrada sobre sí misma que no es suprimida sino en apariencia por la yuxtaposición de otros conceptos. Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía —dada— de las cosas y los conceptos de las cosas, como la rigidez que resulta de ello. «Pues en realidad —dice Hegel a propósito de las relaciones del alma y el cuerpo— si ambos son supuestos absolutamente independientes entre sí, son tan impenetrables el uno por el otro como lo es toda materia con relación a otra, no admitiéndose su presencia sino en el no-ser del otro, en sus poros; por otra parte, Epicuro ha atribuido a los dioses los poros como morada, pero en consecuencia no les ha impuesto ninguna comunidad con el mundo.»¹⁴² Ahora bien, el devenir histórico suprime esa

¹⁴¹ No podemos sino indicar brevemente la historia del problema. Las divergencias en esta materia han sido formuladas claramente desde muy temprano. Remito, por ejemplo, a la crítica que hace Schlegel de la tentativa de Condorcet (1795), que apunta a dar una explicación racionalista de la historia (un poco del tipo de la de Comte y Spencer). «*Las propiedades permanentes* del hombre son objeto de la ciencia pura; en cambio, *las modificaciones del hombre*, tanto del hombre individual como de la masa, son el objeto de una historia científica de la humanidad.» *Prosaische Jugendschriften*, Viena, 1906.

¹⁴² *Enciclopedia*, § 389. Desde luego, lo que nos importa *solamente* es el aspecto metodológico de la cuestión. Hay que subrayar, no obstante, que todos los conceptos racionalistas formales y contemplativos manifiestan esa impenetrabilidad propia de las cosas. El tránsito moderno de los conceptos-cosas a los conceptos-funciones no cambia nada esta situación, visto que los conceptos funciones no se distinguen en modo alguno de los

autonomía de los momentos. Al obligar al conocimiento que quiere ser adecuado a esos momentos a construir su conceptualización sobre los contenidos, sobre la singularidad y novedad cualitativa de los fenómenos, obliga al mismo tiempo a ese conocimiento a no dejar esos elementos permanecer en su simple unicidad concreta y les asigna la totalidad concreta del mundo histórico, el proceso histórico concreto y total mismo, como lugar metodológico donde pueden ser comprendidos.

Con esa actitud, en la cual los dos momentos principales de la irracionalidad como cosa en sí, aspecto concreto del contenido particular y totalidad, aparecen ahora como positivamente orientados y en su unidad, se transforman al mismo tiempo las relaciones entre la teoría y la praxis y con ellas las relaciones entre libertad y necesidad. La realidad fabricada por nosotros pierde su carácter más o menos ficticio: según la frase profética de Vico ya citada, hemos hecho nosotros mismos nuestra historia y si somos capaces de considerar toda la realidad como historia (luego, como nuestra historia, pues no hay otras), entonces nos hemos realmente elevado al nivel en que la realidad puede ser discernida como nuestra «acción». El dilema de los materialistas ha perdido su sentido, pues reconocer nuestra acción en nuestros solos actos conscientes y concebir el medio histórico creado por nosotros, producto del proceso histórico, como una realidad influida por leyes extrañas, se descubre como una limitación racionalista, como un dogmatismo del entendimiento formal.

Pues Bien, ahora que el conocimiento nuevamente conquistado, que «lo verdadero» llega a ser, como Hegel describe en la *Fenomenología*, ese «delirio báquico» «donde ningún miembro escapa a la embriaguez», ahora que la razón parece haber levantado el velo del santuario de Sais, para discernirse a sí misma —según la parábola de Novalis— como descubrimiento del enigma, ahora se plantea de nuevo, pero de manera completamente concreta, la cuestión decisiva de este pensamiento: *la cuestión del sujeto de la acción, del sujeto de la génesis*. Pues la unidad del sujeto y el objeto, del pensamiento y el ser, que la «acción» se ha propuesto probar y mostrar, encuentra realmente el lazo de su realización y su sustrato en la unidad entre la génesis de las determinaciones pensadas y la historia del devenir de la realidad. Esta unidad no puede pasar, sin embargo, por una unidad comprendida sino a condición no solamente de que el lazo metodológico de la solución posible a todos esos problemas esté indicado en la historia, sino también que el «nosotros», sujeto de la historia, ese «nosotros» cuya acción es realmente historia, pueda ser mostrado *concretamente*.

Llegada a ese punto, la filosofía clásica da media vuelta y se extravía en el laberinto sin salida de la mitología conceptual. En el siguiente ensayo mostraremos la razón por la cual esa filosofía no *podía* encontrar ese sujeto

conceptos-cosas en lo que concierne a la relación, única que cuenta aquí, entre la forma y el contenido; llevan aun a su paroxismo esa estructura formalmente racionalista.

concreto de la génesis, sujeto-objeto exigido por el método. Queremos mostrar solamente, para concluir, los límites consecutivos a su extravío. Hegel, que representa por todos los conceptos el punto culminante de esa evolución, ha buscado ese sujeto de la manera más seria. El «nosotros» que llega a encontrar es, como se sabe, el espíritu del mundo o más bien sus figuras concretas, los espíritus de los pueblos. Ahora bien, si omitimos provisionalmente el carácter mitologizante, luego abstracto, de ese sujeto, no hay que olvidar que, aun si todas las condiciones puestas por Hegel fueran admitidas sin crítica, ese sujeto no sería capaz, aun desde el punto de vista de Hegel, de cumplir la función metodológica y sistemática que le es asignada. Pues ese espíritu del pueblo no puede ser, aun para Hegel, sino una determinación «natural» del espíritu del mundo, es decir, una determinación «que no abandona su limitación sino en el momento superior, a saber, en el momento en que *tiene conciencia de su esencia*, y no tiene su verdad absoluta sino en ese conocimiento y no inmediatamente en su ser». Resulta de ello, principalmente, que el espíritu del pueblo no es sino aparentemente el sujeto de la historia, el autor de sus actos: es más bien el espíritu del mundo el que, *utilizando* esa «determinación natural» de un pueblo que corresponde a las exigencias actuales y a la idea del espíritu del mundo, realiza sus actos *a través* de ese espíritu del pueblo y *más allá* de él.¹⁴³ Pero entonces la actividad se hace trascendente a su autor mismo y la libertad aparentemente conquistada se metamorfosea inopinadamente en esa realidad ficticia de la reflexión sobre las leyes que mueven al hombre por sí mismas, libertad que poseería, en Spinoza, la piedra arrojada si tuviera la conciencia. Hegel ha buscado sin duda una explicación en la «astucia de la razón» para la estructura encontrada ya hecha de la historia, que su genio realista no quería en todo caso negar. No hay que olvidar, sin embargo, que la «astucia de la razón» puede ser algo más que una mitología sólo si la razón real es descubierta y mostrada de manera realmente concreta. Entonces es una explicación genial para las etapas no todavía concientes de la historia. Pero éstas no pueden ser discernidas y apreciadas como etapas sino a partir del nivel ya alcanzado de la razón que se ha encontrado a sí misma.

He aquí el punto en que, por una necesidad metodológica, la filosofía de Hegel es llevada a la mitología. Pues, estando en la imposibilidad de encontrar y mostrar el sujeto-objeto idéntico en la historia misma, se ve obligada a salir de la historia y erigir, más allá de la historia, ese reino de la razón que se ha alcanzado a sí misma, a partir del cual la historia puede ser comprendida entonces como una etapa y el camino comprendido como una «astucia de la razón». La historia no está en condiciones de constituir el cuerpo vivo de la totalidad del sistema: llega a ser una parte, un momento del sistema de conjunto que culmina en el «espíritu absoluto», en el arte, la religión y la filosofía. La historia es, sin embargo, el elemento vital natural, el único elemento vital posible del método dialéctico, en una medida demasiado grande

¹⁴³ *Filosofía del derecho*, §§ 345-347. *Enciclopedia II* 548-552.

para que tal tentativa pueda triunfar. De una parte, la historia penetra de una manera decisiva, aunque metodológicamente inconsecuente, en el edificio de las esferas que debieran metodológicamente encontrarse ya más allá de la historia.¹⁴⁴ De otra parte, por esa actitud inadaptada e inconsecuente respecto de la historia, la historia misma es despojada de su esencia, que le es justamente indispensable en el sistema hegeliano. Pues, en primer lugar, su relación con la razón misma aparece ahora como contingente. «Cuándo, dónde y en qué forma tales autorreproducciones de la razón hacen su aparición como filosofía, ello es contingente»¹⁴⁵, dice Hegel después del pasaje sobre la «necesidad de la filosofía». Con esa contingencia, la historia recae, sin embargo, en la facticidad y la irracionalidad que acababa de superar. Y si su relación con la razón que la comprende no es sino la de un contenido irracional con una forma general, para la cual el *hic et nunc* concreto, el lugar y el tiempo, el contenido concreto, son contingentes y la razón misma es entregada a todas las antinomias de la cosa en sí propias del método predialéctico. En segundo lugar, la relación no aclarada entre el espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir, lo que sería metodológicamente difícil de comprender de otro modo, *un final de la historia*, que interviene mientras vive, en su sistema de la filosofía, cumplimiento y verdad de todos los sistemas filosóficos que le han precedido. Lo que tiene como consecuencia necesaria que la historia debe encontrar su fin, aun en los campos más bajos y propiamente históricos, en el estado de la restauración prusiana. En tercer lugar, la génesis separada de la historia, recorre su propia evolución: desde la lógica hasta el espíritu, pasando por la naturaleza. Pero como la historicidad del conjunto de las formas categoriales y su movimiento penetra de manera decisiva el método dialéctico, como génesis dialéctica e historia van juntas, objetiva, esencial, necesariamente, y no siguen aquí caminos separados sino porque la filosofía clásica no ha rechazado su programa, es inevitable que ese proceso, pensado como supra-histórico, manifieste paso a paso la estructura de la historia. Y el método vuelto abstractamente contemplativo, al falsificar y violar así la historia, es a su vez violado y despedazado por la historia, que no ha sido dominada. (Piénsese en el tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza.) Por ello mismo, el papel demiúrgico del «espíritu», de la «idea», termina en una pura mitología conceptual, como Marx ha subrayado de manera

¹⁴⁴ En las últimas versiones del sistema, la historia es el tránsito de la filosofía del derecho al espíritu absoluto. (En la *Fenomenología* la relación es más complicada, aunque metodológicamente también poco unívoca y clara). Según la lógica de Hegel el espíritu absoluto, puesto que es la verdad del momento precedente, la verdadera historia, debiera suprimir y superar en sí a la propia historia. La historia no se deja suprimir, sin embargo, en el método dialéctico; es lo que enseña la conclusión de la historia hegeliana de la filosofía, en que, en la cima del sistema, en el momento en que el «espíritu absoluto» se alcanza a sí mismo, la historia reaparece, sin embargo, y remite a su más allá de la filosofía: «Esta importancia que tenían las determinaciones del pensamiento depende de un conocimiento ulterior que no forma parte de la historia de la filosofía. Los conceptos son la más simple revelación del espíritu del mundo; ésta, en su forma más concreta, es la historia.»

¹⁴⁵ Esta contingencia es todavía más crudamente subrayada en Fichte.

particularmente penetrante en su crítica de Hegel.¹⁴⁶ Se debe decir de nuevo — desde el punto de vista mismo de la filosofía de Hegel— que aquí el demiurgo no hace la historia sino en apariencia. Pero con esta apariencia se disuelve al mismo tiempo en la nada toda la tentativa de la filosofía clásica para invertir en pensamiento las barreras del pensamiento racionalista formal (del pensamiento burgués cosificado) y para restaurar así en pensamiento al hombre aniquilado por la cosificación. El pensamiento ha recaído en la dualidad contemplativa del sujeto y el objeto.¹⁴⁷

Cierto que la filosofía clásica ha llevado —en pensamiento— todas las antinomias de su fundamento vital al paroxismo y les ha dado la más alta expresión posible (en pensamiento); pero siguen siendo, para ese pensamiento también, antinomias irresueltas e insolubles. La filosofía clásica se halla, pues, desde el punto de vista de la evolución histórica, en una situación paradójica: apunta a superar en pensamiento la sociedad burguesa; a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en la sociedad y por ella, pero no termina en sus resultados sino en la reproducción completa en pensamiento, en la deducción *a priori* de la sociedad burguesa. Esto no se expresa en la filosofía clásica sino bajo la forma de esas antinomias irresueltas e insolubles, la expresión, es cierto, más profunda y grandiosa —en pensamiento— de las antinomias que son el fundamento del ser de la sociedad burguesa, producidas y reproducidas por ella sin interrupción, bajo formas evidentemente más confusas y subordinadas. La filosofía clásica no puede, pues, dejar en herencia a la evolución (burguesa) ulterior sino esas antinomias irresueltas. La terminación de ese viraje operado por la filosofía clásica, que comenzaba, al menos metodológicamente, a remitir más allá de esos límites, la terminación del método dialéctico como método de la historia, ha quedado reservada a la clase que estaba habilitada para descubrir en si misma, a partir de su fundamento vital, el sujeto-objeto idéntico, el «nosotros» de la génesis: el proletariado.

III. EL PUNTO DE VISTA DEL PROLETARIADO

Desde su crítica juvenil de la Filosofía del derecho, de Hegel, Marx ha expresado claramente la situación particular del proletariado en la historia y la sociedad, el punto de vista a partir del cual su esencia se impone como sujeto-objeto idéntico del proceso evolutivo de la sociedad y la historia: «Cuando el proletariado anuncia la disolución del estado de cosas existente, no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, pues él mismo constituye la

¹⁴⁶ Cf. el ensayo de G. Lukacs «¿Qué es el Marxismo ortodoxo?»

¹⁴⁷ La lógica misma se ha tornado así problemática. La exigencia de Hegel de que el concepto sea el «ser restaurado» no es realizable sino a condición de una producción real del sujeto-objeto idéntico. Si no, el concepto adopta una significación idealista y kantiana que está en contradicción con su función dialéctica. Explicarlo en detalle rebasa ampliamente el marco de este trabajo.

disolución efectiva de ese estado de cosas». El conocimiento de sí es, pues, al mismo tiempo, para el proletariado el conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. Al perseguir sus fines de clase, el proletariado realiza, pues, al mismo tiempo, conciente y objetivamente, los fines de la evolución de la sociedad que sin su intervención conciente, seguirían siendo necesariamente posibilidades abstractas, límites objetivos.¹⁴⁸

¿Pero qué modificación ha aportado socialmente esa postura, y aun en la posibilidad de adoptar posición en pensamiento respecto de la sociedad? «A primera vista», ninguna. Pues el proletariado aparece como el producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia están hechas de tal modo — como se ha demostrado en la primera parte—, que la cosificación debe expresarse allí necesariamente de la manera más notable y penetrante, al producir la deshumanización más profunda. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida. Marx dice:

«La clase poseedora y la clase del proletariado presentan la misma enajenación de sí del hombre. La primera clase se siente, sin embargo, a gusto en esa enajenación de sí y se siente allí confirmada; sabe que la enajenación es su propio poder y posee en ésta la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada por la enajenación, advierte en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.»¹⁴⁹

I

Se diría, pues, que —aun para la concepción marxista— nada ha cambiado en la realidad objetiva; sólo el «punto de vista de la apreciación» ha llegado a ser otro, sólo la «estimación» de la realidad ha adoptado otro acento. Esta apariencia oculta en realidad en sí misma un momento muy importante de la verdad. Y hay que pararse firme en ese momento si no se quiere que la visión correcta se transforme inopinadamente en contrasentido. Para hablar más concretamente: la realidad objetiva del ser social es, en su inmediatez, «la misma» para el proletariado y la burguesía. Pero esto no impide que las categorías específicas de la mediación, por las cuales las dos clases elevan esa inmediatez a la conciencia, por las cuales la realidad simplemente inmediata llega a ser para ambas, propiamente hablando, realidad objetiva, sean necesariamente, a consecuencia de la diversidad de situación de las dos clases

¹⁴⁸ Cf. para eso los ensayos: «*¿Qué es el marxismo ortodoxo?*», «Conciencia de clase» y «El cambio de función del materialismo histórico». Las repeticiones eran desgraciadamente inevitables en esos ensayos estrechamente ligados por sus temas.

¹⁴⁹ *La sagrada familia*, Obras filosóficas, Ed. Costes, 1949, tomo II, p. 61.

en «el mismo» proceso económico, fundamentalmente diferentes. Está claro que con esta problemática tocamos de nuevo, por otro lado, la cuestión fundamental del pensamiento burgués, el problema de la cosa en sí. Pues al admitir que la transformación del dato inmediato en realidad realmente reconocida (y no solamente inmediatamente reconocida) y, por tanto, realmente objetiva, dicho de otro modo, la acción de la categoría de la mediación sobre la imagen del mundo, sea solamente algo «subjetivo», solamente una «estimación» de la realidad que permanecería «inalterada», se llega a conceder de nuevo a la realidad objetiva el carácter de una cosa en sí. Desde luego, esta especie de conocimiento que concibe la «apreciación» como algo simplemente «subjetivo» y no tocante a la esencia de los hechos, pretende llegar justamente a la realidad efectiva. Si se ilusiona así sobre sí misma, es porque se comporta de una manera no crítica frente al carácter condicionado de su propio punto de vista (y particularmente respecto a su condicionamiento por el ser social que está en su fundamento). Rickert dice, por ejemplo —para tomar esa concepción de la historia bajo su forma más evolucionada y más elaborada—:

«Si el historiador construye sus conceptos considerando valores de la comunidad a la cual pertenece él mismo, la objetividad de su exposición dependerá exclusivamente de la exactitud de los hechos que le sirven de materiales, y la cuestión de saber si tal o cual acontecimiento del pasado es esencial o no, no surgirá. Está por encima de toda arbitrariedad si, por ejemplo, refiere la evolución del arte a los valores culturales estéticos, la evolución de un estado a los valores culturales políticos, y logra así una presentación que, en la medida en que ésta se abstiene de *juicio de valor* no histórico, es válida para todo hombre que reconoce en general valores culturales estéticos o políticos como normativos para todos los miembros de su comunidad».¹⁵⁰

Si los «valores culturales», cuyo contenido no es reconocido y valen simplemente de manera formal, fundan la objetividad histórica «refiriéndose a los valores», la subjetividad del historiador es aparentemente eliminada, para verse, no obstante, asignar, como criterio de la objetividad, como guía hacia la objetividad, la facticidad de los «valores culturales válidos para su comunidad» (es decir, para su clase). La arbitrariedad y la subjetividad son desplazadas de la materia de los hechos particulares y del juicio hecho sobre ellos al criterio mismo, «a los valores culturales en vigor» sobre los cuales es imposible, en ese terreno, hacer un juicio, cuya validez es aún imposible examinar: los «valores culturales» llegan a ser para el historiador cosas en sí, evolución estructural para la cual la primera parte nos ha suministrado analogías en la economía y la jurisprudencia. El otro aspecto de la cuestión es, sin embargo, todavía más importante, a saber, que el carácter de cosa en sí de la relación entre forma y contenido hace necesariamente surgir el problema de la totalidad. Rickert se

¹⁵⁰ *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.*

expresa también sobre esto con una claridad meridiana. Después de haber subrayado la necesidad metodológica de una teoría de los valores para la filosofía de la historia, precisa:

«Aun la historia universal no puede ser expuesta en su unidad sino con la ayuda de un sistema de valores culturales y presupone, en esa medida, una filosofía de la historia llena de contenido. Por lo demás, el conocimiento de un sistema de valores es insignificante con relación a la cuestión de la objetividad científica de las exposiciones históricas puramente empíricas».¹⁵¹

Se puede, sin embargo, preguntar si la oposición entre exposición histórica particular e historia universal es simplemente una cuestión de amplitud o si se trata de una cuestión de método. Evidentemente, aun en el primer caso, la ciencia histórica según el ideal de conocimiento de Rickert, aparecería extremadamente problemático. Pues los «hechos» de la historia deben necesariamente —a despecho de toda «caracterización de valor»— permanecer en una facticidad bruta e incomprensible, puesto que toda posibilidad de comprenderlos realmente, de reconocer su sentido real, su real función en el proceso histórico, ha sido hecha metodológicamente imposible por el renunciamiento metodológico a un conocimiento de la totalidad. Pero la cuestión de la historia universal es, como hemos mostrado,¹⁵² un problema metodológico que surge necesariamente en ocasión de la exposición del menor capítulo de la historia, del menor recorte. Pues la historia como totalidad (historia universal) no es la suma simplemente mecánica de los acontecimientos históricos particulares ni un principio de consideración trascendente a los acontecimientos históricos particulares, que no podría imponerse sino por medio de una disciplina propia, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es más bien un poder histórico real —aunque todavía inconsciente y por consiguiente desconocido hasta ese día— que no se deja separar de la realidad (y por tanto del conocimiento) de los hechos históricos particulares sin suprimir también su realidad, su facticidad. Es el fundamento último y real de su *realidad*, de su *facticidad*, *luego de la verdadera posibilidad* de conocerlos aun como hechos particulares. Hemos invocado ya la teoría de las crisis en Sismondi para mostrar cómo la utilización deficiente de la categoría de la totalidad ha impedido el conocimiento real de un fenómeno particular, pese a la observación exacta de todos sus detalles. En esa ocasión hemos visto también que la integración en la totalidad (cuya condición es admitir que la realidad histórica verdadera es precisamente el todo del proceso histórico) no cambia solamente de manera decisiva nuestro juicio sobre el fenómeno particular, sino que hace sufrir al contenido del fenómeno particular —como *fenómeno particular*— un cambio fundamental. La oposición entre esta actitud que aísla los fenómenos históricos particulares y el punto de vista de la totalidad se impone de manera todavía más impresionante, si comparamos, por

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Cf. el ensayo «¿Qué es e] marxismo ortodoxo?»

ejemplo, la concepción burguesa y económica de la función de la máquina con la de Marx:

«Las contradicciones y los antagonismos inseparables de la utilización capitalista del maquinismo no existen, porque no nacen del maquinismo mismo, sino de su utilización capitalista. Como, por consiguiente, el maquinismo considerado en sí acorta el tiempo de trabajo, mientras que su uso capitalista alarga la jornada de trabajo, como en sí mismo aligera el trabajo y su uso capitalista aumenta la intensidad del mismo, como en sí mismo es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, y su uso capitalista coloca al hombre bajo el yugo de las fuerzas de la naturaleza, como en sí mismo aumenta la riqueza del productor y su uso capitalista empobrece al productor, etc., la economía burguesa explica simplemente que la consideración del maquinismo en sí prueba rigurosamente que todas esas contradicciones patentes son una simple apariencia de la realidad común, que en sí, es decir, en la teoría tampoco, no existen.»¹⁵³

Dejemos de lado por un instante el carácter apologético y de c}ase de la concepción económica burguesa y consideremos la oposición en un plano puramente metodológico. Vemos entonces que la concepción burguesa, que considera la máquina en su unicidad aislada, en su «individualidad» de puro hecho (pues como fenómeno del proceso de evolución económica /a máquina —no el ejemplar particular— es un individuo histórico en el sentido de Rickert), deforma así su objetividad real y le inventa, en el proceso de producción capitalista, una función que sea su núcleo esencial «eterno», parte constituyente e inseparable de su «individualidad». En términos metodológicos, esta concepción hace así, de todo objeto histórico tratado, una mónada inmutable, excluida de toda interacción con las otras mónadas —concebidas de la misma manera—, y a la cual las propiedades que posee en su existencia inmediata parecen estar adheridas como propiedades esenciales simplemente insuperables. Ciertamente que tal mónada conserva una unicidad individual, pero ésta no es sino una pura facticidad, un simple modo de ser. La «relación de valor» no cambia nada esta estructura, pues hace simplemente posible una elección en la cantidad infinita de tales facticidades. Lo mismo que la relación de esas mónadas históricas individuales entre sí les es exterior y describe simplemente su facticidad bruta, su relación con el principio director de la elección en la relación de valor es también un puro hecho contingente.

Ahora bien —como esto no podía escapar a los historiadores realmente importantes del siglo xix, por ejemplo, a Riegl, Dilthey, Dvorak—, la esencia de la historia reside justamente en la modificación de esas *formas estructurales* por medio de las cuales tiene lugar cada vez la confrontación del hombre con su medio y determinan la objetividad de su vida interior y exterior. Esto no es objetiva y realmente posible (y no puede, en consecuencia, ser comprendido

¹⁵³ *El capital*, I, pp. 406-407.

adecuadamente) salvo si la individualidad, la unicidad, de una época, de una formación, etc., reside en la originalidad de esas formas estructurales y puede ser encontrada y mostrada en ellas y por ellas. Sin embargo, la realidad inmediata no puede ser dada inmediatamente, para el hombre que la vive ni para el historiador, en sus formas estructurales verdaderas. Éstas deben ser buscadas y encontradas primero, y el camino que lleva a su descubrimiento es el camino del conocimiento del proceso de evolución histórica como totalidad. Parece a primera vista —y todos los que permanecen hundidos en la inmediatez no superan durante toda su vida esa «primera vista»— que ir más lejos sea un movimiento de puro pensamiento, un proceso de abstracción. Pero esta apariencia surge de los hábitos de pensar y sentir de la simple inmediatez, para la cual la forma de cosa inmediatamente dada que tienen los objetos, su ser y su ser-así inmediatos, aparecen como lo que es primario, real, objetivo, y sus «relaciones», en cambio, como algo secundario y simplemente subjetivo. Para esta inmediatez toda modificación real debe representar, por consiguiente, algo incomprensible. El hecho innegable de la modificación se refleja, para las formas de conciencia de la inmediatez, como catástrofe, como cambio brutal, súbito, llegado del exterior y excluyendo toda mediación.¹⁵⁴ Para poder comprender el cambio, el pensamiento debe superar la separación rígida de sus objetos; debe poner en el mismo plano de realidad sus relaciones entre ellos, entre los objetos, y la interacción de esas «relaciones» y de las «cosas». Cuanto más se aleja uno de la simple inmediatez, más se extiende la red de esas «relaciones», más integralmente se incorporan las «cosas» al sistema de esas relaciones y más parece perder el cambio su carácter incomprensible, despojarse de su esencia aparentemente catastrófica y llegar a ser así comprensible.

Pero esto no tiene lugar sino en el caso en que la superación de la inmediatez hace los objetos más concretos, en que el sistema conceptual de las mediaciones así alcanzado es —para emplear la feliz expresión de Lassalle a propósito de la filosofía de Hegel— la totalidad de la experiencia (*Empiria*). Hemos aprendido ya a conocer los límites metodológicos de los sistemas conceptuales abstractos y formalmente racionalistas. Se trata ahora de ver bien qué hacen metodológicamente imposible esa superación de la simple facticidad de los hechos históricos (el esfuerzo crítico de Rickert y la teoría moderna de la historia lo prueban; por otra parte, han logrado esta demostración). Lo que puede ser alcanzado así es, en el mejor de los casos, una tipología formal de

¹⁵⁴ Cf. acerca del materialismo del siglo XVIII a Plejanov, *op. cit.* Hemos mostrado, en la primera parte, que la teoría burguesa de las crisis, la teoría del origen del derecho, etc., adoptan ese punto de vista metodológico. En la historia misma, todo el mundo puede ver fácilmente que una concepción que no considera la historia mundial y no se refiere constantemente a la totalidad del proceso histórico debe necesariamente transformar los vuelcos o virajes decisivos de la historia «in catástrofes absurdas, puesto que sus fundamentos están fuera del dominio en que sus consecuencias se muestran más catastróficas. Piénsese en las grandes migraciones de los pueblos o en la línea descendente de la historia alemana desde el renacimiento, etc.

las formas de aparición de la historia y la sociedad, en la cual los hechos históricos pueden intervenir como ejemplos, en la cual, pues, subsiste, entre el sistema de comprensión y la realidad histórica objetiva a comprender, un lazo similar y simplemente contingente. Que esto tenga lugar bajo la forma ingenua de una «sociología» que busca «leyes» (del tipo de Comte y Spencer) —y entonces la imposibilidad metodológica de resolver la tarea se abre paso en el absurdo de los resultados— o que esa imposibilidad metodológica sea desde el comienzo conciente, en un plano crítico (como en Max Weber), de suerte que se llegue así a una ciencia auxiliar de la historia, el resultado es el mismo: el problema de la facticidad es reintroducido en la historia y la inmediatez de la actitud puramente histórica no es superada, háyase querido o no ese resultado.

Al del historiador como Rickert lo entiende, es decir, el comportamiento crítico más conciente en la evolución burguesa, lo hemos considerado un comportamiento prisionero de la simple inmediatez. Esto parece ser contradicho por el hecho patente de que la realidad histórica misma no puede ser alcanzada, conocida ni descrita sino en el curso de un proceso complicado de mediaciones. No hay que olvidar, sin embargo, que inmediatez y mediación son momentos de un proceso dialéctico, que cada grado del ser (y de la actitud de comprensión respecto de éste) tiene su inmediatez en el sentido de la *Fenomenología*; respecto del objeto inmediatamente dado «tenemos que comportarnos de manera también *inmediata* y *receptiva*, es decir, no cambiar nada en su manera de presentarse». La única manera de salir de esta inmediatez es la génesis, la «producción» del objeto. No obstante, esto presupone ya que las formas de mediación en las cuales —y por ellos—, se sale de la inmediatez de la existencia de los objetos dados *son mostradas como principios estructurales de construcción y como tendencias reales del movimiento de los objetos mismos*, que génesis en pensamiento y génesis histórica coinciden, pues, según su principio. Hemos seguido la marcha histórica de las ideas que, en el curso de la evolución del pensamiento burgués, ha contribuido cada vez más fuertemente a separar esos dos principios. Hemos podido comprobar que, a consecuencia de esa dualidad metodológica, la realidad se descompone en una cantidad de facticidades que no pueden ser racionalizadas, sobre las cuales ha sido arrojada una red de «leyes» puramente formales y vacías de todo contenido. Y para superar por la «teoría del conocimiento» esa forma abstracta del mundo inmediatamente dado (y capaz de ser pensado) se hace esa estructura eterna, se la justifica de manera consecuente como «condición de posibilidad» necesaria a esa comprensión del mundo. Como no es capaz de realizar ese movimiento «crítico» en dirección de una producción real del objeto —en este caso, del sujeto pensante—, como aun toma una dirección opuesta, *la misma inmediatez a que el hombre ordinario de la sociedad burguesa hacía frente en la vida cotidiana reaparece, elevada a su concepto, pero, no obstante, simplemente inmediata*, al término de esa tentativa crítica para pensar la realidad hasta el fin.

Inmediatez y mediación no son, pues, simplemente actitudes coordinadas, y se completan recíprocamente frente a los objetos de la realidad; son al mismo tiempo —de conformidad con la esencia dialéctica de la realidad y con el carácter dialéctico de nuestros esfuerzos para enfrentarnos con ella— determinaciones dialécticamente relativizadas. Dicho de otro modo, toda mediación debe necesariamente tener como resultado un punto de vista en que la objetividad producida por ella revista la forma de la inmediatez. Ahora bien, esto es lo que ocurre al pensamiento burgués frente al ser histórico y social de la sociedad burguesa, ser que ha sido hecho claro y sacado a la luz por múltiples mediaciones. Al mostrarse incapaz de descubrir nuevas mediaciones y comprender el ser y el origen de la sociedad burguesa como producto del mismo sujeto que «produce» la totalidad comprendida del conocimiento, ese pensamiento tiene *como punto de vista último, decisivo para el conjunto del pensamiento, el punto de vista de la simple inmediatez*. Pues «mediatizándolo —según las palabras de Hegel— debiera ser aquello en que los dos lados no serían sino uno, en que la conciencia, pues, reconocería uno de los momentos en el otro, su fin y su acción en el destino, su destino y su fin en su acción, su propia esencia en esta *necesidad*».¹⁵⁵

Nuestras explicaciones precedentes han mostrado, lo esperamos, bastante claramente que esta mediación precisamente ha faltado y debía necesariamente faltar en el pensamiento burgués. En el plano económico ello ha sido demostrado por Marx¹⁵⁶ en innumerables pasajes; las falsas representaciones que la economía burguesa se hace del proceso económico del capitalismo han sido expresamente reducidas a la falta de mediación, al despojo metódico de las categorías de la mediación, a la aceptación inmediata de formas derivadas de la objetividad, al hecho de detenerse en el plano de la representación simplemente inmediata. Hemos indicado con mucha insistencia, en la segunda parte, las consecuencias intelectuales que acarrearán el carácter de la sociedad burguesa y los límites metodológicos de su pensamiento, y hemos mostrado las antinomias (sujeto-objeto, libertad-necesidad, individuo-sociedad, forma-contenido, etc.) a las cuales el pensamiento debía llegar así necesariamente. Ahora se trata de comprender que el pensamiento burgués —aunque llega a esas antinomias por la vía de los más grandes esfuerzos de pensamiento— acepta, sin embargo, el fundamento ontológico del cual nacen esas antinomias como por sí solas como una facticidad que hay que tomar tal cual es: tiene un comportamiento inmediato respecto de sí mismo. Simmel dice, por ejemplo, a propósito de la estructura ideológica de la conciencia de la cosificación:

«Esas direcciones inversas pueden, pues, una vez tomadas, tender también hacia un ideal de separación absolutamente puro: el contenido real de la vida se hace cada vez más pragmático e impersonal, a fin de que el resto no cosificable de esa misma vida llegue a ser tanto más

¹⁵⁵ *Fenomenología del espíritu*.

¹⁵⁶ Cf. *El capital*, III, I, pp. 326-327, pp. 340-341, pp. 364-365, pp. 368-369, pp. 377-378, etc.

personal, sea tanto más la propiedad incontestable del yo.»¹⁵⁷

Pero entonces lo que debía ser derivado de la mediación y comprendido por ella se convierte en el principio aceptado y valorizado de la explicación de todos los fenómenos: la facticidad inexplicada e inexplicable de la existencia y del ser-así de la sociedad burguesa adopta el carácter de una ley eterna de la naturaleza o de un valor cultural de validez intemporal.

Ahora bien, esto es al mismo tiempo la auto supresión de la historia. «Así, pues —dice Marx hablando de la economía burguesa—, *ha habido historia, pero no la hay ya.*»¹⁵⁸ Y aunque esta antinomia toma más tarde formas cada vez más sutiles, interviene aun como historicismo, como relativismo histórico, ello no cambia nada en el problema fundamental mismo, en la supresión de la historia. Esta esencia no histórica, antihistórica, del pensamiento burgués aparece de la forma más cruda si consideramos el problema del presente como problema histórico. No hay necesidad de poner ejemplos. La incapacidad completa de todos los pensadores e historiadores burgueses para comprender los acontecimientos presentes de la historia mundial como acontecimientos históricos y mundiales, desde la guerra mundial y la revolución mundial, debe ser de terrible memoria para todo hombre de juicio sano. Y ese fracaso total que ha llevado a historiadores de grandes méritos, por otra parte, y a pensadores penetrantes al lastimoso y despreciable nivel intelectual del peor periodismo de provincia no puede explicarse, simplemente y en todos los casos, con razones puramente exteriores (censura, adaptación a los intereses «nacionales» de clase, etc.); el fundamento metodológico de ese fracaso es que la relación contemplativa inmediata entre sujeto y objeto del conocimiento crea justamente ese espacio intermedio irracional, «oscuro y vacío» (descrito por Fichte), cuyos oscuridad y vacío, presentes en el conocimiento del pasado, pero ocultos por el alejamiento espacio-temporal y por el alejamiento históricamente mediatizado, son ahora necesariamente descubiertos. Una bella comparación de Ernst Bloch puede sin duda aclarar ese límite metodológico mejor que un análisis detallado que no puede hacerse aquí. Cuando la naturaleza se torna paisaje —en oposición, por ejemplo, a la inconciente vida *en la naturaleza* del campesino— la inmediatez estética de la experiencia vivida del paisaje, que es pasado, evidentemente, por muchas mediaciones, tiene como condición, para alcanzar esa inmediatez, una distancia, especial en este caso, entre el observador y el paisaje. El observador está fuera del paisaje, pues si no es imposible que la naturaleza se convierta en paisaje. Si trata, sin salir de esa inmediatez contemplativa y estética, de integrar él mismo y la naturaleza que lo rodea inmediata y especialmente en la «naturaleza como paisaje», se hará claro en seguida que el paisaje no comienza a ser paisaje sino a una distancia determinada en relación con el observador, muy diferente según los casos, desde luego; pues el observador no puede tener con la naturaleza esa relación de paisaje sino como observador espacialmente

¹⁵⁷ *Filosofía del dinero.*

¹⁵⁸ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 143.

separado. Esto no es evidentemente sino un ejemplo que aclara metodológicamente la situación real, pues la relación con el paisaje halla su expresión adecuada y no problemática en el arte, aunque no hay que olvidar, sin embargo, que en el arte también se establece esa misma distancia insuperable entre el sujeto y el objeto, dondequiera presente en la vida moderna, y que el arte no puede significar sino la formación y no la resolución real de esa problemática. Ahora bien, desde que la historia desemboca en el presente —y esto es inevitable, puesto que a fin de cuentas nos interesamos por la historia para comprender realmente el presente— ese «espacio nocivo», según las palabras de Bloch, aparece bajo una luz cruda. Pues los dos extremos en que se polariza la incapacidad de la actitud burguesa contemplativa para comprender la historia, «grandes individuos» como creadores soberanos de la historia y «leyes naturales» del medio histórico, se encuentran en la misma impotencia —estén separados o unidos— ante la esencia de la novedad radical del presente, esencia que exige que se le dé un sentido.¹⁵⁹ La perfección interna de la obra de arte puede encubrir el abismo que se abre, no dejando su inmediatez acabada penetrar la cuestión de la mediación, ahora imposible desde el punto de vista contemplativo. Sin embargo, el presente como problema de la historia, como problema prácticamente ineluctable, exige imperiosamente esta mediación. Ésta debe ser intentada. Ahora bien, en esas tentativas se descubre lo que Hegel dice después de la definición citada de la mediación, respecto de cierto nivel de la conciencia de sí:

«La conciencia ha llegado a ser así más bien, para sí misma, un enigma en su experiencia, en que debía encontrar su verdad; las consecuencias de sus actos no son para ella sus actos mismos; lo que le ocurre no es *para ella* la experiencia de lo que ella es en sí; el tránsito no es una simple modificación formal del mismo contenido y la misma esencia, representados una vez como contenido y esencia de la conciencia y otra vez como objeto o como su propia esencia intuita. La *necesidad abstracta* vale, pues, por el poder incomprendido, solamente negativo, de la *generalidad*, en la cual la individualidad es aplastada.»

¹⁵⁹ Remito de nuevo al dilema del antiguo materialismo expuesto por Plejanov. Marx ha mostrado, contra Bruno Bauer, que la posición lógica de toda concepción burguesa de la historia apunta a la «mecanización» de la «masa» y a la irracionalización del héroe (*Sagrada familia*). Se puede encontrar, en Carlyle o Nietzsche, por ejemplo, exactamente la misma dualidad de puntos de vista. Aun en un pensador tan prudente como Rickert se puede encontrar (pese a restricciones) una tendencia a considerar el «medio» y los «movimientos de masas» como determinados por leyes naturales, siendo sólo la personalidad particular considerada como individualidad histórica, *op. cit.*

II

El conocimiento de la historia comienza para el proletariado con el conocimiento del presente, con el conocimiento de su propia situación social y el descubrimiento de su necesidad (en el sentido de génesis). Génesis e historia no pueden coincidir o, para hablar más exactamente, ser momentos del mismo proceso, salvo si, de una parte, todas las categorías en las cuales se edifica la existencia humana aparecen como determinaciones de esa misma existencia (y no simplemente de su comprensión posible) y si, por otra, su sucesión, su unión y su conexión se muestran como momentos del proceso histórico mismo, como características estructurales del presente. Sucesión y unión internas de las categorías no constituyen, pues, ni una serie puramente lógica ni un orden según una facticidad puramente histórica.

«Su sucesión es más bien determinada por la relación que tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna y que es exactamente lo inverso de la que aparece como su relación natural o que corresponde a la serie de la evolución histórica.»¹⁶⁰

Ahora bien, esto supone a su vez que, en el mundo que hace frente al hombre en la teoría y la praxis, se pueda mostrar una objetividad que —pensada y comprendida correctamente hasta su término— no debe en parte alguna detenerse en una simple inmediatez semejante a las precedentemente mostradas; que, por consiguiente, pueda ser comprendida como momento fluido, mediador entre el pasado y el futuro, y se revele de esa manera, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto de la evolución social. Pero con esta problemática la cuestión de la «estructura económica» de la sociedad es planteada. Pues, como Marx explica en su polémica contra la falsa disociación entre el principio (es decir, la categoría) y la historia, operada por el pseudo hegeliano y kantiano vulgar Proudhon, si se plantea la cuestión de:

«por qué tal principio se ha manifestado en el siglo XI o en el XVIII más que en tal otro, se está necesariamente obligado a examinar minuciosamente cuáles eran los hombres del siglo XI y cuáles los del siglo XVIII, cuáles eran sus necesidades respectivas, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción, en fin, cuáles eran las relaciones de hombre a hombre que resultaban de todas esas condiciones de existencia. Profundizar todas esas cuestiones, ¿no es hacer la historia real, profana, de los hombres en cada siglo, representar a esos hombres a la vez como autores y actores de su propio drama? Pero desde el momento en que representáis a los hombres como autores y actores de su propia historia, habéis llegado, por un rodeo, al verdadero punto de partida, puesto que habéis abandonado los principios eternos de

¹⁶⁰ *Contribución a la crítica de la economía política.*

que hablabais primero».¹⁶¹

Sería un error creer —y este error es el punto de partida metodológico de todo marxismo vulgar— que ese punto de vista equivale a aceptar tal como es la estructura social inmediatamente dada (es decir, empírica). Y no aceptar la experiencia, superar su simple inmediatez, no es simplemente estar insatisfecho con esa experiencia y querer simplemente —abstractamente— modificarla. Tal voluntad, tal apreciación de la experiencia sería en realidad puramente subjetiva, sería un «juicio de valor», un deseo, una utopía. Al tomar la forma filosóficamente objetivada y decantada del deber, la voluntad de utopía no supera en modo alguno la aceptación de la experiencia y, por tanto, al mismo tiempo, el simple subjetivismo, a decir verdad, filosóficamente afinado, de la voluntad de cambio. Pues el deber presupone, precisamente bajo la forma clásica y pura que ha recibido en la filosofía kantiana, un ser al cual, por principio, la categoría del deber *no puede ser aplicada*. Justamente porque la intención del sujeto de no aceptar tal cual es su existencia empíricamente dada reviste la forma del deber, la forma inmediatamente dada de la experiencia recibe una confirmación y una consagración filosóficas: es, filosóficamente, hecha eterna. «No se puede —dice Kant— explicar nada de los fenómenos a partir del concepto de libertad; aquí el mecanismo de la naturaleza debe constituir siempre el hilo director.»¹⁶² No resta así, para toda la teoría del deber, sino el dilema siguiente: bien la existencia —absurda— de la experiencia (de la cual el absurdo es la *condición metodológica del deber*, pues en un ser provisto de sentido el problema del deber no podría surgir) permanece inmutable y el deber adopta entonces un carácter simplemente subjetivo, o bien hay que admitir un principio trascendente (tanto al ser como al deber) para poder explicar que hay una acción real del deber sobre el ser. Pues la solución habitual, sugerida ya por Kant, que va en el sentido de un proceso infinito, no hace sino velar la imposibilidad de resolver el problema. Filosóficamente, no se trata de determinar la duración necesaria al deber para transformar el ser; hay que mostrar los principios por medio de los cuales el deber es en general capaz de actuar sobre el ser. Ahora bien, eso es justamente lo que ha hecho metodológicamente imposible la fijación del mecanismo de la naturaleza como forma inmutable del ser, la delimitación rigurosamente dualista del deber y el ser, la rigidez, insuperable desde ese punto de vista, que poseen deber y ser en ese cara-a-cara. Una imposibilidad metodológica no puede nunca, sin embargo, después de haber sido reducida de manera infinitesimal y luego repartida en un proceso infinito, reaparecer súbitamente como realidad.

No por azar, sin embargo, el pensamiento burgués ha encontrado en el proceso infinito una salida a la contradicción que le opone el dato de la historia. Pues, según Hegel, esta progresión interviene «dondequiera que

¹⁶¹ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 135.

¹⁶² *Crítica de la razón práctica*. Cf. también *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Cf. acerca de eso la crítica de Hegel.

determinaciones relativas son empujadas hasta oponerse, de suerte que constituyan una unidad inseparable y que una existencia autónoma es asignada, sin embargo, a cada una frente a la otra. Esta progresión, a consecuencia de la contradicción, no es resuelta, sino siempre enunciada como simplemente presente». Y ha sido igualmente demostrado por Hegel que la operación metodológica que constituye el presupuesto lógico de la progresión infinita consiste en que los elementos de ese proceso, que son y siguen siendo cualitativamente incomparables, son puestos unos con otros en una relación puramente cuantitativa, en la cual, sin embargo, «cada uno es puesto como indiferente a esa modificación». Así reaparece en una forma nueva la vieja antinomia de la cosa en sí: de una parte, ser y deber conservan su oposición rígida, insuperable; de otra, por esa unión simplemente aparente, exterior, que no toca su irracionalidad ni su facticidad, es creado entre ellos un ambiente de devenir aparente, en el cual el problema real de la historia, el nacimiento y languidecimiento, se hunde entonces verdaderamente en la noche de lo incomprendible. Pues esta reducción a cantidades, que no debe ser operada solamente entre los elementos fundamentales, sino también entre las etapas particulares del proceso, no permite ver que así la transición parece sin duda hacerse gradualmente,

«pero ese carácter gradual concierne simplemente al aspecto exterior de la modificación no al aspecto cualitativo de ésta; la relación cuantitativa precedente está infinitamente próxima a la siguiente, es también otra existencia cualitativa... Se busca de buena gana, por el aspecto gradual de la transición, hacer concebible una modificación; el tránsito gradual es, sin embargo, más bien el cambio simplemente indiferente; es lo contrario del cambio cualitativo. En el tránsito gradual es más bien el lazo de las dos realidades —tomadas como estados o como cosas autónomas— lo que es suprimido; se plantea que... el uno es simplemente exterior al otro; con ello se aleja lo que justamente es necesario para concebir, por modestas que sean las exigencias... Se suprimen así nacimiento y languidecimiento en general o bien se trasforma el en sí, lo interior, aquello en lo cual algo se encuentra antes de su existencia, en pequeñez de la existencia anterior, al transformar la diferencia esencial o conceptual en una simple diferencia exterior de magnitudes».¹⁶³

Para superar la experiencia y sus reflejos racionalistas también inmediatos, no es preciso que se intente superar la inmanencia del ser social, si no se quiere que esta falsa trascendencia, de una manera filosóficamente sublimada, fije una vez más y haga externa la inmediatez de la experiencia con todas sus cuestiones insolubles. Superar la experiencia no puede, al contrario, significar sino esto: los objetos de la experiencia misma son discernidos y comprendidos como momentos de la totalidad, es decir, como momentos del conjunto de la

¹⁶³ Es mérito de Plejanov haber indicado desde 1891 la importancia de esta página de la *Lógica* de Hegel para la distinción entre evolución y revolución (*Neue Zeit*, X, 1). Es lamentable que no haya sido seguido.

sociedad en pleno desorden histórico. La categoría de la mediación como palanca metodológica para superar la simple inmediatez de la experiencia no es, pues, algo que fuera importado del exterior (subjétivamente) a los objetos, no es un juicio de valor o un deber que se opondría a su ser; *es la manifestación de su propia estructura objetiva*. Esto no puede aparecer y ser elevado al nivel de la conciencia salvo si se abandona la falsa posición del pensamiento burgués respecto de los objetos. Pues la mediación sería imposible si la existencia empírica de los objetos mismos no fuera ya una existencia mediatizada, que no adopta la apariencia de inmediatez sino porque —y en la medida en que—, de una parte, falta la conciencia de la mediación y, de otra, los objetos (por esa razón precisamente) han sido arrancados del conjunto de sus determinaciones reales y situados en un aislamiento artificial.¹⁶⁴

No se debe olvidar, sin embargo, que ese proceso de aislamiento de los objetos no tiene nada de contingente o arbitrario. Si el conocimiento correcto suprime las falsas separaciones entre objetos (y su unión aún más falsa por medio de determinaciones abstractas de la reflexión), esta corrección es sin duda más que un simple reajuste de un método científicamente falso o insuficiente, más que la sustitución de una hipótesis por otra, que funciona mejor. Pertenecen, pues, a la esencia social del presente, a la vez, su forma objetiva elaborada en pensamiento de tal manera y el punto de partida objetivo de esas mismas elaboraciones. Si se compara, pues, el punto de vista del proletariado con el de la clase burguesa se ve que el pensamiento proletario no exige en modo alguno una *tabla rasa*, un recomienzo «sin presupuestos» para comprender la realidad, a la inversa del pensamiento burgués —al menos en su tendencia fundamental— con relación a las formas feudales de la edad media. Justamente porque el pensamiento proletario tiene como fin práctico la *inversión fundamental* del conjunto de la sociedad, ese pensamiento discierne la sociedad burguesa y todas sus producciones intelectuales, artísticas, etc., como *punto de partida* metodológico. La función metodológica de las categorías de la mediación consiste en que, con su ayuda, las significaciones inmanentes que corresponden necesariamente a los objetos de la sociedad burguesa (pero que falta también necesariamente a la aparición inmediata de esos objetos en la sociedad burguesa y, por consiguiente, a su efecto mental en el pensamiento burgués) pueden llegar a ser objetivamente activas, para ser elevadas al nivel de la conciencia del proletariado. Dicho de otro modo, si la burguesía se detiene teóricamente en la inmediatez, mientras el proletariado la supera, ello no es un azar ni un problema puramente teórico y científico. En la diferencia de esas dos actitudes teóricas se expresa más bien

¹⁶⁴ Sobre el aspecto metodológico de esta cuestión, cf. sobre todo la primera parte de la *Filosofía de la religión*, de Hegel. «No hay saber inmediato. Hay saber inmediato cuando no tenemos conciencia de la mediación, pero todo saber es mediatizado.» Lo mismo en el Prefacio a la *Fenomenología*: «Solamente esta igualdad reconstituyéndose o la reflexión en sí mismo del ser otro es lo verdadero, y no una unidad originaria como tal, o una unidad inmediata como tal.»

la diversidad del ser social de las dos clases. Evidentemente, el conocimiento que resulta del punto de vista del proletariado es, objetiva y científicamente, más elevado: ¿No oculta metodológicamente la solución de los problemas por los cuales los más grandes pensadores de la época burguesa han luchado en vano? ¿No oculta de hecho el conocimiento histórico adecuado del capitalismo, que debe ser inaccesible al pensamiento burgués?. Sin embargo, esta gradación objetiva en el valor de conocimiento de los métodos es de nuevo un problema histórico y social, una consecuencia necesaria de los tipos de sociedades representados por las dos clases y su sucesión histórica, de suerte que el carácter «falso» y «unilateral» de la concepción burguesa de la historia aparece como un momento necesario en el edificio metodológico del conocimiento social.¹⁶⁵ Por otra parte, todo método está necesariamente ligado al ser de la clase correspondiente. Para la burguesía su método resulta inmediatamente de su ser social y por ello la simple inmediatez está adherida a su pensamiento como un límite exterior, pero insuperable precisamente a causa de eso. Para el proletariado se trata, en cambio, en el punto de partida mismo, en el momento en que establece su punto de vista, de superar interiormente ese límite de la inmediatez. Y como el método dialéctico produce y reproduce constantemente sus propios momentos esenciales, como su esencia es negar una evolución del pensamiento en línea recta y sin obstáculos, ese problema del punto de partida se renueva para el proletariado a cada paso que da, tanto en la comprensión en pensamiento de la realidad como en la historia y la práctica. Para el proletariado el límite de la inmediatez ha llegado a ser un límite interior. Se ha planteado así claramente ese problema; ahora bien, con tal planteamiento de la cuestión está dado ya el camino —y la posibilidad— de la respuesta.¹⁶⁶

Sin embargo, sólo la posibilidad es dada. La afirmación de que hemos partido es: en la sociedad capitalista el ser social es —inmediatamente— el mismo para el proletariado y la burguesía. Pero se puede añadir ahora que ese mismo ser, gracias a la dinámica de los intereses de clase, mantiene a la burguesía prisionera de esa inmediatez, mientras que empuja al proletariado a superarla. Pues en el ser social del proletariado se abre paso más imperiosamente el carácter dialéctico del proceso histórico y, por consiguiente, el carácter mediatizado de cada momento, que no alcanza su verdad, su objetividad auténtica, sino en la totalidad mediatizada. Para el proletariado es una cuestión de vida o muerte tener conciencia de la esencia dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía encubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las categorías reflexivas abstractas de la

¹⁶⁵ Por otra parte, Engels ha aceptado efectivamente la doctrina hegeliana de lo falso (cuya mejor exposición se halla en el Prefacio a *la Fenomenología*). Cf., por ejemplo, la crítica del papel del «mal» en la historia (en *Feuerbach*). Esto no concierne evidentemente sino a los representantes verdaderamente originales del pensamiento burgués. Los epígonos, los eclécticos y los simples defensores de los intereses de la clase decadente dependen de otras consideraciones.

¹⁶⁶ Sobre esta diferencia entre el proletariado y la burguesía, el ensayo «*Conciencia de clase*».

cuantificación, de la progresión infinita, etc., a riesgo de sufrir catástrofes sin mediación en los momentos de tránsito brusco. Esto descansa, como ya hemos mostrado, en el hecho de que, para la burguesía, sujeto y objeto del proceso histórico y del ser social aparecen constantemente bajo una imagen desdoblada: desde el punto de vista de la conciencia, el individuo particular hace frente, como sujeto cognoscente, a la enormidad objetiva, necesaria y discernible solamente en pequeñas partes, del devenir histórico, mientras que en la realidad la actividad consciente del individuo se sitúa en el lado objetivo de un proceso, cuyo sujeto (la clase) no puede ser despertado a la conciencia y debe necesariamente permanecer constantemente trascendente a la conciencia del sujeto aparente, del individuo. Sujeto y objeto del proceso social están ya aquí, pues, en una relación de interacción dialéctica. Como aparecen siempre rígidamente desdoblados y exteriores uno al otro, esa dialéctica es inconciente, y los objetos conservan su carácter dualista, luego rígido. Esta rigidez no puede disolverse sino con una catástrofe, para dejar al instante el puesto a una estructura también rígida. Esta dialéctica inconciente, que no puede, pues, ser dominada en su principio,

«hace irrupción en la confesión de un ingenuo asombro cuando aparece bajo el aspecto de relación social lo que torpemente acababan de fijar bajo el aspecto de una cosa y les contraría cuando aparece como cosa lo que apenas acababan de fijar como relación social».¹⁶⁷

Para el proletariado esta imagen desdoblada de su ser social no existe. El proletariado aparece primero como puro y simple objeto del devenir social. En todos los momentos de la vida cotidiana en que el obrero particular se aparece a si mismo como el sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le desgarran esta ilusión. Esa inmediatez lo fuerza a reconocer que la satisfacción de las necesidades más elementales,

«el consumo individual del trabajador, es un momento de la producción y reproducción del capital, tenga lugar en el interior o el exterior del taller, de la fábrica, etc., en el interior o el exterior del proceso del trabajo, como la limpieza de la máquina, o tenga lugar durante el proceso del trabajo o durante ciertas interrupciones de éste».¹⁶⁸

La cuantificación de los objetos, su determinación por categorías reflexivas abstractas se manifiestan de manera inmediata en la vida del trabajador como proceso de abstracción que se opera sobre él, que separa de él su fuerza de trabajo y lo obliga a venderla como una mercancía que le pertenece. Y al vender su única mercancía incorpora (y con ella se incorpora él mismo, visto que su mercancía es inseparable de su persona física) en un proceso parcial hecho mecánico y racional, que encuentra funcionando antes que él y aun sin él, inmediatamente acabado y cerrado, al cual es, pues, incorporado como un

¹⁶⁷ *Contribución a la crítica de la economía política.*

¹⁶⁸ *El capital*, I, p. 535.

número puramente reductible a una cantidad abstracta, como una herramienta mecanizada y racionalizada.

Así el carácter cosificado del modo de aparición inmediato de la sociedad capitalista alcanza para el trabajador su paroxismo. Esto es justo: para el capitalista también existe ese desdoblamiento de la personalidad, esa dislocación del hombre en un elemento del movimiento de las mercancías y en un espectador (objetivamente impotente) de ese movimiento.¹⁶⁹ Pero para la conciencia adopta necesariamente la forma de una actividad, a decir verdad, objetivamente de pura apariencia, de un producto del sujeto. Esta apariencia le oculta la verdadera situación, mientras que para el trabajador, a quien es rehusado ese margen interior de una actividad ilusoria, la dislocación del sujeto conserva la forma brutal de una servidumbre tendencialmente sin límite. Está, por consiguiente, obligado a soportar que se le reduzca al estado de mercancía, a una pura cantidad, como objeto del proceso.

Esto es, precisamente, lo que lo empuja a salir de la inmediatez de ese estado. Pues, según dice Marx, «el tiempo es el espacio de la evolución humana».¹⁷⁰ Las diferencias cuantitativas en la explotación, que tienen, para el capitalista, la forma inmediata de determinaciones cuantitativas de los objetos de su cálculo, aparecen necesariamente al trabajador como las categorías decisivas y cualitativas de toda su existencia síquica, mental, moral, etc. El tránsito brusco de la cantidad a la calidad no es solamente, como lo pinta Hegel, en su *Filosofía de la naturaleza*, y luego Engels, en el *Anti-Dühring*, un momento determinado del proceso de evolución dialéctica. Es también, como acabamos de explicarlo apoyándonos en la *Lógica* de Hegel, la aparición de la forma objetiva auténtica del ser, la dislocación de las determinaciones reflexivas, fuente de confusión, que han desplazado la objetividad auténtica al nivel de una actitud simplemente inmediata, imparcial, contemplativa. En el problema de la duración del trabajo, precisamente, se ve crudamente que la cuantificación es una envoltura cosificante y cosificada que se extiende sobre la esencia verdadera de los objetos y no puede pasar en general por forma objetiva de la objetividad salvo si el sujeto que está en relación contemplativa o (aparentemente) práctica con el objeto no está interesado en la esencia del objeto. Cuando Engels¹⁷¹ da el tránsito del agua del estado líquido al estado sólido o de vapor como ejemplo del salto de la cantidad a la calidad, el ejemplo es justo en lo que concierne a esos puntos de tránsito. Pero al adoptar esa actitud se olvida ver que los tránsitos que aparecen aquí como puramente

¹⁶⁹ Ahí descansan, en el plano de las categorías, todas las teorías llamadas de la abstinencia. Aquí se sitúa también la importancia, subrayada por Max Weber, del «ejercicio intramundano» para el nacimiento del «espíritu» del capitalismo. Marx comprueba igualmente esos hechos cuando subraya que para el capitalista «su propio consumo privado viene a ser un robo en cuanto a la acumulación de su capital, lo mismo que en la contabilidad italiana lo» gastos privados figuran en la página de las deudas del capitalista con el capital». El capital. I, p. 556.

¹⁷⁰ *Salario, precio y ganancia.*

¹⁷¹ *Anti-Dühring.*

cuantitativos adoptan también un carácter cualitativo desde que se cambia de punto de vista. (Piénsese, para dar un ejemplo completamente trivial, en el carácter potable del agua, en que modificaciones igualmente «cuantitativas» revisten en cierto punto un carácter cualitativo, etc.) La situación aparece aún más claramente si consideramos metodológicamente el ejemplo tomado por Engels de *El capital*. Se trata de la magnitud cuantitativa que es necesaria, en una etapa determinada de la producción, para que una suma de valores pueda transformarse en capital; en ese límite, dice Marx,¹⁷² la cantidad se transforma bruscamente en calidad. Si ahora comparamos esas dos series, la serie de las modificaciones cuantitativas posibles y la serie de su brusco tránsito a la calidad (crecimiento o disminución de las sumas de valores y aumento o disminución de la duración de trabajo), está claro que en el primer caso se trata efectivamente de una «simple línea de nudos en las relaciones proporcionales» —según la frase de Hegel—, mientras que en el segundo caso toda modificación es, por su esencia interna, una modificación cualitativa cuya forma de aparición cuantitativa es, cierto, impuesta al obrero por su medio social, pero cuya esencia consiste para él justamente en su carácter cualitativo. La dualidad de las formas de aparición deriva manifiestamente de que, para el obrero, la duración del trabajo no es solamente la forma objetiva de la mercancía que vende, de su fuerza de trabajo (bajo esta forma el problema es para él también el de un intercambio de equivalentes, es decir, una relación cuantitativa), sino al mismo tiempo la forma que determina su existencia como sujeto, como hombre.

La inmediatez y su consecuencia metodológica, el afrontamiento inmóvil del sujeto y el objeto, no son por ello completamente superadas. El problema de la duración del trabajo indica, es cierto, la tendencia que empuja necesariamente al pensamiento proletario a salir de esa inmediatez, precisamente porque la cosificación alcanza allí su punto culminante. Pues, de un lado, el obrero está situado en su ser social inmediata y *completamente* del lado del objeto: aparece inmediatamente como objeto y no como actor del proceso social del trabajo. Por otra parte, ese papel de objeto no es ya más en sí puramente inmediato. En otros términos, la metamorfosis del obrero en simple objeto del proceso de producción se efectúa, es cierto, objetivamente, por el modo de producción capitalista (en oposición a la esclavitud y la servidumbre), por el hecho de que el trabajador está obligado a objetivar su fuerza de trabajo con relación al conjunto de su personalidad y a venderla como una mercancía que le pertenece. Al mismo tiempo, sin embargo, la escisión que nace, precisamente aquí, en el hombre que se objetiva como mercancía, entre objetividad y subjetividad, permite que esta situación llegue a ser conciente. En las formas sociales anteriores y más «naturales», el trabajo es determinado «inmediatamente como función de un miembro del organismo social»;¹⁷³ en la esclavitud y la servidumbre las formas de dominación aparecen como «resortes

¹⁷² *El capital*, I, pp. 272-273.

¹⁷³ *Contribución a la crítica de la economía política*.

inmediatos del proceso de producción», lo que impide a los trabajadores, hundidos con la totalidad indivisa de su personalidad en tales conjuntos, llegar a la conciencia de su situación social. Al contrario, «el trabajo que se presenta en el valor de intercambio es presupuesto como el trabajo del individuo particular y aislado. Se hace social al tomar la forma de su opuesto inmediato, la forma de la generalidad abstracta».

Los momentos que hacen dialécticos el ser social del obrero y sus formas de conciencia, y lo empujan así a salir de la simple inmediatez, se muestran aquí más claramente y más concretamente. Ante todo, el obrero no puede tener conciencia de su ser social salvo si tiene conciencia de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato lo sitúa, según hemos mostrado, como objeto puro y simple en el proceso de producción. Siendo esta inmediatez la consecuencia de múltiples mediaciones, se comienza a ver claramente todo lo que la misma presupone, y así las formas fetichistas de la estructura mercantil comienzan a descomponerse: en la mercancía el obrero se reconoce a sí mismo y reconoce sus propias relaciones con el capital. Aunque es prácticamente incapaz de elevarse por encima de ese papel de objeto, su conciencia es la *autoconciencia de la mercancía* o, en otros términos, el conocimiento -de sí- el descubrimiento -de sí-, de la sociedad capitalista fundada en la explotación y el tráfico comercial.

Esta adición de la conciencia de sí a la estructura comercial es, sin embargo, algo principal y cualitativamente diferente de lo que se tiene por costumbre llamar conciencia «referente a» un objeto. Y no únicamente porque es una conciencia de sí. Pues podría ser bien —como, por ejemplo, en la psicología científica— una conciencia «referente a» un objeto que se escogería «por azar» él mismo como objeto, sin modificar el modo de relación entre la conciencia y el objeto y, por consecuencia, el modo del conocimiento así alcanzado. De donde resulta necesariamente que los criterios de verdad deben ser exactamente los mismos para tal conocimiento y para un conocimiento referente a objetos «extraños». Aun si un esclavo antiguo, un *instrumentum vocale*, llega a la conciencia de sí mismo como esclavo, ello no es una conciencia de sí en el sentido que nosotros entendemos; no puede llegar de esa manera sino al conocimiento de un objeto que «por azar» es él mismo. Entre un esclavo «pensante» y un esclavo «inconciente» no hay, objetiva y socialmente, ninguna diferencia decisiva, lo mismo que entre la posibilidad para un esclavo de tener conciencia de su propia situación social y la posibilidad para un «hombre libre» de tener un conocimiento de la esclavitud. El desdoblamiento rígido del sujeto y el objeto en el plano de la teoría del conocimiento y, por consiguiente, la intangibilidad estructural del objeto adecuadamente conocido, con relación al sujeto cognoscente, permanecen inalterados.

Sin embargo, el conocimiento del trabajador que se conoce a sí mismo como mercancía es ya práctico. Dicho de otro modo, *ese conocimiento opera una modificación, objetiva, en su objeto*. El carácter objetivo específico del trabajo

como mercancía, su «valor de uso» (su capacidad de suministrar un plusproducto), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huella en las categorías capitalistas y cuantitativas de intercambio, despierta en ese conocimiento y *por él a la realidad social*. El carácter específico del trabajo como mercancía, que sin esa conciencia es un motor desconocido de la evolución económica, se objetiva a sí mismo por esa conciencia. Pero al manifestarse, la objetividad especial de esta especie de mercancía, que, bajo una envoltura cosificada, es una relación entre hombres, bajo una costra cuantitativa, un núcleo cualitativo vivo, permite descubrir el carácter fetichista *de toda mercancía*, carácter fundado en la fuerza de trabajo como mercancía. El núcleo de toda mercancía, la relación entre hombres, interviene como factor en la evolución social.

Evidentemente, todo esto no está contenido sino implícitamente en la oposición dialéctica entre cantidad y calidad que hemos encontrado a propósito de la duración del trabajo. Dicho de otro modo, la oposición —y todas las determinaciones que de ella resultan— no es sino el *comienzo* del proceso complejo de mediación cuyo fin es el conocimiento de la sociedad como totalidad histórica. El método dialéctico no se distingue solamente del pensamiento burgués porque sólo él es capaz del conocimiento de la totalidad, pero este conocimiento no es posible sino porque la relación del todo con las partes ha llegado a ser diferente en su principio de la que existe para el pensamiento reflexivo. En resumen, la esencia del método dialéctico consiste —desde ese punto de vista— en que en todo momento discernido de manera dialécticamente correcta, la totalidad entera está contenida y a partir de todo momento se puede desarrollar el método en su totalidad.¹⁷⁴ Se ha subrayado a menudo, no sin razón, que el célebre capítulo de la *Lógica*, de Hegel, sobre el ser, el no-ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Se podría decir, con igual razón, que el capítulo de El capital sobre el carácter fetichista de la mercancía encierra en él todo el materialismo histórico, todo el conocimiento de sí del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como etapas en dirección de aquélla).

No resulta de ello en modo alguno, naturalmente, que el despliegue de la totalidad con la riqueza de su contenido sería por eso superfluo. Al contrario, el programa de Hegel, discernir lo absoluto, fin del conocimiento en su filosofía, como resultado, es más válido que nunca para el nuevo objeto del

¹⁷⁴ Así escribe Marx a Engels (22-6-1867) : «Los señores economistas no han visto hasta ahora la cosa más simple, a saber, que la fórmula "20 anas de tela = un vestido" contiene solamente la base no desarrollada "20 anas de tela = 2 libras esterlinas", que, por tanto, la forma de mercancía más simple, donde su valor no está expresado todavía como relación con todas las otras mercancías, sino como algo distinto de su propia forma natural, contiene todo el secreto de la forma monetaria y, por tanto, in nuce, todas las formas burguesas del producto del trabajo.» Cf. también el magistral análisis de la diferencia entre valor de cambio y precio en *Contribución a la crítica de la economía política*, donde se explica que en esa diferencia «están concentradas todas las tempestades que amenazan a la mercancía en el proceso real de circulación».

conocimiento en el marxismo, puesto que el proceso dialéctico es discernido allí como idéntico a la evolución histórica misma. Se trata, en esa constatación metodológica, simplemente del hecho estructural siguiente: el momento particular no es un fragmento de una totalidad mecánica que podría ser compuesta a partir de tales fragmentos (concepción de donde resultaría a su vez la concepción del conocimiento como progreso infinito); cada momento encierra la posibilidad de desarrollar, a partir del mismo, toda la riqueza de] contenido de la totalidad. Ello es así, sin embargo, sólo si el momento es mantenido como momento, es decir, si es *discernido como punto de tránsito hacia la totalidad*, si el *movimiento* para salir de la inmediatez, movimiento que hace de cada momento —el cual no es nada más en sí que una contradicción claramente aparecida entre dos determinaciones reflexivas— un momento del proceso dialéctico, no se inmoviliza en una estabilidad, en una nueva inmediatez.

Esta reflexión nos lleva a nuestro punto de partida concreto. En la definición, citada antes, que Marx da del trabajo capitalista hemos encontrado la oposición entre el individuo particular aislado y la generalidad abstracta en que se ha mediatizado para él la relación de su trabajo con la sociedad. No perdamos de vista, sin embargo, que, como en toda forma inmediata y abstractamente dada del ser, burguesía y proletariado tienen de nuevo cada uno frente al otro una posición inmediata semejante. Vemos, no obstante, que la burguesía es mantenida por su situación de clase en su inmediatez, mientras que el proletariado es empujado por la dialéctica específica de su situación de clase a salir de ella. La metamorfosis de todos los objetos en mercancía, su cuantificación en valores de cambio fetichistas, no constituyen solamente un proceso intensivo que actúa en esa dirección sobre toda forma objetiva de la vida (como hemos comprobado a propósito de la duración del trabajo), sino al mismo tiempo e inseparablemente un ensanchamiento extensivo de esas formas a la totalidad del ser social. Ahora bien, para el capitalista, ese aspecto del proceso significa un acrecentamiento de la cantidad de los objetos de su cálculo y su especulación. En la medida en que ese proceso adopta para él la apariencia de un carácter cualitativo, ese acento cualitativo va en el sentido de un acrecentamiento de la racionalización, de la mecanización, de la cuantificación del mundo que tiene enfrente (diferencia entre la dominación del capital comercial y la del capital industrial, capitalización de la agricultura. etc). Así se abre la perspectiva —a veces interrumpida bruscamente por catástrofes «irracionales»— de un progreso indefinido que conduce a una racionalización capitalista completa del conjunto del ser social.

Para el proletariado, al contrario, «el mismo» proceso significa *su propio nacimiento como clase*. En los dos casos se trata de un tránsito brusco de la cantidad a la calidad. Basta seguir la evolución desde el artesanado medieval, pasando por la cooperación simple, la manufactura, etc., hasta la fábrica moderna para ver que —aun para la burguesía— las diferencias cualitativas jalonan el camino de la evolución. Sin embargo, para la clase burguesa el

sentido de esas modificaciones consiste precisamente en reponer la nueva etapa escalada en un nivel cuantificado para poder continuar calculando racionalmente. Para la clase proletaria, al contrario, el sentido de «la misma» evolución consiste en la *supresión*, así realizada, de la *fragmentación*, en la conciencia del carácter social del trabajo, en la tendencia a hacer cada vez más concreta y superarla la generalidad abstracta de la forma de aparición del principio social.

Se comprende así ahora por qué la transformación en mercancía del trabajo humano separado del conjunto de la personalidad humana no llega a ser conciencia de clase revolucionaria sino en el proletariado. Hemos mostrado en nuestra primera parte que la estructura fundamental de la cosificación puede ser discernida en todas las formas sociales del capitalismo moderno (burocracia). Sin embargo, esa estructura no se abre paso claramente, y no es capaz de hacerse conciente, sino en la relación del proletariado con el trabajo. Ante todo, su trabajo posee, ya en su ser inmediatamente dado, la forma desnuda y abstracta de la mercancía, mientras que, en las otras formas, esa estructura está oculta detrás de la fachada de un «trabajo intelectual», de una «responsabilidad», etc. [a veces detrás de las formas del paternalismo; y cuanto más penetra la cosificación en el «alma» del que vende su trabajo como una mercancía, más engañosa llega a ser la ilusión (periodismo)]. A este disimulo objetivo de la forma comercial corresponde subjetivamente el hecho de que el proceso de cosificación, la transformación del obrero en mercancía, lo aniquila, es cierto —en tanto no se rebela contra él en su conciencia—, atrofia y deforma su «alma», pero no transforma en mercancía su esencia psíquica y humana. Puede, pues, interiormente, objetivarse completamente frente a esa existencia que es la suya, mientras que el hombre cosificado en la burocracia, etc., se cosifica, se mecaniza y se convierte en mercancía hasta en los órganos que podrían ser los únicos portadores de su rebeldía contra esa cosificación. Aun sus pensamientos, sus sentimientos, etc., se cosifican en su ser cualitativo. «Pero es mucho más difícil —dice Hegel— hacer fluidos los pensamientos fijos, que la existencia sensible.»¹⁷⁵ Finalmente, esta corrupción reviste también formas objetivas. Para el obrero, su posición en el proceso de producción es, por un lado, algo definitivo, y por otro lleva en sí la forma inmediata del carácter comercial (la inseguridad de las oscilaciones diarias del mercado, etc.), mientras que para los otros hay la apariencia de una estabilidad (rutina del servicio, retiro, etc.) y también la posibilidad —abstracta— de un ascenso *individual* hacia la clase dominante. Esto mantiene una «conciencia corporativa» propia para impedir eficazmente el nacimiento de una conciencia de clase. La negatividad puramente abstracta en la existencia del obrero no es, pues, solamente la forma fenoménica objetivamente más típica de la cosificación, el modelo estructural de la socialización capitalista, sino que es también, subjetivamente y por esa razón, el punto en que esta estructura puede elevarse a la conciencia y ser así prácticamente quebrada. Dice Marx «El

¹⁷⁵ *Fenomenología del espíritu.*

trabajo como determinación ha dejado de constituir con el individuo una particularidad.»¹⁷⁶ Basta que las falsas formas fenoménicas de esta existencia en su inmediatez sean superadas para que la existencia propia del proletariado le aparezca como clase.

III

En este lugar justamente podría nacer la ilusión de que todo ese proceso es una simple consecuencia, «conforme a leyes», de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y la uniformación del proceso del trabajo, del nivelamiento de las condiciones de vida; así, es muy importante perforar de parte a parte la ilusión resultante de una insistencia unilateral en ese aspecto de las cosas. Ciertamente que lo que acabamos de enumerar es, la *condición previa indispensable* para el desarrollo del proletariado en clase; sin esas condiciones previas el proletariado no habría llegado a ser, desde luego, una clase; sin su intensificación constante —a la cual provee el mecanismo de la evolución capitalista— jamás habría adquirido la importancia que hace de él hoy el factor decisivo de la evolución de la humanidad. Sin embargo, no hay ninguna contradicción en comprobar que no se trata, tampoco aquí, de una relación inmediata. Inmediatamente y según las palabras del *Manifiesto comunista*, «esos trabajadores que deben venderse por pedazos son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio». Y ese problema está lejos de ser resuelto por la posibilidad que tiene esa mercancía de llegar a una conciencia de sí misma como mercancía. Pues la conciencia no mediatizada de la mercancía es justamente, de conformidad con su simple forma de aparición, el aislamiento abstracto y la relación —exterior y puramente abstracta— con los momentos que la hacen social. No quiero en modo alguno tratar la cuestión de la oposición entre el interés particular (inmediato) y el interés de clase (mediatizado) adquirido por la experiencia y el conocimiento, la cuestión de la oposición entre intereses momentáneamente inmediatos e intereses duraderamente generales. Es sabido que hay que abandonar aquí la inmediatez. Si se trata de atribuir a la conciencia de clase una forma de existencia inmediata, se entra ineluctablemente en la mitología: una enigmática conciencia genérica (*Gattungsbewusstsein*), tan enigmática como los «espíritus de los pueblos» en Hegel, cuyas relación y acción con la conciencia del individuo y sobre ésta son totalmente incomprensibles y llegan a ser aún más incomprensibles con una psicología naturalista y mecanicista, aparece entonces como demiurgo del movimiento.¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Contribución a la crítica de la economía política.*

¹⁷⁷ Marx dice así de la «especie» (*Gattung*) en Feuerbach —y ninguna concepción de ese género se eleva en lo más mínimo por encima de la de Feuerbach, sino que recaen muy a menudo por debajo— que ésta no puede «ser discernida sino como una generalidad interna, muda y unida a la pluralidad de los individuos, de una manera puramente natural». VI, *Tesis sobre Feuerbach*.

Por otra parte, la conciencia de clase que despierta y crece con el conocimiento de la situación común y los intereses comunes no tiene, tomada abstractamente, nada específico del proletariado. El carácter único de su situación descansa en que, al salir de la inmediatez, dirige su *intención hacia la totalidad* de la sociedad, e importa poco que eso sea de una manera ya psicológicamente conciente o primero inconciente; por ello no puede —por su lógica— detenerse en una etapa relativamente más elevada de la inmediatez recobrada, sino que está implicado en un movimiento ininterrumpido hacia esa totalidad, es decir, en el proceso dialéctico de la inmediatez superándose constantemente a sí misma. Marx ha reconocido pronto claramente este aspecto de la conciencia de clase proletaria. En sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores silesianos,¹⁷⁸ subraya, como carácter esencial de ese movimiento, su «carácter teórico y conciente». Encuentra en el canto de los tejedores una «audaz consigna de lucha, en que hogar, fábrica y distrito no son siquiera mencionados, pero donde el proletariado proclama de golpe su oposición a la sociedad de la propiedad privada, de una manera impresionante, tajante, radical y violenta». Y la acción misma muestra su «carácter superior» en que «allí donde todos los demás movimientos no se volvían primero sino contra los jefes de industrias, enemigo visible, ese movimiento se vuelve al mismo tiempo contra el banquero, enemigo oculto».

Se subestimaría la importancia metodológica de esta concepción si se advirtiera en la actitud que Marx atribuye, con razón o sin ella, a los tejedores silesianos que su capacidad de integrar a los motivos de sus acciones no solamente las consideraciones más próximas, sino también las que están, bien espacial y temporalmente o bien conceptualmente, más alejadas. Se puede observar esto en las acciones de casi todas las clases aparecidas en la historia, de manera evidentemente más o menos señalada. Pero se trata de la significación que este alejamiento reviste con relación al dato inmediato, de una parte para los objetos así incorporados como motivos y objetivos de la acción, de otra para la conciencia directriz de la acción y para su relación con el ser. Y se ve allí muy claramente la diferencia entre el punto de vista burgués y el punto de vista proletario. Para el pensamiento burgués ese alejamiento significa esencialmente —cuando es cuestión de los problemas de la acción— la integración de objetos espacial y temporalmente alejados en el cálculo racional. Sin embargo, al movimiento de pensamiento consiste esencialmente en concebir aquellos como homogéneos a los objetos próximos, es decir, como igualmente racionalizados, cuantificados, calculables. La concepción de los fenómenos bajo la forma de «leyes naturales» sociales caracteriza justamente,

¹⁷⁸ Nachlass, IT, p. 54. Para nosotros, en ese momento, sólo el aspecto metodológico es importante. La cuestión planteada por Mehring de saber en qué medida Marx ha sobrestimado el carácter conciente de la rebelión de los tejedores no tiene lugar aquí. *Metodológicamente*, Marx ha caracterizado completamente, en esta ocasión, la esencia de la evolución de la conciencia de clase revolucionaria en el proletariado, y sus concepciones ulteriores (*Manifiesto comunista*, *Dieciocho Brumario*, etc.) sobre la diferencia entre revolución burguesa y revolución proletaria van completamente en la dirección así trazada.

según Marx, el punto culminante y también el «límite infranqueable» del pensamiento burgués. El cambio de función que sufre ese concepto de ley en el curso de la historia viene de que era originalmente el principio de la subversión de la realidad (feudal) para llegar a ser después, conservando su estructura de ley, un principio de conservación de la realidad (burguesa). Sin embargo, el primer movimiento también era inconsciente, si se le considera desde el ángulo social. Al contrario, ese «alejamiento», esa superación de la inmediatez, significa para el proletariado la *metamorfosis de la objetividad de los objetos de la acción*. A primera vista los objetos espacial y temporalmente más próximos son sometidos a esa metamorfosis exactamente como los objetos más lejanos. Ahora bien, se revela pronto que la subversión así provocada se manifiesta en los primeros de manera todavía más visible y más impresionante. Pues la esencia del cambio consiste de una parte en la interacción práctica entre el despertar de la conciencia y los objetos que la suscitan y de los cuales es la conciencia, de otra parte en las fluidificaciones, en la transformación en proceso de esos objetos, que son discernidos aquí como momentos de la evolución social, es decir, como simples momentos de la totalidad dialéctica. Y como su núcleo interno esencial es práctico, ese movimiento parte necesariamente del punto de partida de la acción misma; son los objetos inmediatos de la acción los que discierne con más fuerza y vigor, para arrastrar, con su inversión estructural y total, la inversión de la totalidad extensiva.

La influencia de la categoría de la totalidad se manifiesta, en efecto, mucho tiempo antes de que la multiplicidad completa de los objetos haya sido penetrada por esa categoría. Ésta se impone precisamente cuando la intención dirigida hacia la transformación de la totalidad está presente en la acción, que parece, tanto por su contenido como desde el punto de vista de la conciencia, agotarse en la relación con objetos particulares, cuando la acción está orientada —por su sentido objetivo— hacia la transformación de la totalidad. Lo que hemos comprobado anteriormente, en un plano todavía puramente metodológico, a propósito del método dialéctico, a saber, que sus momentos y elementos particulares llevan en sí la estructura de la totalidad, aparece aquí una forma más concreta, más clara, orientada hacia la práctica. Como la esencia de la evolución histórica es objetivamente dialéctica, esta concepción de la transformación de la realidad puede ser observada en todas las transiciones decisivas. Mucho tiempo antes que los hombres vean claro en la desaparición de una forma determinada de economía y en las formas sociales jurídicas, etc. que están ligadas a esa desaparición, la contradicción hecha manifiesta estalla en los objetos de su actividad cotidiana. Si, por ejemplo, la teoría de la tragedia, desde Aristóteles hasta los teóricos de la época de Corneille, y el teatro trágico en todo el curso de la evolución consideran los conflictos familiares como el sujeto más apropiado de la tragedia, hay, detrás de esa concepción e independientemente de la ventaja técnica que reside en la concentración de los acontecimientos que así es obtenida, el sentimiento de que los grandes trastornos sociales se manifiestan allí con una claridad sensible

y práctica, que permite darles forma, mientras que es imposible, subjetiva y objetivamente, discernir su esencia, comprender sus fundamentos y su significación. Así, Esquilo¹⁷⁹ o Shakespeare nos dan en sus cuadros de familia imágenes tan penetrantes y justas de trastornos sociales de su época, que no nos ha sido posible sino ahora, con la ayuda del materialismo histórico, tener un acceso teórico a esa visión imaginada.

La situación social y, por consiguiente, el punto de vista del proletariado superan, sin embargo, este ejemplo de una manera cualitativamente decisiva. La particularidad del capitalismo consista precisamente en que suprime todas las «barreras naturales» y transforma el conjunto de las relaciones de los hombres entre sí en relaciones puramente sociales.¹⁸⁰ Encerrado en las categorías fetichistas, el pensamiento burgués inmoviliza en cosas sólidas los efectos de esas relaciones de los hombres entre sí; así, ese pensamiento permanece necesariamente retrasado con respecto a la evolución objetiva. Las categorías reflexivas, abstractamente racionales, que constituyen la expresión objetiva inmediata de esa primera socialización real de toda la sociedad humana, aparecen al pensamiento burgués como algo último, insuperable. (Por esto el pensamiento burgués está siempre con ellas en una relación inmediata.) Pero el proletariado está situado en el foco de ese proceso de socialización. Esa metamorfosis del trabajo en mercancía elimina de un lado todo lo que es «humano» de la existencia inmediata del proletariado, y la misma evolución suprime de otro lado en una proporción creciente todo lo que es «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc. de las formas sociales; de suerte que justamente en su objetividad alejada del hombre, aun inhumana, el hombre socializado se descubre como su núcleo. Justamente en esa objetivación de todas las formas sociales aparece claramente por primera vez la estructura de la sociedad hecha de relaciones interhumanas.

Esto se produce únicamente si se mantiene firme, al mismo tiempo, que las relaciones entre hombres están, según las palabras de Engels, «ligadas a cosas» y «aparecen como cosas»; si no se olvida un instante que las relaciones humanas no son relaciones inmediatas de hombre a hombre, sino relaciones típicas en las cuales las leyes objetivas del proceso de producción mediatizan esas relaciones, en las cuales esas «leyes» llegan a ser necesariamente las formas de aparición inmediatas de las relaciones humanas. Resulta de ello que el hombre como núcleo y fundamento de las relaciones cosificadas no puede ser encontrado sino en la superación, y por ella, de su inmediatez y que es necesario, pues, partir siempre de esta inmediatez de los sistemas de leyes cosificadas; esas formas de aparición no son en lo absoluto simples formas de

¹⁷⁹ Piénsese en el análisis que hace Bachofen de *La orestiada* y su significación para la historia de la evolución de la sociedad. Los prejuicios ideológicos de Bachofen, que lo detienen en el nivel del análisis correcto del drama y le impiden ir más lejos, prueban bien la justeza de las concepciones desarrolladas aquí.

¹⁸⁰ Cf. sobre esto el análisis del ejército de reserva industrial y de la superproducción. *El capital*. I, p. 597 y ss.

pensamiento, sino formas objetivas de la sociedad burguesa actual. Su superación no puede ser, pues, si debe ser su superación real, un simple movimiento de pensamiento; debe suprimirlas en *la práctica, como formas de vida de la sociedad*. Todo conocimiento que quiera seguir siendo conocimiento puro tiene necesariamente que inclinarse de nuevo ante estas formas. Sin embargo, esta praxis no puede ser separada del conocimiento. Una praxis, en el sentido de un verdadero cambio de esas formas, no puede intervenir salvo si quiere ser exclusivamente el movimiento pensado hasta su término, llegando a ser y de hecho conciente, movimiento que constituye la tendencia inmanente a esas formas. «La dialéctica —dice Hegel— por el contrario es esta resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación.»¹⁸¹

El gran paso adelante que el marxismo, como punto de vista científico del proletariado, da con relación a Hegel consiste en comprender las determinaciones reflexivas no ya como una etapa «eterna» de la comprensión de la realidad en general, sino como la forma necesaria de existencia y pensamiento de la sociedad burguesa, como la forma de la cosificación del ser y el pensamiento, descubriendo así la dialéctica de la historia misma. La dialéctica no es, pues, introducida en la historia o explicada a la luz de la historia (como muy a menudo en Hegel); es más bien *descifrada* y hecha conciente a partir de la historia misma como su forma necesaria de aparición en esta etapa determinada de la evolución.

Ahora bien, el portador de ese proceso de conciencia es el proletariado, su conciencia aparece como la consecuencia inmanente de la dialéctica histórica él mismo parece dialéctico. Dicho de otro modo, esa conciencia no es sino la expresión de la necesidad histórica. El proletariado «no tiene ideales que rechazar». Traspuesta a la praxis, la conciencia del proletariado sólo puede apelar a la vida sino lo que la dialéctica histórica empuja a la decisión; no puede jamás, en cambio, situarse «prácticamente» por encima de la marcha de la historia e imponerle simples deseos o simples conocimientos. Pues el proletariado no es él mismo sino la contradicción de la evolución social hecha conciente. La necesidad dialéctica no es, sin embargo, idéntica a la necesidad causal y mecánica. A continuación del pasaje citado antes, dice Marx: la clase obrera «no tiene sino que *poner* (subrayado del autor) en libertad los elementos de la sociedad nueva que se han desarrollado ya en el seno de la sociedad burguesa en vías de «desplome». A la simple contradicción, al producto de las leyes automáticas de la evolución capitalista, debe, pues, añadir algo *nuevo*: la conciencia del proletariado convertida en acción. La simple contradicción se eleva así a la contradicción concientemente dialéctica, y la conciencia se convierte en el *punto práctico de transición*; entonces la esencia específica de la dialéctica del proletariado, ya a menudo mencionada, se revela todavía más concretamente: como la conciencia no es aquí la

¹⁸¹ *Enciclopedia*, § 81.

conciencia referente a un objeto que le es opuesto, sino la conciencia de sí del objeto, el *acto en que se tiene conciencia subvierte la forma de objetividad de su objeto*.

Pues no es sino en esa conciencia donde se manifiesta claramente la irracionalidad profunda que está en acecho detrás de los sistemas racionalistas parciales de la sociedad burguesa y no aparece de ordinario sino en forma eruptiva, catastrófica, pero sin modificar en la superficie, a causa de eso precisamente, la forma y la conexión de los objetos. Esta situación se reconoce mejor en los acontecimientos cotidianos más simples. El problema de la duración del trabajo, que no hemos considerado provisionalmente sino desde el punto de vista del obrero, como momento en que se forma su conciencia como conciencia de la mercancía (luego, como conciencia del núcleo estructural de la sociedad burguesa), muestra, desde el instante en que esa conciencia ha surgido y se ha elevado por encima de la simple inmediatez de la situación dada, el problema fundamental de la lucha de clases concentrándose en la cuestión de la violencia, dominio en que las «leyes eternas» de la economía capitalista, al fracasar y dialectizarse, no pueden sino remitir a la actividad conciente del hombre la decisión que concierne a la suerte de la evolución. Marx expone esta idea de la manera siguiente:

«Se ve: abstracción hecha de límites completamente elásticos, la naturaleza misma del intercambio de las mercancías no pone ningún límite a la jornada de trabajo y, por tanto, ningún límite al plustrabajo. El capitalista hace valer su derecho de comprador cuando busca hacer tan larga como sea posible la jornada de trabajo y, si es posible, hacer de una jornada de trabajo dos jornadas de trabajo. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía comprada implica un límite a su consumo por el comprador, y el obrero hace valer su propio derecho como vendedor cuando quiere limitar la jornada de trabajo a una magnitud normal determinada. Una antinomia se produce, pues, aquí, derecho contra derecho, ambos igualmente sellados por la ley del intercambio de las mercancías. Entre derechos iguales, la violencia decide. Así, en la historia de la producción capitalista la regulación de la jornada de trabajo se presenta como una lucha por los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista global, es decir, la *clase de los capitalistas*, y el obrero global o la *clase obrera*».¹⁸²

Pero no lo olvidemos: la violencia que aparece aquí como figura concreta de la irracionalidad, limitando el racionalismo capitalista de la intermitencia de sus leyes, es para la burguesía algo muy diferente que para el proletariado. Para la burguesía la violencia es la continuación inmediata de su vida cotidiana: de un lado, esa violencia no es, es cierto, un problema nuevo, pero de otro lado y por esa misma razón no es capaz de resolver una sola de las contradicciones sociales que se engendran por sí mismas. Para el proletariado, al contrario, la

¹⁸² *El Capital*, I, p. 196. Cf. también, *Salario, precio y ganancia*.

intervención de la violencia y su eficacia, su posibilidad y su alcance dependen de la medida en que la inmediatez de la existencia dada ha sido superada. Desde luego, la posibilidad de esa superación, la extensión, pues, y la profundidad de la conciencia misma son un producto de la historia. Esta superioridad históricamente posible no resulta, sin embargo, de la continuación en línea recta de lo que precede inmediatamente (y de sus «leyes»); reside en una conciencia adquirida a través de múltiples mediaciones y referente a la totalidad de la sociedad, en la intención claramente dirigida hacia la realización de las tendencias dialécticas de la evolución. Y la serie de las mediaciones no debe llegar de manera inmediata y contemplativa a su término; debe regularse por la novedad cualitativa que surge de la contradicción dialéctica: debe ser un movimiento mediador del presente hacia el futuro.¹⁸³

Esto presupone a su vez que el ser cosificado e inmovilizado de los objetos del devenir social se revela como simple apariencia, que la dialéctica que se presenta como una contradicción de sí, como un absurdo lógico, tanto tiempo como el que requiere pasar de una «cosa» a otra «cosa» (o de un concepto estructuralmente cosificado a otro), se verifique en todos los objetos, *que las cosas puedan ser discernidas como momentos fluidos de un proceso*. Hemos llegado así de nuevo al límite de la dialéctica antigua, al momento que la separa de la dialéctica materialista e histórica (Hegel representa la transición metodológica, pues se encuentran en él los elementos de las dos concepciones en una mezcla que no está metodológicamente enteramente clarificada). La dialéctica eleática del movimiento hace ver, es cierto, las contradicciones inherentes al movimiento en general, pero deja intacta la cosa en movimiento. La flecha que vuela puede moverse o estar inmóvil; queda, en medio del torbellino dialéctico, intacta en su objetividad de flecha, de cosa. Puede ser imposible, según Heráclito, bañarse dos veces en el mismo río; pero como el mismo cambio eterno no deviene, sino que es, es decir, no produce nada cualitativamente nuevo, no es un devenir sino con relación al ser fijo de las cosas *particulares*. Como doctrina de la totalidad, el devenir eterno aparece cuando, aun como una doctrina del ser eterno y detrás del río que corre, se encuentra una esencia inmutable, aun si su modo esencial se expresa en el cambio ininterrumpido de las cosas particulares.¹⁸⁴ Al contrario, el proceso

¹⁸³ Cf. lo que se ha dicho en los ensayos «*El cambio de función del materialismo histórico*» y «*¿Qué es el marxismo ortodoxo?*» a propósito de la conciencia *post festum* de la burguesía.

¹⁸⁴ Es imposible tratar aquí en detalle esta cuestión, aunque se pueda, a partir de esta diferencia, deducir claramente la diferencia entre la antigüedad y la época moderna, pues la superación de sí del concepto de cosa en Heráclito tiene efectivamente el mayor parentesco con la cosificación estructural del pensamiento moderno. El límite del pensamiento antiguo, su incapacidad para discernir dialécticamente el ser social de su tiempo y, gracias a él, la historia podría aparecer entonces como el límite de la sociedad antigua, límite que Marx ha mostrado a propósito de la economía de Aristóteles, pero en ocasión de otras cuestiones, con el mismo fin metodológico, sin embargo. Es significativo para la dialéctica de Hegel y Lassalle que hayan sobrestimado la «modernidad» de Heráclito. De ello resulta solamente que ese límite «antiguo» del pensamiento (actitud que es, a pesar de todo, no crítica respecto del carácter históricamente condicionado de las formas de que parte el pensamiento) es, para su

dialéctico en Marx transforma las formas de objetividad de los objetos mismos en un proceso, en un flujo. En el simple proceso de la reproducción del capital esa naturaleza esencial del proceso que trastorna las formas de objetividad aparece completamente claro. La simple «repetición o continuidad imprime al proceso caracteres totalmente nuevos o más bien disuelve los aspectos ilusorios de un desenvolvimiento fragmentado». Pues

«hecha abstracción de toda acumulación propiamente dicha, la simple continuidad del proceso de producción o la reproducción simple basta, pues, para transformar tarde o temprano todo capital en capital acumulado o en plusvalía capitalizada. Ese capital, aunque fuera, a su entrada en el proceso de producción, adquirido por el trabajo personal del empresario, llega a ser, después de un período más o menos largo». valor adquirido sin equivalente, materialización del trabajo de otro no pagado».

185

El reconocimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres desemboca, pues, en su completa disolución en proceso. Si su ser aparece ahora como un devenir, ese devenir no es un flujo puramente abstracto y general, una *durée réelle* real¹⁸⁶ vacía de contenido, sino la producción y reproducción ininterrumpidas de las relaciones, que, arrancadas de su contexto, deformadas por las categorías reflexivas, aparecen al pensamiento burgués como cosas. La conciencia del proletariado se eleva entonces hasta ser la conciencia de sí de la sociedad en su evolución histórica. Como conciencia de la pura relación comercial, el proletariado no puede tener conciencia de sí mismo salvo como objeto del proceso económico. Pues la mercancía es producida, y el obrero, como mercancía, como productor inmediato, es, en el mejor caso, un engranaje mecánico en ese mecanismo. Pero si la cosidad del capital se disuelve en el proceso ininterrumpido de su producción y su reproducción, el hecho de que el proletariado es el verdadero *sujeto* del proceso —aunque sea un sujeto encadenado y, al principio, inconciente— puede entonces, desde ese punto de vista, llegar a ser conciente. Si se abandona, pues, la realidad inmediata y dada la cuestión que surge es: «¿Un trabajador, en una fábrica de algodón, produce solamente algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para ordenar su trabajo, para crear, por medio de éste, nuevos valores.»¹⁸⁷

pensamiento también, infranqueable y se expresa después en el carácter fundamental de su filosofía, contemplativa y especulativa y no material y práctica.

¹⁸⁵ *El Capital*. I, p. 529, pp. 532-533. Aquí también la significación, subrayada antes, de la transformación de la cantidad en cualidad parece ser la característica de todo momento particular. Los momentos cualificados quedan justamente, si son considerados de manera puramente aislada, cuantitativos. Como momentos del flujo, aparecen como modificaciones cualitativas de la estructura económica del capital.

¹⁸⁶ En francés en el original alemán.

¹⁸⁷ *Trabajo asalariado y capital*.

IV

El problema de la realidad aparece así bajo una luz enteramente nueva. Si —en términos hegelianos— el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, esto quiere decir que *a las tendencias evolutivas de la historia corresponde una realidad más alta que a los «hechos» de la simple empiria*. Es cierto que, como se ha demostrado en otra parte,¹⁸⁸ en la sociedad capitalista el pasado reina sobre el presente. Esto quiere decir simplemente que el proceso antagónico, si no es conducido por ninguna conciencia, si es solamente movido por su propia dinámica inmanente y ciega, se manifiesta, en todas sus formas inmediatas de aparición, como una dominación del pasado sobre el presente, como dominación del capital sobre el trabajo; por consecuencia, el pensamiento que se obstina en el terreno de esta inmediatez, se agarra cada vez más a las formas fijas de las etapas particulares; se halla desarmado frente a las tendencias que se ejercen en todo caso y se oponen a él como potencias enigmáticas; la actividad que corresponde a ese pensamiento no es nunca capaz de dominar esas tendencias. A esta imagen rígida y espectral de un movimiento perpetuo sucede una significación desde que la rigidez se resuelve en un proceso del que el hombre es la fuerza motriz. Si eso no es posible sino desde el punto de vista del proletariado, ello no es solamente porque el sentido del proceso que se manifiesta en esas tendencias es la supresión del capitalismo, y sería para la burguesía un suicidio mental si tuviera conciencia de esa cuestión. La razón esencial de ello es también que las «leyes» de la realidad capitalista cosificada en la cual la burguesía se ve obligada a vivir no son capaces de imponerse sino por encima de la cabeza de los portadores y agentes aparentemente actuantes del capitalismo. La tasa del provecho medio es el ejemplo metodológico tipo de tales tendencias. Su relación con el capitalista individual, cuyas acciones determina como potencia desconocida e irreconocible, presenta enteramente la estructura, reconocida con perspicacia por Hegel bajo el nombre de «astucia de la razón». Que las «pasiones» individuales, por encima y a través de las cuales esas tendencias pasan para imponerse, revistan la forma del cálculo más meticuloso, más exacto y apunten a lo más alto no cambia absolutamente nada en esta situación, sino que subraya, al contrario, todavía más claramente su naturaleza. Pues la ilusión, dictada por la determinación de clase del ser social y, por consiguiente, subjetivamente fundada, de un racionalismo acabado en todos sus detalles, muestra bajo una luz todavía más cruda que el sentido de ese proceso de conjunto, que se impone de todos modos, es incomprensible para ese racionalismo. Y si no se trata de un acontecimiento único, de una catástrofe, sino de una producción y reproducción ininterrumpidas de la misma relación, si los momentos de las tendencias en vías de realización que han llegado a ser ya «hechos» de la experiencia son envueltos en el acto, como hechos cosificados, fijos y aislados, en la red del cálculo racional, eso tampoco

¹⁸⁸ Cf. el ensayo «*El cambio de función del materialismo histórico*»; sobre hecho y realidad, cf. igualmente el ensayo «*¿Qué es el marxismo ortodoxo?*»?

puede cambiar nada en esta estructura fundamental; muestra solamente cómo ese antagonismo dialéctico domina todos los fenómenos de la sociedad capitalista.

El aburguesamiento del pensamiento socialdemócrata se muestra siempre de la manera más clara en el abandono del método dialéctico. Ya en los debates con Bernstein apareció que el oportunismo debe situarse siempre en el «terreno de los hechos» para, a partir de ahí, o bien ignorar las tendencias de la evolución, o bien rebajarlas hasta el nivel de un imperativo subjetivo y ético.¹⁸⁹ Los múltiples malentendidos en los debates sobre la acumulación pueden también ser llevados metodológicamente a ese punto. Rosa Luxemburgo, como auténtica dialéctica, ha comprendido la imposibilidad de una sociedad capitalista pura como tendencia de la evolución, tendencia que tiene como consecuencia necesaria determinar de manera decisiva las acciones de los hombres, sin que tengan conciencia de ello, mucho tiempo antes que ella misma haya llegado a ser un «hecho». La imposibilidad económica de la acumulación en una sociedad puramente capitalista no se expresa, pues, en la «detención» del capitalismo con la expropiación de los últimos productores no capitalistas, sino en las acciones que impone a la clase capitalista la cercanía (empíricamente todavía bastante alejada) de esa situación: en la colonización febril, en la lucha por las materias primas y los mercados, en el imperialismo y la guerra mundial, etc. Pues una tendencia dialéctica de la evolución no produce su efecto por una progresión infinita acercándose a su fin por etapas cuantitativas y graduales. Las tendencias de la evolución social se expresan más bien en una *transformación cualitativa ininterrumpida* de la estructura de la sociedad (de la descomposición de las clases, de sus relaciones de fuerza, etc.). La clase actualmente dirigente, al tratar de dominar esos cambios de la única manera que le es dada y pareciendo realmente, en los detalles, dominar los «hechos», acelera, por la ejecución misma, ciega e inconciente de lo que, a partir de su situación, es necesario, la realización de esas tendencias, que significan justamente su propia decadencia.

En el plano metodológico, esa diferencia de realidad entre «hecho» y tendencia ha sido puesta por Marx en la primera fila de sus consideraciones en innumerables pasajes. El pensamiento metodológico fundamental de su principal obra, la retransformación de los objetos económicos que dejan de ser cosas para volver a ser relaciones interhumanas concretas que se modifican en forma de proceso, ¿no resulta de ese pensamiento? Resulta, además, que la prioridad metodológica, el lugar en el sistema (originario o derivado) de las formas particulares de la estructura económica de la sociedad depende cada vez más de su distancia con relación al momento en que esas formas pueden ser retransformadas. Es ahí donde se funda la prioridad del capital industrial sobre el capital comercial, el capital comercial monetario, etc. Y esa prioridad se expresa, de un lado, históricamente, en el hecho de que esas formas

¹⁸⁹ Ct. el debate sobre la desaparición o el crecimiento de las empresas medianas. Rosa Luxemburgo, *¿Reforma social o revolución?*

derivadas del capital, no determinantes para el proceso de producción, no son capaces, en la evolución, sino de ejercer una función puramente negativa de separación de las formas originarias de producción; sin embargo, «la culminación de ese proceso de disolución, es decir, los nuevos modos de producción que lo remplazan, no depende del comercio, sino del carácter del antiguo modo de producción mismo.¹⁹⁰ Aparece, de otro lado, en un plano puramente metodológico, que esas formas no son determinadas en su «conformidad a leyes» sino por los movimientos empíricamente «contingentes» de la oferta y la demanda, que en ellas ninguna tendencia social general llega a expresarse. «La competencia no determina aquí las desviaciones con relación a la ley, no existe ley de distribución fuera de la dictada por la competencia», dice Marx a propósito del interés.¹⁹¹ En esa doctrina de la realidad que considera las tendencias en vías de imponerse en la evolución de conjunto como «más reales» que los hechos de la empiria, la oposición que hemos subrayado en las cuestiones particulares del marxismo (objetivo final y movimiento, evolución y revolución, etc.) adquiere su forma propia, concreta y científica. Pues sólo esta problemática permite estudiar el concepto de «hecho» de manera verdaderamente concreta, es decir, yendo hasta el *fundamento social* que le da nacimiento y la mantiene. Hemos indicado ya en otra parte¹⁹² la dirección que deberá tomar tal estudio, no considerando, es cierto, más que la relación de los «hechos» con la totalidad concreta a la cual pertenecen y sólo en la cual llegan a ser «reales». Se hace ahora completamente claro que la evolución social y su expresión en pensamiento, que constituyen los «hechos» a partir de la realidad dada (originariamente en su estado primitivo), han ofrecido, es verdad, la posibilidad de someter la naturaleza al hombre, pero debían también necesariamente servir para disimular el carácter histórico y social, la naturaleza esencial, descansando en la relación entre hombres, de esos hechos para, de esta manera, «crear potencias espectrales y extrañas opuestas a los hombres». ¹⁹³ Pues en el discernimiento de los «hechos» se expresa, todavía más claramente que en el discernimiento de las «leyes» que ordenan los hechos, la tendencia inmovilista y estática del pensamiento cosificado. Si se puede descubrir en las «leyes» una huella de la actividad humana, aunque esto se expresa a menudo en una subjetividad falsificada por la cosificación, la esencia de la evolución capitalista, hecha extraña al hombre, inmovilizada, trasformada en cosa impenetrable, se cristaliza en el «hecho» bajo una forma que hace de esa inmovilidad y esa enajenación el fundamento más evidente, el más indudable, de la realidad y la aprehensión del mundo. Frente a la inmovilidad de esos «hechos», todo movimiento aparece *como un*

¹⁹⁰ *El Capital*, III, 1, p. 316.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 341. La tasa del interés es dada así «como magnitud fija, precio de las mercancías en el mercado» (*Ibid*, p. 351), al cual es opuesto expresamente como tendencia la tasa de utilidad general. Se toca precisamente así el punto de separación respecto del pensamiento burgués.

¹⁹² Cf. «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

¹⁹³ *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

simple movimiento en su nivel, toda tendencia a modificarlos como un principio solamente subjetivo (deseos, juicios de valor, *deber ser*, etc.) Cuando esta prioridad metodológica de los «hechos» ha sido quebrantada, cuando el carácter de proceso de todo fenómeno ha sido reconocido, se puede al fin comprender que lo que se suelen llamar «hechos» consiste también en proceso. Se puede comprender entonces que los hechos no son justamente otra cosa que partes, momentos, del proceso de conjunto, separados, artificialmente aislados e inmovilizados. Al mismo tiempo se comprende también por qué el proceso de conjunto, en el cual la esencia de proceso se afirma sin falsificación y cuya esencia no es oscurecida por ninguna inmovilidad, representa con relación a los hechos la realidad superior y auténtica. Y se comprende al mismo tiempo por qué el pensamiento burgués cosificado debía necesariamente hacer de esos «hechos» su máximo fetiche teórico y práctico. Esa facticidad petrificada, donde todo se inmoviliza en «magnitud fija»,¹⁹⁴ donde la realidad del momento está presente en una inmutabilidad total y absurda, hace toda comprensión, aun de esta realidad inmediata, metodológicamente, imposible.

La cosificación es así empujada en esas formas a su punto culminante: no remite siquiera ya, dialécticamente, a más allá de sí misma; su dialéctica no es mediatizada sino por la dialéctica de las formas de producción inmediatas. Pero así la contradicción entre ser inmediato, pensamiento que le corresponde en categorías reflexivas, y realidad social viva alcanza su punto culminante; pues, de un lado, esas formas (interés, etc.) aparecen al pensamiento capitalista como las formas originarias que determinan las otras formas de la producción y le sirven de modelos; por otro lado, todo cambio importante de dirección en el proceso de producción debe necesariamente descubrir prácticamente que la estructura categorial verdadera del edificio capitalista ha sido puesta así de cabeza. El pensamiento burgués queda en esas formas como si ellas fueran las formas inmediatas y originarias, y busca, a partir de ahí, abrirse el camino de la comprensión de la economía sin saber que sólo su incapacidad para comprender sus propios fundamentos sociales se ha expresado así en pensamiento. En cambio, para el proletariado se abre aquí la perspectiva de penetrar las formas de la cosificación partiendo de la forma dialécticamente más clara (de la relación inmediata del trabajo y el capital), refiriendo a ésta las formas alejadas de] proceso de producción, incorporándolas así a la totalidad dialéctica y comprendiéndolas.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Cf. las observaciones de Marx acerca de Bentham, *El capital*, I, pp. 573-574.

¹⁹⁵ Se encuentra un ejemplo de desarrollo y de concatenación en *El Capital*, III, II, p. 362 y 88.

V

El hombre ha llegado a ser de esa manera la medida de todas las cosas (sociales). A esto, el problema metodológico de la economía —la disolución de las formas fetichistas y cosificadas en procesos que se desarrollan entre hombres y se objetivan en relaciones interhumanas concretas, la deducción de las formas sólidamente fetichistas a partir de las formas humanas y primarias de relaciones— suministra a la vez el fundamento categorial e histórico. Pues en el plano categorial la estructura del mundo humano aparece ahora como un sistema de relaciones que se trasforman dinámicamente, en las cuales se desarrolla el proceso de confrontación entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.). La estructura y la jerarquía de las categorías indican así el nivel de claridad alcanzado por la conciencia que el hombre tiene de los fundamentos de su existencia en esas relaciones dicho de otro modo, la conciencia que tiene de sí mismo. Sin embargo, esta estructura y esta jerarquía son al mismo tiempo el objeto central de la historia. La historia no aparece ya como un devenir enigmático que se cumple sobre el hombre y sobre las cosas y que debiera ser explicado por la intervención de potencias trascendentes o al cual debiera ser dado un sentido por relación con valores trascendentes a la historia. La historia es más bien de una parte, el producto, evidentemente inconciente hasta ahora, de la actividad de los hombres mismos; de otra parte, la sucesión de los procesos en que las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los otros hombres) se trasforman. Si, pues, como se ha subrayado precedentemente, la estructura categorial de un estado social no es inmediatamente histórica, es decir, si la sucesión histórica empírica no basta en modo alguno para explicar y comprender el nacimiento real de una forma determinada de existencia o de pensamiento, todo sistema de categorías de ese género representa, a pesar o más bien a causa de todo esto en su totalidad, una etapa determinada de la evolución de conjunto de la sociedad. Y la historia consiste precisamente en la degradación de toda fijación en ilusión: la historia es justamente la historia de la subversión ininterrumpida de las formas de objetividad que forman la existencia del hombre. La imposibilidad de comprender la esencia de esas formas a partir de la sucesión histórica empírica de cada una no descansa, pues, en el hecho de que esas formas son trascendentes a la historia, como cree y debe necesariamente creerlo la concepción burguesa que piensa con determinaciones reflexivas aislantes o con «hechos» aislados; al contrario, esas formas tomadas una por una no están ligadas inmediatamente ni en la yuxtaposición de la simultaneidad histórica ni en la sucesión del desarrollo histórico. Su unión es más bien mediatizada por su lugar y su función recíprocas en la totalidad, de suerte que el rechazo de esta posibilidad de explicación «puramente histórica» de los fenómenos particulares no sirve sino para hacer que se tenga más claramente conciencia de la historia como ciencia universal: si la unión de los fenómenos particulares ha llegado a ser un problema categorial, todo problema categorial es retransformado, por el mismo proceso dialéctico, en un problema histórico, en

un problema de la historia universal, que aparece así —más claramente que en el momento de nuestras consideraciones introductorias v polémicas— a la vez como problema metodológico y como problema del conocimiento del presente.

Solamente desde ese punto de vista la historia llega a ser realmente la historia del hombre. Pues nada surge ahora en ella que no pueda ser llevado a las relaciones de los hombres entre sí fundamento último de su ser y su explicación. A causa de ese cambio de orientación que se propone dar a la filosofía, Feuerbach ha ejercido una influencia decisiva sobre la formación del materialismo histórico. Sin embargo, al transformar la filosofía en una «antropología», ha inmovilizado al hombre en una objetividad fija y, con ello, ha suprimido a la dialéctica y a la historia. Aquí reside el gran peligro de todo «humanismo» o de todo punto de vista antropológico.¹⁹⁶ Pues si el hombre es concebido como la medida de todas las cosas, si, con ayuda de ese punto de partida, toda trascendencia es suprimida sin que al mismo tiempo el hombre mismo sea medido por ese punto de vista, sin que la «medida» sea aplicada a sí misma o —para hablar más exactamente— sin que el hombre sea igualmente hecho dialéctico, entonces el hombre absolutizado ocupa simplemente el lugar de las potencias trascendentes que tendría como vocación explicar, disolver y remplazar metodológicamente. La metafísica dogmática, en el mejor de los casos, cede el lugar a un relativismo también dogmático.

Ese dogmatismo nace porque al hombre no dialectizado corresponde necesariamente una realidad objetiva igualmente no dialectizada. Por ello el relativismo se mueve en un mundo inmóvil, por su esencia, y como no puede tener conciencia de esa inmutabilidad del mundo y la inmovilidad de su propio punto de vista, se adhiere inevitablemente al punto de vista dogmático de los pensadores que se han propuesto así explicar el mundo a partir de condiciones previas desconocidas de ellos, inconscientes y aceptadas sin crítica. Pues esto representa una diferencia decisiva si, en un mundo en último análisis inmóvil (aun si una apariencia de movimiento como el «retorno del mismo» o como la sucesión biológica y morfológica «conforme a leyes», de períodos de crecimiento, enmascara esa inmovilidad) la verdad es relativizada con relación al individuo, a la especie, etc., o si *la función y significación históricas concretas* de las diversas «verdades» se manifiestan en el proceso histórico único y llegado a ser concreto. No se puede hablar de relativismo en el sentido propio sino en el primer caso; pero entonces es inevitablemente dogmático. Hablar de relativismo no tiene, en efecto, un sentido lógico salvo si se admite un «absoluto». La debilidad y el carácter superficial de «pensadores audaces» como Nietzsche o Spengler consiste justamente en que su relativismo no elimina sino en apariencia lo absoluto. Pues el punto que corresponde lógica y metodológicamente en esos sistemas a la detención del movimiento aparente es justamente el «lugar sistemático» de lo absoluto. Lo absoluto no es otra

¹⁹⁶ El pragmatismo moderno es un ejemplo típico.

cosa que la inmovilización en pensamiento, el vuelco mitologizante y positivo que caracteriza la incapacidad del pensamiento para comprender concretamente la realidad como proceso histórico, Al no resolver sino aparentemente el mundo en movimiento, los relativistas no han eliminado tampoco de sus sistemas lo absoluto sino aparentemente. Todo relativismo «biológico», etc., que hace del límite comprobado por él, un límite «eterno», ha reintroducido involuntariamente, precisamente por tal concepción del relativismo, lo absoluto, el principio «intemporal» del pensamiento. Y en tanto lo absoluto es incluido por el pensamiento en el sistema (aunque inconscientemente), es necesariamente el principio lógicamente más fuerte frente a las tentativas de relativización. Pues representa el principio de pensamiento más elevado que pueda ser alcanzado, en un terreno no dialéctico, en el mundo ontológico de las cosas y los conceptos inmovilizados; tanto, que en ese terreno es preciso, inevitablemente, desde un punto de vista lógico y metodológico, que Sócrates tenga razón contra los sofistas, que el logicismo y la teoría de los valores tengan razón contra el pragmatismo, el relativismo, etc.

Pues esos relativistas no hacen otra cosa que inmovilizar, bajo la forma de un límite «eterno», biológico, pragmático, etc., el límite actual, social e históricamente dado, de la concepción que el hombre tiene del mundo. No son nada más, expresándose en forma de duda, de desesperación, etc., que un fenómeno de decadencia del racionalismo y la religiosidad a los cuales oponen su duda. Por ello son algunas veces un síntoma, históricamente no desprovisto de importancia, del carácter ya interiormente problemático del ser social, en cuyo terreno ha nacido el racionalismo «combatido» por ellos. No tienen importancia, sin embargo, sino como síntomas. Es siempre la cultura combatida por ellos, la cultura de la clase no quebrada todavía, la que, frente a ellos, representa los valores espirituales reales.

Sólo la dialéctica histórica crea una situación radicalmente nueva. No solamente porque en ella los mismos límites han sido relativizados o, más exactamente, hechos fluidos, no solamente porque todas las formas de ser, de las cuales lo absoluto en sus diversas formas es la pareja conceptual, son resueltas en proceso y comprendidas como fenómenos históricos concretos, de suerte que lo absoluto es comprendido en su figura histórica concreta como momento del proceso mismo, más que negado abstractamente, sino también porque el proceso histórico es, en su unicidad, en su progresión y regresión dialécticas, una lucha ininterrumpida por etapas más elevadas de la verdad, por el conocimiento (social) del hombre mismo. La «relativización» de la verdad en Hegel significa que el momento superior es siempre la verdad del momento inferior en el sistema. Por ello la «objetividad» de la verdad inherente a esas etapas limitadas no es destruida: sólo adquiere un sentido diferente al integrarse a una totalidad más concreta, más englobante. Viniendo a ser en Marx la dialéctica la esencia del proceso histórico mismo, ese movimiento de pensamiento no aparece sino como una parte del movimiento

de conjunto de la historia. La historia se torna historia de las formas de objetividad que forman el ambiente y el mundo interior del hombre, que éste se esfuerza en dominar teórica, práctica y artísticamente (mientras que el relativismo opera siempre con formas de objetividad inmóviles e inmutables). La verdad que, en el período de la «prehistoria de la sociedad humana», en el periodo de la lucha de clases, no puede tener otra función que la de inmovilizar, de conformidad con las exigencias de la dominación del mundo y con las exigencias de la lucha, las diferentes actitudes posibles frente a un mundo esencialmente incomprendido, que no puede, pues, tener una «objetividad» sino con relación al punto de vista y a las formas de objetividad correspondientes a las diferentes clases, adquiere un aspecto completamente nuevo desde que la humanidad penetra claramente su propio fundamento vital y lo transforma en consecuencia. Cuando, con la unificación de la teoría y la praxis, es conquistada la posibilidad de cambiar la realidad, lo absoluto y su polo opuesto «relativista» han agotado su papel histórico. Pues la penetración práctica y la subversión real de ese fundamento vital acarrearán la desaparición de esa realidad de que lo absoluto y lo relativo han sido, con el mismo título, la expresión en pensamiento.

Ese proceso *comienza* cuando el punto de vista de clase del proletariado se hace conciente. Por ello el término de «relativismo» aplicado al materialismo histórico induce a error. Pues su punto de partida aparentemente común —el hombre medida de todas las cosas— tiene para cada uno una significación cualitativamente diferente y aun opuesta. Y el comienzo de una «antropología materialista» en Feuerbach no es justamente sino un comienzo que ha permitido prolongaciones diversas. Ahora bien, Marx ha sacado las consecuencias radicales del vuelco operado por Feuerbach. Así, ataca muy vivamente a Hegel: «Hegel hace del hombre el hombre de la conciencia de sí, en lugar de hacer de la conciencia de sí la conciencia de sí del hombre, del hombre real que vive, por consiguiente, en un mundo objetivo real y condicionado por ese mundo.»¹⁹⁷ Pero al mismo tiempo, en el período en que sufría aún fuertemente la influencia de Feuerbach, concibe al hombre histórica y dialécticamente en un doble sentido. En primer lugar, no habla nunca del hombre como tal, del hombre abstractamente absolutizado; lo piensa siempre como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. Ésta debe ser explicada a partir de él, pero solamente cuando él mismo ha sido integrado en esa totalidad concreta y elevado hasta la concreción verdadera. En segundo lugar, el hombre mismo participa de manera decisiva en el proceso dialéctico, como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico que la funda; dicho de otro modo, para aplicarle la categoría abstracta por la cual comienza la dialéctica, *es y al mismo tiempo no es*. La religión, dice Marx en la *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*,¹⁹⁸ «es la realización

¹⁹⁷ *La Sagrada Familia*, ed. Dietz, Berlín, 1953, p. 340

¹⁹⁸ *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ed. Costes, p. 84. (Subrayado del autor.)

imaginaria de la esencia humana, *porque la esencia humana no posee realidad verdadera*». Y como ese hombre no existente llega a ser la medida de todas las cosas, el verdadero demiurgo de la historia, su no-ser debe al mismo tiempo llegar a ser la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente en que el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación del ser del hombre se concreta, pues, en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que simultáneamente, como lo hemos visto, medida por el hombre, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción inherente a sus categorías reflexivas abstractas, se manifiesta claramente. Marx expone así su programa, a continuación de su crítica de la teoría de la conciencia en Hegel: «Es preciso... mostrar cómo el estado, la propiedad privada, etc., transforman a los hombres en abstracciones o son producto del hombre abstracto, en lugar de ser la realidad del hombre individual concreto.» Esta concepción del no-ser abstracto del hombre siguió siendo la concepción fundamental de Marx en su madurez, como lo muestran las palabras conocidas y a menudo citadas del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en que la sociedad burguesa es caracterizada como la última forma de la «prehistoria de la sociedad humana».

Sobre ese punto el «humanismo» de Marx se distingue de la manera más clara de todas las tendencias que, a primera vista, parecen semejantes. Pues la inhumanidad y la esencia tiránica y destructora de todo elemento humano inherente al capitalismo han sido a menudo reconocidas y descritas por otros. Remito solamente a *Past and Present*, de Carlyle; los pasajes descriptivos han sido comentados con aprobación y casi con entusiasmo por el joven Engels. Pero cuando se expone como un hecho bruto (o intemporal) la imposibilidad de ser hombre en la sociedad burguesa y, por otra parte, se opone de manera inmediata o, lo que equivale a lo mismo, de manera metafísica y mitológicamente mediatizada, a ese no-ser del hombre, el hombre existente — poco importa si es en el pasado, en el futuro o como deber ser—. se llega así a un planteamiento confuso del problema, sin haber indicado en modo alguno la vía de la solución. La solución no puede ser encontrada sino cuando esos dos momentos son pensados en su unión dialéctica indisoluble, como aparecen en el proceso *concreto y real* del desarrollo capitalista, cuando la aplicación correcta de las categorías dialécticas al hombre como medida de todas las cosas es al mismo tiempo la descripción completa de la estructura económica de la sociedad burguesa, el conocimiento correcto del presente. Si no, la descripción, por pertinente que sea eventualmente en los detalles, recae en el dilema del empirismo y el utopismo, del voluntarismo y el fatalismo, etc. En el mejor de los casos, queda enredada en una facticidad bruta o bien opone a la evolución histórica, a su marcha inmanente, exigencias que le son extrañas y, por consecuencia, puramente subjetivas y arbitrarias.

Es, sin excepción, la suerte del planteamiento que, partiendo concientemente del hombre, han tendido teóricamente a resolver sus problemas de existencia y, prácticamente, a liberarlo de esos problemas. En todas las tentativas

análogas al cristianismo de los Evangelios se puede observar esa dualidad. La realidad empírica es abandonada a su existencia y a su facticidad (sociales). Que esto tome la forma de la prescripción «Dad al César lo que es del César», de la santificación luterana del orden establecido o de la «no resistencia al mal» tolstoiana, equivale estructuralmente a lo mismo. Pues poco importa, desde ese punto de vista, con qué acento afectivo, con qué juicio de valor metafísico y religioso; la existencia y la facticidad empíricas (y sociales) del hombre no dejan de ser insuperables. Lo importante es que su forma de aparición inmediata es inmovilizada como intangible para el hombre y que esa intangibilidad es formulada como un imperativo moral. Y la pareja utópica de esa doctrina del ser no consiste solamente en la supresión, por Dios, de esa realidad empírica, en el Apocalipsis, que puede, por otra parte, faltar a veces, como en Tolstoi, sin que nada esencial de ello pueda ser modificado; consiste más bien en la concepción utópica del hombre como un «santo» que debe realizar la superación interior de la realidad exterior, hecha así insuprimible. En tanto tal concepción permanezca en su rigidez primitiva, se niega a sí misma como solución «humanista» del problema de la humanidad: está obligada a rehusar el carácter de hombre a los hombres en su aplastante mayoría, a excluirlos de la «salvación» por la cual la vida del hombre adopta un sentido que no puede ser alcanzado en la experiencia, por la cual el hombre llega a ser verdaderamente hombre. Pero al obrar así e invertir los signos, al cambiar las escalas de valores y subvertir las relaciones entre clases, reproduce la inhumanidad de la sociedad de clases en un plano metafísico y religioso, en el más allá, en la eternidad. Y el más simple examen de cualquier orden monástica, desde la comunión de los «santos» hasta su transformación en factor de potencia económica y política al lado de la clase dominante del momento, debe enseñar que toda atenuación de esas exigencias utópicas es una adaptación a la sociedad de la época.

Ni el utopismo «revolucionario» de tales concepciones puede superar ese límite interior del «humanismo» no dialéctico. También los anabaptistas y las sectas semejantes conservan ese doble carácter. Dejan, por un lado, la existencia empírica del hombre tal como la han encontrado, sin tocar su estructura objetiva (comunismo de consumo); esperan, por otro lado, la transformación real que reclaman del despertar en el hombre de una interioridad independiente de su ser histórico concreto, presente y presta toda la eternidad, que solamente debe ser despertada a la vida, eventualmente por la intervención trascendente de la divinidad. Parten, pues, también de la realidad empírica inmutable en su estructura y del hombre existente. Es sabido que esto resulta de su situación histórica, pero nosotros nos limitamos a esas indicaciones. Había que subrayarlo solamente porque no es un azar que la religiosidad revolucionaria de las sectas haya suministrado su ideología a las formas más puras del capitalismo (Inglaterra, Estados Unidos). Pues esta unión entre una interioridad depurada hasta la más alta abstracción y liberada del peso de la «criatura» y una filosofía trascendente de la historia corresponden de hecho a la estructura ideológica fundamental del capitalismo. Aun se podría

decir que la conexión calvinista —e igualmente revolucionaria— entre una ética de la prueba (ejercicio intramundano) y la trascendencia completa de las potencias objetivas que mueven el mundo y forman en su contenido el destino humano (*Deus absconditus* y predestinación) representa, de manera mitologizante pero en estado puro, la estructura burguesa de la conciencia cosificada (cosa en sí).¹⁹⁹ En las sectas activamente revolucionarias la actividad elemental de un Tomás Munzer, por ejemplo, puede a primera vista disimular la presencia de una dualidad insuperable y la mezcla de empirismo y utopismo. Pero si se mira más de cerca y si se examina el *efecto concreto* del fundamento religioso y utópico de la doctrina, en sus consecuencias prácticas sobre las acciones de Munzer, se descubrirá el mismo «espacio oscuro y vacío», el mismo *hiatus irrationalis* que están presentes dondequiera que una utopía subjetiva y, por consiguiente, no dialéctica ataca inmediatamente la realidad histórica con la intención de actuar sobre ella, de modificarla. Las acciones reales aparecen entonces —precisamente en su significación objetivamente revolucionaria— como casi completamente dependientes de la utopía religiosa: ésta no puede dirigir las realmente ni proveerles de fines concretos o de medios concretos de realización. Cuando Ernst Bloch²⁰⁰ cree encontrar en esa conexión del elemento religioso con el elemento de revolución económica y social una vía para la profundización del materialismo histórico «puramente económico», olvida el hecho de que esa profundización está precisamente al lado de la profundidad verdadera del materialismo histórico. Al concebir también el elemento económico como una cosidad objetiva, a la cual hay que oponer el elemento psíquico, la interioridad, etc., no ve que la revolución social real del hombre y lo que se llama de ordinario economía no es otra cosa que el sistema de las formas de objetividad de esta vida real. Las sectas revolucionarias debían necesariamente pasar al lado de esa cuestión, porque tal transformación de la vida, más aún, esa problemática misma, eran objetivamente imposibles en su situación histórica. Pero esto no nos debe llevar a ver una profundización en su debilidad, en su incapacidad para descubrir el punto arquimédico de la subversión de la realidad, constreñidas en su situación o bien para elevarse por encima de ese punto, o bien a permanecer por debajo.

El individuo no puede nunca llegar a ser la medida de las cosas, pues el individuo hace frente necesariamente a la realidad objetiva, conjunto de cosas inmovilizadas que encuentra preexistentes, acabadas e inmutables, con relación a las cuales no puede sino llegar hasta un juicio subjetivo de reconocimiento o de rechazo. Sólo la clase (no la «especie», que no es sino un

¹⁹⁹ Cf. los ensayos de Max Weber en el primer volumen de su Sociología de la religión. Es completamente indiferente, para apreciar los hechos, que se apruebe o no su interpretación causal. Sobre la interdependencia entre capitalismo y calvinismo, cf. También las observaciones de Engels, «Acerca del materialismo histórico», *Neue Zeit*, XI, I. Esta estructura ontológica y ética está todavía viva en el sistema de Kant. Cf., por ejemplo, el pasaje de la Crítica de la razón práctica que tiene afinidad con la ética calvinista de la ganancia, semejante a la de Franklin. Un análisis de su parentesco profundo nos llevaría demasiado lejos.

²⁰⁰ *Tomás Munzer*

individuo contemplativo, estilizado, transformado en mito) puede referirse a la totalidad de la realidad de manera práctica y revolucionaria. Y la clase misma puede sólo si está en condiciones de advertir en la objetividad cosificada del mundo preexistente, dado, un proceso que es al mismo tiempo su propio destino. Para él individuo la cosidad y, con ella, el determinismo son insuperables (el determinismo es el lazo, necesario al pensamiento, entre las cosas). Toda tentativa para abrirse, a partir de aquí, un camino hacia la «libertad» debe fracasar, pues la «pura libertad interior» presupone la inmutabilidad del mundo exterior. Por ello aun la escisión del yo en ser y deber-ser, en yo inteligible y yo empírico, no puede, aún para el sujeto aislado, fundar el devenir dialéctico. El problema del mundo exterior y, con él, la estructura del mundo exterior (de las cosas) son llevados por la categoría del yo empírico para el cual las leyes del determinismo de las cosas valen (sicológica, fisiológicamente etc.) tanto como para el mundo exterior en el sentido estrecho. El yo inteligible llega a ser una idea trascendente (poco importa que ésta sea analizada como un ser metafísico o como un deber-ser), cuya esencia excluye desde el principio una interacción dialéctica con los componentes empíricos del yo y, por consiguiente, un reconocimiento del yo inteligible en el yo empírico. La influencia de tal idea sobre la experiencia que le está subordinada tiene un carácter enigmático, idéntico al de la relación general entre deber-ser y ser.

Con esta comprobación se ve claramente por qué toda concepción de esta clase debía necesariamente desembocar en la mística, en una mitología conceptual. Pues la mitología comienza siempre allí donde dos extremidades o al menos dos etapas de un movimiento, sea éste un movimiento de la realidad empírica misma o un movimiento de pensamiento indirectamente mediatizado con miras a la comprensión de la totalidad, deben ser mantenidas como extremidades del movimiento sin que sea posible encontrar la mediación concreta entre esas etapas y el movimiento mismo. Esta imposibilidad aparece entonces casi siempre, de una manera ilusoria como distancia insuperable entre el movimiento y lo que es movido, entre el movimiento y lo que mueve, entre lo que mueve y lo que es movido, etc. Pero la mitología desposa inevitablemente la estructura objetiva del problema cuya irreducibilidad está en el origen de su formación; así se confirma la crítica «antropológica» de Feuerbach. Y así nace esa situación, paradójica a primera vista, en la cual el mundo mítico, el mundo de proyección, parece estar más próximo de la conciencia que la realidad inmediata. Sin embargo, esa paradoja se disuelve si se considera que, para dominar realmente la realidad inmediata, hay necesidad de resolver el problema, de abandonar el punto de vista de la inmediatez, mientras que la mitología no representa nada más que *la reproducción imaginaria del carácter insoluble del problema mismo*; la inmediatez es, pues, restablecida en un nivel más alto. Ese desierto que el alma debe según Eckhart, buscar más allá de Dios para encontrar la divinidad, está, pues, todavía más próximo del alma individual particular que su propio ser concreto en la totalidad concreta de una sociedad humana, que es necesariamente

imposible advertir, aun en sus contornos, a partir de tal fundamento vital. Así, pues, el robusto determinismo causal entre cosas está mas próximo del hombre cosificado que las mediaciones que llevan más allá del punto de vista cosificado inmediato de su ser social. Sin embargo, el hombre individual tomado como medida de todas las cosas conduce necesariamente a ese laberinto de la mitología.

El «indeterminismo» no significa evidentemente, para el individuo, que éste venza esa dificultad. El indeterminismo de los pragmatistas modernos no era en su origen otra cosa que la obtención de ese margen de «libertad» que la intersección y la irracionalidad de las leyes cosificadas pueden ofrecer al individuo en la sociedad capitalista, para llegar enseguida a un misticismo de la intuición que deja entonces verdaderamente intacto el fatalismo de] mundo exterior cosificado. Y la rebelión «humanista» de Jacobi²⁰¹ contra la dominación kantiana y fichtiana de la «ley», exigiendo que «la ley sea hecha para el hombre y no el hombre para la ley», no puede ya poner en el lugar de la intangibilidad racionalista del orden existente, en Kant, sino una glorificación irracional de esa misma realidad empírica de pura facticidad.

Si tal concepción fundamental apunta conscientemente a transformar la sociedad, está, sin embargo, obligada, lo que es todavía peor, a deformar la realidad social para poder hacer aparecer en una de sus formas fenoménicas el aspecto positivo, el hombre existente, que ha sido incapaz de descubrir como movimiento dialéctico en su negatividad inmediata. Citemos como ejemplo completamente típico el pasaje conocido del *Bastiat-Schulze* de Lassalle: «No hay ningún *medio social* de salir de esta situación social. Los vanos esfuerzos de la cosa por comportarse como *ser humano* se muestran en las huelgas inglesas cuyo triste resultado se conoce bastante. El único medio de salir de ahí para los trabajadores no puede, pues, sino situarse en la esfera en *cuyo interior* son todavía *hombres*, es decir, *en el estado*, en un estado que se fijaría justamente como tarea la de hacer lo que a la larga es inevitable. De ahí el odio instintivo, pero ilimitado, de la burguesía liberal hacia el concepto de estado mismo en cada una de sus manifestaciones.»²⁰² No se trata aquí del contenido históricamente erróneo de las concepciones de Lassalle; hay que

²⁰¹ Esto va acompañado en él de un pesar nostálgico —inesencial aquí— por formas de sociedad «naturales». Cf. la crítica de Hegel, justa en el plano metodológico y negativo, en *Creencia y saber*, crítica cuyas consecuencias positivas conducen, es cierto, a] mismo resultado.

²⁰² De qué modo Lassalle se sitúa, con esa exaltación teórica del estado tomada del derecho natural, en el terreno de la burguesía, es que no muestra solamente el desarrollo de ciertas teorías del derecho natural que han deducido justamente la idea de «libertad» y dignidad humana» la no receptibilidad de todo movimiento del proletariado organizado. (Cf. por ejemplo, sobre el derecho natural americano. Economía y sociedad, de Max Weber.) C. Hugo, el cínico fundador de la escuela del derecho histórico, llega también —para fundar lo contrario de lo que apunta Lassalle— a una semejante construcción intelectual, pensando que ciertos derechos que hacen del hombre una mercancía son posibles sin que por ello, en otros campos, la «dignidad humana» sea suprimida. Cf. *Naturrecht*.

comprobar metodológicamente que la separación abstracta y absoluta de la economía y el estado, la fijación del hombre como cosa de un lado y como hombre del otro lado dan nacimiento a un fatalismo prisionero de la facticidad empírica inmediata (piénsese en la «ley de bronce del salario», en Lassalle) y atribuyen a la «idea» del estado, separada de la evolución económica capitalista, una función completamente utópica y enteramente extraña a su esencia concreta. Así se cierra metodológicamente la vía a toda acción que apunte a modificar esa realidad. Ya la separación mecánica de la economía y la política debe hacer imposible toda acción realmente eficaz que apunte a la totalidad de la sociedad, que descansa en una interacción ininterrumpida de esos dos momentos, condicionándose uno al otro. Además, el fatalismo económico impide toda acción enérgica sobre el terreno económico, mientras que el utopismo estatal orienta hacia la espera del milagro o hacia una aventurada política de ilusiones.

La evolución de la socialdemocracia revela cada vez más esta descomposición de la unidad dialéctica práctica en una yuxtaposición inorgánica del empirismo y utopismo, ajustándose de una parte a los «hechos» (en su inmediatez insuperada) y perdiéndose, de otra parte, en el ilusionismo vacío y extraño al presente y a la historia. No debemos detenernos aquí sino desde el punto de vista metodológico de la cosificación, para indicar brevemente que bajo esa actitud —por «socialista» que sea la envoltura de todos los contenidos— se oculta una completa capitulación ante la burguesía. Pues corresponde perfectamente a los intereses de clase de la burguesía yuxtaponer las esferas particulares de la existencia social y despedazar al hombre de conformidad con su separación. La dualidad que se manifiesta aquí entre el fatalismo económico y el utopismo «ético» concerniente a las funciones «humanas» del estado (dualidad que, expresada en otros términos, funda la actitud de la socialdemocracia en cuanto a la esencia) significa que el proletariado se ha colocado en el terreno de las concepciones burguesas y, en ese terreno, la burguesía debe naturalmente conservar su superioridad.²⁰³ El peligro de su existencia, quedar prisionero de la inmediatez —común con la burguesía—, peligro al cual el proletariado está constantemente expuesto desde su aparición, ha tomado, con la socialdemocracia, una forma política de organización que elimina artificialmente las mediciones ya penosamente conquistadas y lleva al proletariado a su existencia inmediata, donde es simplemente un elemento de la sociedad capitalista y no, *al mismo tiempo*, el motor de la disolución y la destrucción de esa sociedad por sí misma. Esas «leyes», a las cuales el proletariado se somete sin voluntad y con fatalismo (leyes naturales de la producción) o que vuelve a tomar «éticamente» por su cuenta (el estado como idea, como valor cultural), pueden sin duda, en su dialéctica objetiva, inasible para la conciencia cosificada, empujar al capitalismo

²⁰³ Cf. el ensayo «*Conciencia de clase*».

a su perdición;²⁰⁴ en tanto el capitalismo subsista, tal concepción de la sociedad corresponde a los intereses de clase elementales de la burguesía. Hacer concientes las conexiones inmanentes parciales de esta existencia inmediata (por insolubles que sean los problemas ocultos bajo esas formas reflexivas abstractas), la conexión dialéctica y unitaria del conjunto, permaneciendo oculta, ofrece a la burguesía todas las ventajas prácticas. La socialdemocracia debe, pues, desde el principio, en ese terreno, seguir siendo siempre la más débil, no solamente porque abandona deliberadamente la vocación histórica del proletariado de mostrar la vía que permite resolver los problemas del capitalismo, insolubles para la burguesía, y porque mira como espectador fatalista las «leyes» del capitalismo que empujan a éste hacia el abismo, sino también porque debe darse por batida en todas las cuestiones particulares. Pues frente a la superioridad en medios de poder, en saber, en cultura y en rutina, etc., que la burguesía posee indudablemente y poseerá en tanto sea la clase dominante, el arma decisiva del proletariado, su sola superioridad eficaz, es su capacidad de ver la totalidad de la sociedad como totalidad histórica concreta, de comprender las formas cosificadas como procesos entre hombres, de elevar positivamente a la conciencia y transformar en praxis el sentido inmanente de la evolución, que no se manifiesta sino negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia. Con la ideología socialdemócrata el proletariado llega a ser presa de todas las antinomias de la cosificación que hemos analizado en detalle. Si, en esa ideología precisamente, el principio del «hombre» como valor, como ideal, como deber-ser, etc., desempeña un papel cada vez más grande —con una «comprensión» creciente, es cierto, al mismo tiempo, de la necesidad del devenir económico efectivo y de su conformidad a leyes—, ello no es más que un síntoma de la recaída en la inmediatez burguesa cosificada. Pues leyes de la naturaleza y el deber-ser son justamente, en su yuxtaposición no mediatizada, la expresión teórica más consecuente del ser social inmediato en la sociedad burguesa.

VI

Para todo hombre que vive en el capitalismo la cosificación es, pues, la realidad inmediata necesaria, y ésta no puede ser superada sino en *la tendencia ininterrumpida y sin cesar renovada a hacer estallar prácticamente la estructura cosificada de la existencia por una relación concreta con las contradicciones que se abren paso concretamente en la evolución de conjunto,*

²⁰⁴ Se encuentran esas concepciones en estado puro en el reciente escrito programático de Kautsky. Ya la separación mecánica, rígida, de la política y la economía traiciona al heredero de los errores de Lassalle. Su concepción de la democracia es demasiado conocida para que haya que analizarla aquí. Y en lo que concierne al fatalismo económico, es característico que para Kautsky, aun allí donde reconoce la imposibilidad de prever concretamente el fenómeno económico de la crisis, es metodológicamente evidente que su desarrollo debe regularse por las leyes de la economía capitalista.

por una conciencia del sentido inmanente de esas contradicciones para la evolución de conjunto. Ahora bien, hay que retener lo que sigue: ese estallido no es posible salvo si las contradicciones inmanentes al proceso mismo se hacen concientes. Sólo si la conciencia del proletariado está en condiciones de dar ese paso, al cual la dialéctica de la evolución empuja objetivamente sin ser, sin embargo, capaz de realizarlo en virtud de su propia dinámica, si la conciencia del proletariado llega a ser la conciencia del proceso mismo, si el proletariado aparece como el sujeto-objeto idéntico de la historia, su praxis llega a ser la transformación de la realidad. Si el proletariado no es capaz de dar ese paso, la contradicción permanece irresuelta y el mecanismo dialéctico de la evolución la reproduce con un poder más elevado, en una forma modificada, con una intensidad acrecentada. Ahí reside la necesidad objetiva del proceso de evolución. La acción del proletariado no puede nunca, pues, ser sino la realización práctica y concreta del *paso siguiente* de la evolución.²⁰⁵ Y que ese paso sea «decisivo» o «episódico», depende de las circunstancias concretas, pero no es de una importancia extrema cuando tratamos, como aquí, del conocimiento de la estructura, puesto que se trata del proceso ininterrumpido de tales estallidos.

En unión indisoluble con esto, no hay que perder de vista que la relación con la totalidad no exige en lo absoluto, para expresarse, que la plenitud extensiva de los contenidos esté concientemente integrada a los motivos y los objetos de la acción. Todo depende de la intención dirigida hacia la totalidad, de la función, descrita antes, que la acción cumple en la totalidad del proceso. Es cierto que cuanto más se intensifica la socialización capitalista de la sociedad más crece la posibilidad y, con ella, la necesidad de incorporar todo acontecimiento particular, en cuanto a su contenido también, en la totalidad de los contenidos.²⁰⁶ (Economía mundial y política mundial son hoy fuerzas de existencia mucho más inmediatas que en tiempos de Marx.) Esto no está, sin embargo, en contradicción con lo que acaba de ser explicado, a saber, que el momento decisivo de la acción puede estar dirigido hacia algo aparentemente de poca importancia. Así se confirma prácticamente que, en la totalidad dialéctica, los momentos particulares llevan en sí la estructura de la totalidad. En el plano de la expresión teórica se ha podido, a partir de la estructura de la

²⁰⁵ Es mérito de Lenin haber redescubierto en el marxismo ese aspecto, que muestra la vía a seguir para que se haga conciente el núcleo *práctico*. La exhortación siempre repelida a atacar con la última energía el «eslabón más cercano» de la cadena de la evolución de que depende, en el instante dado, el destino de la totalidad, la evicción de todas las reivindicaciones utópicas, luego el «relativismo» y el «realismo político», son justamente en Lenin la actualización y puesta en práctica de las *Tesis sobre Feuerbach* del joven Marx.

²⁰⁶ Que la totalidad sea un problema categorial y un problema de la acción transformadora se comprende ahora por sí mismo. Así, es sabido que no podemos reconocer, desde un punto de vista metodológico ya, como consideración de la totalidad, una consideración que, al ser contemplativa, trata del contenido del «conjunto de los problema» (cosa evidentemente imposible de hecho). Esto se refiere principalmente a la concepción socialdemócrata de la historia, concepción cuya «plenitud de los contenidos» apunta siempre a desviar la acción social.

mercancía, por ejemplo, desarrollar el conocimiento de toda la sociedad burguesa; la misma estructura se manifiesta ahora, prácticamente, en que el destino de toda una evolución puede depender de la decisión adoptada en una ocasión aparentemente de poca importancia.

Todo depende, pues, de la apreciación de la justeza o la falsedad de una acción, de la justeza o la falsedad funcional con relación a la evolución de conjunto. El pensamiento proletario es, como pensamiento político, fuertemente pragmático. *The proof of the pudding is in the eating* («La prueba del *pudding* está en comerlo»), dice Engels, y expresa así, en una forma popular y tajante, la esencia de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach:

«La cuestión de saber si la verdad objetiva corresponde al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. En la práctica el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrestre de su pensamiento. La querrela sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —aislada de la práctica— es una cuestión puramente escolástica.»

Pero ese *pudding* es la constitución del proletariado en clase: la transformación práctica de; su conciencia de clase en realidad. El punto de vista según el cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, es decir, el primer sujeto capaz (objetivamente), en el curso de la historia, de ser una conciencia social adecuada aparece así en una forma más concreta. Se revela, en efecto, que la solución objetivamente social de las contradicciones, en las cuales se expresa el antagonismo del mecanismo de la evolución, no es posible prácticamente sino cuando la solución aparece como una etapa nueva, conquistada prácticamente, de la conciencia del proletariado.²⁰⁷ La justeza o falsedad funcional de la acción halla, pues, su último criterio en la evolución de la conciencia de clase proletaria.

La esencia eminentemente práctica de esta conciencia se expresa, pues, en que la conciencia adecuada, justa, implica una modificación de sus objetos y en primer lugar de sí misma. Hemos explicado, en la segunda parte de este ensayo, la posición de Kant respecto de la prueba ontológica de la existencia de Dios, respecto del problema del ser y el pensamiento, y hemos hablado de su concepción, conforme a su lógica, según la cual, si el ser fuera un predicado real, «yo no podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto el que existe». Era completamente lógico, por parte de Kant, negarlo. Pero si comprendemos que, desde el punto de vista del proletariado, la realidad empíricamente dada de las cosas se resuelve en proceso y en tendencias, que ese proceso no es un acto único en que se desgarran el velo que cubre el proceso, sino una alternancia ininterrumpida de fijación, contradicción y fluidificación que la realidad efectiva —las tendencias de la evolución despertándose a la conciencia— está representada por el proletariado,

²⁰⁷ Cf. el ensayo «Consideraciones metodológicas acerca de la cuestión de la organización».

entonces tenemos que reconocer al mismo tiempo que esa frase kantiana de aspecto paradójico es una descripción exacta de lo que provoca efectivamente toda acción —funcionalmente justa— del proletariado.

Sólo esta comprensión pone en la situación de penetrar el último resto de la estructura cosificada de la conciencia y su expresión teórica, el problema de la cosa en sí. Federico Engels se expresó una vez de manera ligeramente ambigua sobre esta cuestión. Dijo al describir lo que opone a Marx y él mismo a la escuela hegeliana:

«Consideramos de nuevo los conceptos de nuestro cerebro desde el punto de vista materialista como reflejos de los objetos reales, en lugar de considerar los objetos reales como reflejos de tal o cual grado del concepto absoluto».²⁰⁸

Se debe plantear, sin embargo, una cuestión, y Engels no sólo la plantea, sino que también responde, en la página siguiente, en el sentido nuestro completamente, «que el mundo no debe ser concebido como un conjunto de cosas acabadas, sino como un conjunto de *procesos*». Pero si no hay cosas, ¿qué cosa, pues, «refleja» el pensamiento? Es imposible dar aquí, aun alusivamente, la historia de la teoría del reflejo, aunque sólo ésta puede revelar todo el alcance de ese problema. Pues en la doctrina del «reflejo» se objetiva teóricamente la dualidad insuperable —para la conciencia cosificada— del pensamiento y el ser, de la conciencia y la realidad. Y *desde ese punto de vista* equivale a lo mismo que las cosas sean discernidas como reflejos de los conceptos o los conceptos como reflejos de las cosas, pues en los dos casos la dualidad adquiere una rigidez lógica insuperable. La empresa grandiosa y muy consecuente de Kant para superar lógicamente esta dualidad, la teoría de la función sintética de la conciencia en general en la creación de la esfera teórica, no podía aportar ninguna solución *filosófica* a esta cuestión, pues la dualidad era simplemente eliminada de la lógica y hecha eterna como problema filosófico insoluble, en forma de dualidad entre fenómeno y cosa en sí. La suerte de la doctrina de Kant muestra que esa solución no debe ser reconocida como una solución en el sentido filosófico. Es evidentemente un malentendido interpretar la teoría kantiana del conocimiento como un escepticismo y un agnosticismo. Sin embargo, ese malentendido tiene raíces en la doctrina misma, a decir verdad, no inmediatamente en la lógica, sino en la relación de la lógica con la metafísica, en la relación del pensamiento con el ser. Ahora bien, hay que comprender que toda actitud contemplativa, luego todo «pensamiento puro» que debe fijarse como tarea el conocimiento de un objeto que le es opuesto, plantea al mismo tiempo así el problema de la subjetividad y la objetividad. El objeto del pensamiento (como puesto enfrente) es transformado en algo extraño al sujeto, y así surge el problema de la concordancia del pensamiento con el objeto. Cuanto más elaborado en su «pureza» ha sido el carácter cognoscitivo del pensamiento, cuanto más

²⁰⁸ Feuerbach, en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, pp. 4041.

«crítico» ha llegado a ser el pensamiento y tanto más grande e infranqueable aparece también el abismo entre la forma «subjetiva» del pensamiento y la objetividad del objeto (existente). Ahora bien, es posible, como en Kant, concebir el objeto del pensamiento como «producido» por las formas del pensamiento. El problema del ser no por ello es resuelto, y Kant, al eliminar ese problema de la teoría del conocimiento, ve surgir la situación filosófica siguiente: los objetos pensados deben también acordarse con una «realidad» cualquiera. Esta realidad está situada, sin embargo, como cosa en sí, fuera de lo que es cognoscible «críticamente». Con relación a esa realidad (que también para Kant, como lo prueba su ética, es la realidad auténtica, la realidad metafísica), su actitud es el escepticismo, el agnosticismo, por poco escéptica que sea la solución hallada para la objetividad por la teoría de] conocimiento, por la teoría de la verdad inmanente al pensamiento.

No es, pues, casualidad que las tendencias agnosticistas más diversas hayan encontrado un punto de apoyo en Kant (piénsese solamente en Maimón o en Schopenhauer). Pero es todavía menos casualidad que el mismo Kant fuera el que comenzara a reintroducir en la filosofía el principio que está en oposición radical con su principio sintético de la «producción»: la doctrina platónica de las ideas. Pues ésta es la tentativa más extrema para salvar la objetividad del pensamiento y su acuerdo con su objeto, sin verse obligado a encontrar la medida de ese acuerdo en el ser material y empírico de los objetos. Ahora bien, está claro que, en toda formulación consecuente de la doctrina de las ideas, es necesario un principio que una, de un lado, el pensamiento a los objetos del mundo de las ideas y, de otro lado, este mundo a los objetos de la existencia empírica (reminiscencia, intuición intelectual, etc.). La teoría de] pensamiento es, de esta manera, arrastrada más allá del pensamiento mismo: se convierte en teoría del alma, en metafísica, filosofía de la historia. Se produce así, en lugar de solucionarse el problema se duplica o se triplica. Y el problema mismo queda, pese a todo, sin solución. Pues es imposible por principio poner formas de objetos heterogéneos por principio de acuerdo y en relación de «reflejo»; la comprensión de esta imposibilidad mueve toda concepción análoga de la doctrina de las ideas. Esta doctrina se propone mostrar que la misma esencialidad última es el núcleo de los objetos del pensamiento y del pensamiento mismo. Así; Hegel caracteriza muy correctamente, desde ese punto de vista, el motivo filosófico fundamental de la teoría de la reminiscencia: la relación fundamental del hombre es representada allí de manera mítica. «La verdad está en él y se trata solamente de llevarla a la conciencia.» ¿Pero cómo se puede probar para el pensamiento y el ser esta identidad de la sustancia última después de haberlos concebido como heterogéneos por principio, en la manera en que aparecen ante la actitud intuitiva y contemplativa? Es aquí Justamente donde la metafísica debe intervenir para reunir de nuevo, por mediaciones abiertamente o secretamente mitológicas, el pensamiento y el ser, cuya separación no solamente constituye el punto de partida del pensamiento «puro», sino que debe ser mantenida siempre, quíerese o no. Y esta situación no se modifica en lo más mínimo si la

mitología es invertida y el pensamiento explicado a partir del ser material y empírico. Rickert llamó una vez al materialismo un platonismo de signos invertidos. Tenía razón, pues en tanto el pensamiento y el ser conserven su antigua oposición rígida, en tanto permanezcan inalterados en su propia estructura y en la estructura de sus relaciones mutuas, la concepción según la cual el pensamiento es un producto del cerebro, que concuerda así con los objetos de la empiria, es tan mitológica como la concepción de la reminiscencia y del mundo de las ideas. Es una mitología, pues también incapaz de explicar, a partir de ese principio, los problemas específicos que surgen. Está obligada a abandonarlos en el camino como problemas sin solución o bien a resolverlos con los «antiguos» medios y hacer intervenir la mitología simplemente como principio para la solución del conjunto no analizado en su totalidad.²⁰⁹ Es imposible también, sin embargo —como resulta claramente de lo que ha sido explicado hasta ahora—, eliminar esa diferencia por una progresión infinita. Se tiene entonces una solución ilusoria o bien la teoría del reflejo resurge bajo otra forma.²¹⁰

Es justamente aquí donde, para el pensamiento histórico, se descubre el acuerdo de! pensamiento y el ser, en la estructura cosificada e inmovilizada que tienen ambos —de manera inmediata y solamente inmediata—, donde el pensamiento no-dialéctico se impone esta problemática insoluble. De la oposición rígida entre pensamiento y ser (empírico), resulta, de una parte, que les es imposible estar entre sí en una relación de reflejo, pero, de otra parte, que el criterio del pensamiento correcto no puede ser buscado sino por el camino de la teoría del reflejo. En tanto el hombre se comporta de manera contemplativa e intuitiva, su relación, tanto con su propio pensamiento como con los objetos circundantes de la empiria, no puede ser sino una relación inmediata. Acepta el pensamiento y los objetos en su plenitud, que es un producto de la realidad histórica. Como solamente quiere conocer y no cambiar el mundo, está obligado a aceptar como inmutables tanto la rigidez material y empírica del ser como la rigidez lógica de los conceptos, y sus problemáticas mitológicas no apuntan al terreno concreto donde ha nacido la rigidez de esos dos datos fundamentales ni los momentos reales que se ocultan en ellos para superar esa rigidez; apuntan solamente a saber cómo la *esencia inmutable* de esos datos podría, pese a todo, ser forjada como algo inmutable y explicada *como tal*.

²⁰⁹ Ese rechazo de la significación metafísica del materialismo burgués no cambia nada en su apreciación histórica: fue la forma ideológica de la revolución burguesa y, con ese título, es prácticamente actual en tanto la revolución burguesa sea actual (igualmente como momento de la revolución proletaria). Cf. mis ensayos sobre *Moleschott, Feuerbach, El ateísmo* (en *Rote Fahne*, Berlín) y principalmente el rico ensayo de Lenin: "Bajo la bandera del marxismo" en *La internacional Comunista*, 1922, No. 21.

²¹⁰ " Muy lógicamente, Lask introduce en la lógica misma una región anterior al reflejo y una región posterior al reflejo (*Die Lehre vom Urteil*). Rechaza, es cierto, críticamente, el puro platonismo, la dualidad —reflejo de la idea y de la realidad— que tiene, sin, embargo, en él una resurrección lógica.

La solución que Marx indica en sus *Tesis sobre Feuerbach* es la transformación de la filosofía en praxis, pero esa praxis, como hemos visto, tiene su condición y su complemento estructural y objetivo en la concepción de la realidad como «conjunto de procesos», en la concepción según la cual las tendencias de la evolución histórica representan, con relación a las facticidades inmovilizadas y cosificadas de la empiria, una realidad que viene de esa empiria y no es, pues, en lo absoluto trascendente, pero es, sin embargo, una realidad más alta, la verdadera realidad. Ahora bien, esto significa, para la teoría del reflejo, que el pensamiento y la conciencia deben, regularse por la realidad, que el criterio de la verdad reside en el encuentro con la realidad. Sin embargo, esta realidad no es en absoluto idéntica al ser empírico factual. Esta realidad no es, deviene. Hay que comprender ese devenir en un doble sentido. De un lado, la esencia verdadera del objeto se descubre en ese devenir, en esa tendencia, en ese proceso. Y esto quiere decir —piénsese en los ejemplos citados, que se podrían multiplicar a voluntad— que esa transformación de las cosas en procesos aporte *concretamente* su solución al conjunto de los problemas *concretos* que las paradojas de la cosa existente han impuesto al pensamiento. Reconocer que es imposible bañarse dos veces en el mismo río constituye una expresión vigorosa de la oposición insuperable entre concepto y realidad, pero no aporta ninguna contribución concreta al conocimiento del río. Reconocer, en cambio, que el capital, como proceso, no puede ser sino capital acumulado o, más exactamente, capital acumulándose, es resolver concreta y positivamente una cantidad de problemas concretos y positivos —de método y de contenido— tocantes al capital. Sólo, pues, si la dualidad de la filosofía y la ciencia particular, de la metodología y el conocimiento de los hechos, es superada, puede abrirse el camino de una superación en pensamiento de la dualidad del pensamiento y el ser. Toda tentativa por superar dialécticamente la dualidad por el pensamiento liberado de toda relación concreta con el ser, por la lógica —como lo muestra, pese a numerosos esfuerzos en sentido opuesto, la tentativa de Hegel— está condenada al fracaso. Pues toda lógica pura es platónica: es el pensamiento aislado del ser e inmovilizado en ese aislamiento. Sólo apareciendo como forma de la realidad, como momento del proceso de conjunto, el pensamiento puede superar dialécticamente su propia rigidez y adoptar el carácter de un devenir.²¹¹ De otro lado, el devenir es al mismo tiempo la mediación entre el pasado y el futuro, pero una mediación entre un pasado concreto, es decir, histórico, y un futuro igualmente concreto, es decir, igualmente histórico. Él *hic et nunc* concreto en el cual el devenir se resuelve en proceso no es ya el instante fluido, la inmediatez fugitiva,²¹² sino el

²¹¹ Las investigaciones puramente lógicas, puramente metodológicas, caracterizan, pues, solamente el momento histórico en que estamos: nuestra incapacidad provisional para discernir y exponer el conjunto de los problemas categoriales como problemas de la realidad histórica en vías de transformación.

²¹² Cf. sobre esto la *Fenomenología* de Hegel, donde ese problema es tratado de la manera más profunda; cf. también la teoría de Ernst Bloch sobre la «oscuridad del instante vivido» y su teoría del «saber todavía no conciente».

momento de la mediación, la más profunda y ramificada, el momento de la decisión, el momento en que nace la novedad. En tanto el hombre dirige, intuitiva y contemplativamente, su interés hacia el pasado o el futuro, ambos se inmovilizan en un ser extraño, y entre el sujeto y el objeto se instala el «espacio dañado» infranqueable del presente. Solamente cuando el hombre es capaz de discernir el presente como devenir al reconocer en él las tendencias cuya oposición dialéctica le permite *crear* el futuro, el presente, el presente como devenir, deviene su presente. Sólo aquel que tiene vocación y voluntad para hacer nacer el futuro, puede ver la verdad concreta del presente. «Pues la verdad —dice Hegel— es no comportarse en lo concreto (*im Gegenständlichen*) como frente a algo extraño.» Si el futuro que hay que hacer nacer y que todavía no ha surgido, si el elemento nuevo en las tendencias en vías de realización (con nuestra ayuda conciente) es la verdad del devenir, la cuestión del pensamiento como reflejo aparece totalmente desprovista de sentido. El criterio de la justeza del pensamiento es sin duda la realidad. Pero ésta no es, deviene, no sin que el pensamiento contribuya a ello. Así se realiza el programa de la filosofía clásica: el principio de la génesis es, de hecho, la superación del dogmatismo (sobre todo en su figura histórica más grandiosa; la teoría platónica del reflejo). Sin embargo, sólo el devenir (histórico) concreto puede llenar esa función de génesis. Y en ese devenir la conciencia (la conciencia de clase proletaria llenada a ser conciencia práctica) es un componente necesario, indispensable, constitutivo. El pensamiento y el ser no son, pues, idénticos en el sentido de que «correspondan» uno al otro, que se «reflejen» uno en el otro, que vayan «paralelamente» o que «coincidan» (todas esas expresiones no son sino formas ocultas de una dualidad rígida); su identidad consiste en que son momentos de un solo y mismo proceso dialéctico, real e histórico. Lo que la conciencia del proletariado «refleja» es, pues, el elemento positivo y nuevo que surge de la contradicción dialéctica de la evolución capitalista. No es, pues, algo que el proletariado inventa o «crea» a partir de la nada, sino más bien la consecuencia necesaria del proceso de evolución en su totalidad: ese elemento nuevo no deja de ser, sin embargo, una posibilidad abstracta para devenir una realidad concreta sino cuando el proletariado lo eleva a su conciencia y lo hace práctico. Sin embargo, esta transformación no es puramente formal, pues la realización de una posibilidad, la actualización de una tendencia, implica justamente la transformación objetiva de la sociedad, la transformación de las funciones de sus momentos, y así la transformación, tanto de estructura como de contenido, del conjunto de los objetos particulares.

No hay que olvidarlo nunca, sin embargo: *sólo la conciencia de clase del proletariado hecha conciencia práctica* posee esta función transformadora. Toda actitud contemplativa y puramente cognoscitiva se halla en último análisis en una relación dualista con el objeto, y la simple introducción de la estructura aquí reconocida en cualquier actitud que no sea la acción del proletariado —y sólo la clase en su relación con la evolución de conjunto puede ser práctica— debe necesariamente engendrar una nueva mitología conceptual, provocar una

recaída al nivel de la filosofía clásica, superado por Marx. Pues toda actitud puramente cognoscitiva está manchada de inmediatez; dicho de otro modo, se encuentra en último análisis frente a una serie de objetos acabados que no pueden ser disueltos en procesos. Su esencia dialéctica no puede sino consistir en la tendencia hacia la práctica, en la orientación hacia las acciones del proletariado; debe ser críticamente consciente de su propia tendencia a la inmediatez, tendencia inherente a toda actitud no práctica, y esforzarse siempre por aclarar críticamente las mediaciones, las relaciones con la totalidad como proceso y con la acción del proletariado como clase.

El carácter práctico del pensamiento del proletariado se forma y llega a ser real por un proceso igualmente dialéctico. La autocrítica en ese pensamiento no es solamente la autocrítica de su objeto, la autocrítica de la sociedad burguesa; es al mismo tiempo la conciencia crítica del grado de manifestación real de su propia esencia práctica, del nivel de praxis verdadera objetivamente posible y la proporción de lo que, siendo objetivamente posible, ha sido prácticamente realizado. Comprender, tan correctamente como se pueda, el carácter de proceso de los fenómenos sociales, desenmascarar tan correctamente como se pueda la ilusión de su inmovilidad cosificada, no puede suprimir *prácticamente*, en la sociedad capitalista, la «realidad» de esa ilusión. Los momentos en que esta comprensión *puede* pasar realmente a la práctica son determinados por el proceso de evolución social. Así el pensamiento proletario no es primero sino una teoría de la praxis, para tras formarse poco a poco (a menudo por saltos) en una *teoría práctica* que trasforma la realidad. Sólo las etapas particulares de ese proceso, que no podemos siquiera esbozar aquí podrían mostrar claramente la evolución dialéctica de la conciencia de clase proletaria (de la constitución del proletariado en clase). Solamente entonces se deducirían las interacciones dialécticas íntimas entre la situación histórica y social objetiva y la conciencia de clase del proletariado; sólo entonces se concretaría realmente la afirmación de que el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso de evolución social.²¹³

Pues el proletariado mismo no es capaz de tal superación de la cosificación salvo si tiene una actitud realmente práctica. Y es esencia de ese proceso que no constituye justamente un acto único de superación de todas las formas de cosificación; una serie de objetos parece quedar más o menos fuera de alcance de ese proceso. Esto concierne en primer lugar a la naturaleza. Pero es evidente también que toda una serie de fenómenos sociales sufren una dialectización siguiendo otra marcha que los fenómenos sobre los cuales hemos tratado de observar y exponer la esencia de la dialéctica social, el proceso de estallido de la cosificación. Hemos visto, por ejemplo, que ciertos fenómenos del arte han mostrado una extrema sensibilidad a la esencia cualitativa de los cambios dialécticos sin que por ello, a partir de la oposición

²¹³ Sobre esta relación de una teoría de la praxis con una teoría práctica, remito al interesante ensayo de José Reval, «El problema de la táctica», en *Kommunismus*, Año I, No. 46-49, sin estar por ello de acuerdo con todas las tesis expuestas.

que se manifiesta y toma forma en ellos, se haya manifestado o haya podido manifestarse la conciencia de

"la esencia y el sentido de esta oposición. Hemos podido observar, por otra parte, que otros fenómenos del ser social no llevan en ellos sino abstractamente su oposición interna; dicho de otro modo, su oposición interna no es sino un fenómeno derivado de la contradicción interna de otros fenómenos más centrales, lo que explica también por qué esta contradicción no puede aparecer objetivamente sino una vez mediatizada por los primeros, dialectizándose a través de su dialéctica (el interés en oposición al provecho). Sólo el sistema de las gradaciones cualitativas en el carácter dialéctico de los diversos grupos de fenómenos suministraría la totalidad concreta de las categorías que sería necesaria para un conocimiento correcto del presente. La jerarquía de esas categorías sería al mismo tiempo la determinación en pensamiento del punto en que sistema e historia no forman sino uno, la realización de la exigencia ya formulada por Marx en lo que concierne a las categorías, que «su sucesión sea determinada por la relación que tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna».

En toda construcción conceptual concientemente dialéctica —no solamente en Hegel, sino ya en Proclus— toda sucesión es dialéctica. Es imposible que una deducción dialéctica de las categorías, a su vez, sea una simple yuxtaposición o aun una sucesión de formas idénticas a sí mismas; aún más, si el método no debe inmovilizarse en esquema, aun una relación de las formas idénticas a sí mismas (la célebre trinidad: tesis, antítesis y síntesis) no debe funcionar de manera mecánica y uniforme. Contra tal inmovilización del método dialéctico, que se puede observar a menudo en Hegel y sobre todo en los epígonos, lo concreto histórico de Marx suministra el único control y el único remedio. Metodológicamente también, hay que sacar, sin embargo, de esta situación todas las consecuencias. El mismo Hegel²¹⁴ distingue ya entre dialéctica puramente negativa y dialéctica positiva, y por esta última hay que entender la aparición de un contenido determinado, la clara manifestación de una totalidad concreta. En su obra, sin embargo, el camino va de las determinaciones reflexivas a la dialéctica pasiva, de manera casi siempre idéntica, aunque su concepto de naturaleza, por ejemplo, como «ser otro», «ser exterior a sí mismo» de la idea,²¹⁵ excluya directamente una dialéctica positiva. (Se encuentra aquí sin duda una de las razones metodológicas de las construcciones a menudo artificiales de su filosofía de la naturaleza.) El mismo Hegel ve algunas veces claramente que la dialéctica de la naturaleza —donde es imposible, al menos en el nivel alcanzado hasta aquí, que el sujeto sea integrado al proceso dialéctico—, no está nunca en condiciones de li.' más allá de la dialéctica del movimiento concebido por un espectador desinteresado. Subraya, por ejemplo, que las antinomias de Zenón se han elevado hasta el

²¹⁴ *Enciclopedia*, § 81.

²¹⁵ *Enciclopedia*, § 247.

nivel de las antinomias kantianas, que ha sido imposible, pues, ir más lejos. Resulta de ello la necesidad de una separación metodológica entre dialéctica puramente objetiva del movimiento en la naturaleza y la dialéctica social, en la cual el sujeto también está integrado a la interacción dialéctica, en la cual teoría y praxis se dialectizan una con relación a la otra, etc. (Es sabido que el desarrollo del *conocimiento*, como forma social, está sometido al segundo tipo de dialéctica.) Además, sería absolutamente necesario, para ensanchar concretamente el método dialéctico, exponer concretamente los diferentes tipos de dialéctica. Las distinciones hegelianas entre dialéctica positiva y negativa, como entre los niveles de la intuición, la representación y el concepto, no indicarían entonces (sin que haya que atenerse a esta terminología) sino algunos de los tipos de diferencias. En cuanto a los oíros, se encuentran materiales abundantes, para un análisis claramente elaborado de las estructuras, en las obras económicas de Marx.

Sin embargo, una tipología de esas formas dialécticas, aun muy alusivas, nos llevaría más allá del marco de este trabajo.

Hay todavía algo más importante que esas distinciones metodológicas: los objetos mismos, que se hallan manifiestamente en el centro del proceso dialéctico, no son tampoco capaces de despojarse de su forma cosificada sino en el curso de un proceso largo y difícil. En ese proceso, la toma del poder por el proletariado y aun la organización socialista del estado y la economía no son sino etapas, etapas, por cierto, muy importantes, pero en modo alguno el punto de llegada. Y aun parece que el período de crisis decisivo del capitalismo tiende a intensificar todavía la cosificación, a llevarla a su paroxismo. Poco más o menos en ese sentido escribía Marx a Lassalle:

«El viejo Hegel acostumbraba a decir: inmediatamente antes que surja algo cualitativamente nuevo, el antiguo estado cualitativo se recobra en su esencia originaria puramente general, en su totalidad simple, superando y reasumiendo en si mismo todas las diferencias y particularidades marcadas que había depuesto en tanto era viable».²¹⁶

Por otra parte, Bujarin también observa correctamente²¹⁷ que en la época de la disolución del capitalismo las categorías fetichistas no funcionan ya y que es necesario volver a la «forma natural» que está en su fundamento. Las dos concepciones no se contradicen sino en aparezca o más bien esa contradicción constituye, es precisamente. Lo que distingue a la sociedad burguesa en su ocaso: vemos, de un lado, la vacuidad creciente de las formas cosificadas —el estallido de su envoltura podría decirse, a consecuencia de su vacío interno—, su incapacidad creciente para discernir, aunque sólo fuera por la reflexión y el cálculo, los fenómenos mismos como fenómenos particulares; de otro lado y al mismo tiempo, vemos el crecimiento cuantitativo de las formas cosificadas, su

²¹⁶ Carta del 12 de diciembre de 1851.

²¹⁷ *Economía del período de transición*.

expansión (extensiva y vacía) sobre toda la superficie de los fenómenos.

Con la agravación creciente de esta oposición aumentan también para el proletariado la posibilidad de poner sus contenidos en el lugar de esas envolturas vacías y rotas y el peligro de someterse ideológicamente — provisionalmente al menos— a esas formas más vacías y más huecas de la cultura burguesa. En lo que concierne a la conciencia del proletariado, la evolución no funciona en verdad automáticamente: para el proletariado vale, en una medida aumentada, lo que el antiguo materialismo mecanicista e intuitivo no podía comprender, a saber, que la transformación y la liberación no pueden sino ser su propia acción, «que el mismo educador debe ser educado». La evolución económica objetiva no podía sino crear la posición del proletariado en el proceso de producción, posición que ha determinado su punto de vista; esa evolución no puede sino poner en las manos del proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero esta misma transformación no puede ser sino la acción libre del proletariado mismo.