



**pensamiento  
crítico**

# pensamiento crítico

Pensamiento Crítico responde a la necesidad de información que sobre el desarrollo del pensamiento político y social del tiempo presente tiene hoy la Cuba revolucionaria. De aquí que los artículos publicados no correspondan necesariamente a la opinión de la revista, que se reserva el derecho de expresarla por medio de notas aclaratorias o artículos cuando lo estime necesario.

#### Director

- Fernando Martínez

#### Consejo de Dirección

- Aurelio Alonso
- José Bell Lara
- Jesús Díaz

#### Diseño y Emplante

- Navarrete

Suscripción anual \$ 4.80

Redacción / Calle J No. 556. Vedado, Habana, Cuba. Telf. 32-2343

● Precio del ejemplar / 0.40 centavos ● Circulación / Distribuidora Nacional de Periódicos y Revistas, Virtudes 257. Teléfono 6-6765 ● SUSCRIPCIONES ● En el extranjero a / Departamento de Exportación del Instituto del Libro / 19 No. 1002, Vedado / La Habana, Cuba ● Precio de la suscripción anual / Correo marítimo 5.00 dólares canadienses / Correo Aéreo / para Latinoamérica y Estados Unidos: 10.00 dólares canadienses / para Europa: 25 dólares canadienses.

# índice

NUMERO 41 JUNIO DE 1970

- 3** PRESENTACION
- Fernando Martínez* **10** MARX Y EL ORIGEN DEL MARXISMO
- Jorge Gómez Barranco* **48** LOS CONCEPTOS DEL MARXISMO  
*DETERMINISTA*
- 
- Karl Korsch* **78** MARXISMO Y FILOSOFIA
- Gyorgy Lukács* **148** LA CONCIENCIA DE CLASE

## NOTAS

- Carmen Gómez Lleras* **198** COLOMBIA: EL QUE ESCRUTA ELIGE
- Carlos Núñez* **208** EL REFORMISMO DE LOS MILITARES

## NOTAS DE LECTURAS

- Víctor Casaus* **220** BRECHT, POETA

- 232** LOS AUTORES

## Manifiesto del Partido Comunista

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Contra este fantasma se han coligado en tanta jauría todas las potencias de la vieja Europa, el Papa y el Zar, Matternich y Guizot, los radicales franceses (1) y los polizontes alemanes.

¿Dónde está el partido de oposición al que sus adversarios gobernantes no motejen de comunista, dónde el partido de oposición que no devuelva, lanzándolo al rostro de los opositores, más avanzados, al igual que al de los reaccionarios, el revestido estigmatizante de



# PRESENTACION

A pesar de casi un siglo de «refutaciones» y ataques, y de toda suerte de asimilaciones para adecuarlo a la estructura de dominación burguesa, el marxismo es la ideología política más importante del mundo actual. La razón es conocida: las revoluciones contemporáneas tienen un enemigo común imperialista y la necesidad de abolir la explotación capitalista para alcanzar la

verdadera liberación. Las ideas de Marx y de Lenin —único cuerpo teórico capaz de cimentar una concepción revolucionaria internacional apuntada hacia el comunismo— han influido en la búsqueda de los caminos revolucionarios de la toma del poder en los objetivos y en la prefiguración del fin que se pretende alcanzar y los medios idóneos para lograrlo.

Con lo anterior no se declara, sin embargo, la prepotencia del marxismo, sino el objeto de su desarrollo; éste se halla lejos de satisfacer todavía las necesidades del movimiento revolucionario actual. En los países en que se ha emprendido la transición al comunismo se multiplica la necesidad de enriquecer la perspectiva marxista, por dos razones fundamentales:

1. La toma del poder político es la *premisa* para revolucionar el conjunto de la vida social, pero esa transformación implica el desquiciamiento sucesivo, continuado y heterogéneo de las estructuras y las ideologías preexistentes, y también de las que va creando el propio poder revolucionario —todo ello en relación obligada con las circunstancias internacionales de la revolución y de la contrarrevolución—. Instituciones e individuos han sido, hasta ahora, moldeados por el capitalismo, y del mundo apenas estrenado se recae a veces penosamente en el mundo que se quiere destruir, no solamente a causa de las «desviaciones»: el imperialismo detenta todavía una poderosa cultura material, y se sirve de una enorme cultura espiritual incomparable a la de cualquier época anterior; los revolucionarios comunistas impulsan el mundo de la miseria y el

desvalimiento en un combate por las premisas de una existencia digna para todos, y están obligados a la difícilísima tarea de *expropiar* y cambiar de su signo burgués a aquella cultura para que concurra a la formación de una cultura *nueva y distinta*. Una teoría de la negación del modo de vida burgués es imprescindible, pero a condición de ser también capaz de servir a la afirmación de un nuevo modo social de vida.

2. El marxismo tiene historia, y el simple expediente de considerarlo siempre igual a sí mismo, o el de expurgar de las vertientes que no nos parezcan aceptables, sólo tiene la consecuencia de sus traernos experiencias que a veces han sido amargamente pagadas por el movimiento revolucionario, y estimular la detención dogmática de un pensamiento que se hace entonces inútil e indigesto. Por el enorme prestigio que tienen las ideas de Marx y Lenin, la ideología de las revoluciones comunistas está obligada a ser un instrumento para la transformación o correr el riesgo de convertirse en un peso muerto.

La vitalidad del marxismo se comprueba en la medida de su capacidad para participar en la integración de nuevas conductas, y en su producción intelectual por la profundización en objetos teóricos que atañan verdaderamente a los problemas y a las perspectivas de la revolución. Pero todo cuerpo teórico presenta necesidades formativas relacionadas con el conocimiento de su aparato conceptual, su estructura y su historia intelectual, que en este caso ayudan a comprender el comportamiento teórico marxista ante la selección de problemas y ante su solución, há-

6. bitos del discurso teórico, reacciones ante el pensamiento no marxista, etc.

*Pensamiento Crítico* dedica esta vez su número a esa necesidad. Los artículos que publicamos pretenden contribuir, con opiniones nuestras y trabajos que han significado jalones en la historia de la teoría, a los estudios marxistas necesarios para la profundización de criterios teóricos en una revolución que es primogénita en América.

El artículo *Marx y el origen del marxismo* incide en un tema teórico muy transitado en esta década. Su premisa es la necesidad de abordar el marxismo —de Marx a hoy— con instrumentos marxistas; y sus objetivos son plantear problemas de la formación de la nueva teoría en el marco de una cultura y una circunstancia histórica determinada, los órdenes de relaciones entre la producción teórica y sus presupuestos ideológicos, y algunas apreciaciones sobre la naturaleza del pensamiento marxista.

En *Los conceptos del marxismo «determinista»* se hace la crítica de una interpretación del marxismo que ha influido entre nosotros, principalmente a través del examen de ciertos conceptos del discurso marxista y del análisis del famoso prólogo de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*; todo ello desde una perspectiva que propone la necesidad de analizar los instrumentos de la práctica teórica marxista.

Los trabajos de Lukács y Korsch que reproducimos forman parte de las obras *Historia y conciencia de clase* y *Marxismo y filosofía*. Alabadas y atacadas durante casi medio siglo, han



permanecido casi desconocidas para la mayoría de los marxistas, hasta que en los últimos diez años sucesivas ediciones les van quitando el carácter nocturno a su fama. Este destino ensombreció la posibilidad de enjuiciar uno de los movimientos teóricos más interesantes que se produjeron en una etapa crucial del movimiento revolucionario en este siglo: la del establecimiento de un poder revolucionario en Rusia bajo la dirección de Lenin y la aparición de movimientos revolucionarios en varias regiones de Europa, que no alcanzaron la victoria. También afectó a los autores: uno abandonó el movimiento revolucionario, y el otro claudicó en sucesivas autocríticas que no ayudaron nada al desarrollo del sentido de los deberes del intelectual comunista en la dictadura del proletariado.

Ambos trabajos fueron publicados en 1923. El de Lukács, *La conciencia de clase*, es el capítulo tercero del libro mencionado antes, que recogió un grupo de ensayos escritos por el autor en los cuatro años anteriores. Acaba de publicarse en España la primera traducción a nuestro idioma. *Marxismo y filosofía* es el trabajo principal de la obra del mismo nombre —que sepamos, traducido por primera vez al español—, que Korsch reditó en 1930 precedido de una *Anticrítica* y seguido de algunos otros trabajos suyos de ese período.

Los temas que abordó el izquierdismo teórico, corriente representada por estos escritos —y en alguna medida por Rosa Luxemburgo, Mehring y otros; guardando también relación con la obra de Gramsci—, exigen un comentario demasiado

amplio para este tipo de nota. Esperamos que el interés que despierten ambos artículos produzca juicios e interpretaciones críticas de un movimiento que quiso analizar la relación teoría-práctica en la producción teórica marxista, a partir de una determinada evaluación de las relaciones entre la teoría y la historia, que ellos entendieron daría la clave de una dialéctica revolucionaria para la filosofía marxista, frente al oportunismo socialdemócrata y la ideología burguesa.

sional. El descubrimiento de las Indias Orientales, la colonización de América, el intercambio con las colonias, el incremento de los medios de cambio y de las mercancías en general, imprimieron al comercio, a la navegación, a la industria, un empuje jamás conocido, acelerando con ello el desarrollo del elemento revolucionario en el seno de la sociedad feudal en descomposición.

El régimen feudal o gremial de explotación de la industria que venía imperando, no bastaba ya para cubrir las necesidades que abrían los nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. Los maestros de los gremios vieron desplazados por la clase media industrial, y la división del trabajo entre las diversas corporaciones se esfumó ante la división del trabajo dentro de cada taller.

Pero los mercados seguían dilatándose; la demanda seguía creciendo. Y no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la producción industrial revolucionaria medió el pueblo gran ust



# Marx y el origen del marxismo

La fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.

*Marx: La ideología alemana*

Este texto pretende seguir a Marx a través de los momentos importantes del desarrollo intelectual que culmina en la formulación primitiva de su teoría social. Le interesa mostrar la complejidad de relaciones entre los presupuestos ideológicos y la formación de una nueva corriente de pensamiento, y el despliegue teórico de la misma. Su premisa es que Marx merece ser estudiado a partir de sus propios descubrimientos acerca de los sistemas ideológicos en la formación social capitalista.

Sin sobrestimar la importancia del origen en el estudio del marxismo de Marx<sup>1</sup>, estimamos que, entre otros aspectos, ejerce una función de decantación de la posición teórica e ideológica que el marxismo inaugura, y nos ayuda a establecer qué herencia asumimos y a qué legado renunciamos.

**1** Estudiante aficionado a la filosofía, Marx no hizo nada desusado al entusiasmarse por Hegel: el hegelianismo era la filosofía de moda en las universidades alemanas por 1837.<sup>2</sup> Pronto ingresó en un grupo importante en la historia cultural de Alemania, el club de los Doctores, del cual

<sup>1</sup> Este artículo constituye el capítulo II de un trabajo más extenso, en preparación.

<sup>2</sup> Marx nació en Treveris el 5 de mayo de 1818, hijo de un abogado hebreo cristianizado. Su ciudad natal está en Renania, región occidental alemana en que por determinadas condiciones económicas y sociales, y la influencia de los ocupantes franceses, había más desarrollo industrial, más pequeños propietarios y más tendencias liberales que en otras regiones del reino de Prusia al que pertenecía.

# Fernando Martínez

salió el movimiento de la izquierda hegeliana. Köppen y Bruno Bauer —el más destacado de los neohegelianos— admiraron pronto al joven estudiante.

La polémica que dividió a los hegelianos alrededor del carácter sagrado de los Evangelios no es tan absurda como pudiera parecer. El hegelianismo «ortodoxo» era aceptado por las autoridades educacionales prusianas y sus profesores por su defensa filosófica de la soberanía del Estado y de su supremo derecho contra el individuo, tan caros al absolutismo. Pero el malestar político alemán, que no podía desplegarse ideológicamente en la actividad de un fuerte partido burgués radical, se expresó en el desarrollo de la crítica filosófico-religiosa de las posiciones «ortodoxas», emprendida por jóvenes intelectuales a partir de elementos contradictorios de la propia filosofía hegeliana (*Vida de Jesús*, de David Strauss), continuada por el intento de Bruno Bauer de construir una filosofía crítica de la religión dentro de la concepción de Hegel, hasta culminar en Luis Feuerbach, que desecha el hegelianismo y proclama que es el hombre quien crea a la religión y no la religión al hombre (*Esencia del cristianismo*, 1841).

La discusión teológica era un campo cultural muy frecuentado en Alemania desde los tiempos de Lutero; por otra parte, la producción filosófica inmediata era muy importante (Kant, Fichte, Hegel). El interés estatal en los asuntos religiosos y la ferocidad de la censura le daban más contenido opositor a la crítica religiosa. Pero los «jóvenes hegelianos» también se interesaron directamente por la política, aspirando a la monarquía consti-

---

Marx se graduó de bachiller en Treveris y fue a estudiar jurisprudencia en Bonn (1835) y al año siguiente a Berlín.

Para una comprensión de la vida de Marx en relación con su obra, ver su biografía por Franz Mehring, texto muy notable por su vigor revolucionario y su retrato humano del pensador (*Carlos Marx. Historia de su vida*, Ed. Política, La Habana, 1964).

12 tucional, escribiendo sobre el Terror jacobino, etc.<sup>3</sup> La expresión a veces subversiva no envolvía, sin embargo, un propósito de acción inmediata: una revolución espiritual era predicada por Bauer, revolución que no se proponía objetivos terrenales sino como consecuencia de su triunfo filosófico.

Marx compartió con ellos hasta 1841, en que presentó su tesis doctoral en la universidad de Jena. Pretendía ser docente en Bonn, con ayuda de su amigo Bauer, que había tenido que abandonar Berlín cuando comenzaron a arreciar las presiones del gobierno prusiano; ambos fundarían también una revista radical. Quizá sea más relevante que la tesis su corto prefacio, de un ateísmo subversivo que asustó al propio Bauer.<sup>4</sup> Del proyecto nada quedó: Bauer fue arrojado de la docencia y para Marx se cerró esa posibilidad. La censura se hace más rígida y Marx comienza su carrera política con un artículo contra ella.

2 En 1842-43 es redactor jefe del periódico *La gaceta renana*, de Colonia, empresa de liberales burgueses que bajo Marx, naturalmente, termina clausurada por el gobierno prusiano. En el periódico comenzó su formación revolucionaria a través de su crítica de realidades sociales de opresión y explotación. El joven filósofo ha vuelto a su provincia dominado «por un humanismo racionalista liberal»<sup>5</sup>: «la libertad es la esencia del hombre como la gravitación es la esencia de los cuerpos», es la formulación metafísica de su principio. Nadie puede contra la naturaleza, en este caso naturaleza humana. El principio hegeliano de las relaciones Estado-individuo se adopta sólo parcialmente: la historia es un proceso abstracto de realización de la libertad, aún a través de su negación; la libertad no es resultado del libre arbitrio, pero tampoco de la identidad entre la obligación ante el Estado y la libertad individual.<sup>6</sup> La libertad humana es autonomía, obediencia a la ley interior de la razón, que debe realizarse en el Estado. Pero el deber ser

<sup>3</sup> «No debe creerse que el club de los doctores se limitaba a reunir personas cultas para discutir ininterrumpidamente sobre cuestiones filosóficas. La mayor parte de los socios eran jóvenes exuberantes y siempre prestos a las más audaces empresas. La protesta contra el necio filisteísmo y la mezquindad y estupidez de la policía, que pretendía reglamentar la vida privada, asumía a veces la forma más turbulenta» (Nikolaevski y Maenchen-Helfen: *Karl Marx. La vida e l'opera*, Ed. Einaudi, Turín, 1969, p. 59. Hay edición española).

<sup>4</sup> El tema de la tesis era: *Diferencias entre la filosofía natural en Demócrito y en Epicuro*. El prefacio puede leerse en *Sobre la religión*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pp. 13-15

<sup>5</sup> Althusser, *Marxismo y humanismo*, en *Por Marx*, Ed. Revolucionarias, La Habana, 1966. Esta colección de artículos recoge uno de los esfuerzos de investigación más notables realizados en esta década acerca del origen del marxismo.

<sup>6</sup> Hegel: *Filosofía del derecho*, parr. 261 (nota). Citado por Marx en *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Ed. Política, La Habana, 1966, p. 21.

del individuo y el ser real del Estado no coinciden: «La corrección de las constituciones estatales debe ser juzgada de acuerdo con la esencia del Estado mismo, de acuerdo con la naturaleza de la sociedad humana». <sup>7</sup> La filosofía exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana.

Para Marx, el campo de acción del crítico que lucha por la libertad es el periodismo. Se trata de una filosofía de la iluminación, que intenta en la última instancia convencer al Estado mismo para que asuma su esencia, y esta filosofía debe realizarse como actividad publicística. La lucha es ante todo por la libertad de prensa. <sup>8</sup>

Pero no fue contra el concepto de censura que tuvo que batirse el periodista sino contra sus «modalidades de existencia», contra la censura misma. La breve historia de *La gaceta renana* bajo Marx fue la conversión de un modesto periódico liberal alentado por el gobierno prusiano contra el clericalismo, en un órgano de denuncia de los desmanes políticos y la situación social en Renania, que veía aumentar diariamente sus suscriptores y se convertía en uno de los más prestigiosos y citados diarios alemanes. Los burgueses de Colonia, que pensaron que con algunos jóvenes neohegelianos podrían tener un buen periódico, pronto se asustaron ante las medidas del gobierno <sup>9</sup> y la fama de subversiva que alcanzó la *Gaceta*.

Marx se hizo conocido por su artículo en defensa de la libertad de prensa (mayo 5 de 1842), pero pronto se encontró «sujeto a la perplejidad de tener que tratar de intereses materiales que no estaban previstos en el sistema ideológico de Hegel»: <sup>10</sup> se puso del lado de los campesinos pobres que eran reprimidos a partir de la ley contra los robos de leña, instrumento burgués para arrebatarles los remanentes de sus derechos comunales. Rara combinación de espíritu atraído hacia la política práctica y la profundización científica a la vez, «pasó del terreno de la pura política al campo de los hechos

<sup>7</sup> «El editorial No. 179 de la *Gaceta de Colonia*», artículo publicado en *La gaceta renana*. En *Sobre la religión*, ed. cit., p. 34.

<sup>8</sup> «Entonces se trata de si lo que vive en la realidad pertenece al dominio de la prensa. La libertad de prensa ya no es un problema de un contenido particular de la prensa, sino del problema general de si la prensa debe ser realmente tal, es decir, una prensa libre». Id., p. 31.

<sup>9</sup> *La gaceta renana* se publicó de enero 1º de 1842 al 31 de marzo de 1843. Sólidos burgueses como L. Camphausen y R. Schramm figuraban entre los accionistas, junto a cultos y ricos médicos y abogados. Jung, Moses Hess, Oppenheim, Rutenberg, jóvenes hegelianos, controlaron pronto la redacción. Marx colaboró con artículos hasta octubre 15, en que fue encargado de la jefatura de redacción. En enero había triplicado los suscriptores y recibía colaboraciones de toda Alemania... y había llegado a tener dos censores a la vez. El gobierno prusiano vaciló mucho antes de suprimirla, por las protestas de los liberales renanos.

<sup>10</sup> Mehring, ob. cit., p. 70.

14 económicos y al socialismo». Un ejemplo de esta actitud es su polémica con la *Gaceta general de Ausburgo*, que acusaba a *La gaceta renana* de veleidades comunistas: Marx anuncia que someterá a una crítica fundamental las ideas comunistas «tras estudios detenidos y profundos». En realidad tuvo que luchar contra su propia concepción de alcanzar transformaciones radicales a través del convencimiento de los gobernantes, y la alternativa de la revolución fue dominando sus ideas en medio de la lucha contra la censura, la denuncia de las represiones en el campo y la comprensión de la opresión social, y mucho más por ellas que por el estudio iluminador de la conciencia de la literatura socialista que había comenzado a leer.<sup>11</sup>

En este camino se perdió su amistad con los neohegelianos de Berlín. La historia de esta ruptura puede leerse en Mehring; aquí sólo me interesa señalar que Marx da la espalda al círculo intelectual de sus años juveniles cuando los ve incapaces de crear otras cosas que frases huecas en medio de la crisis alemana. No será más que su primera ruptura: su estatura intelectual y su capacidad de trascender revolucionariamente al mundo de la burguesía lo abocarán más de una vez a una magnífica y terrible soledad.

Al salir del periódico ya estaba lejos de una concepción especulativa de la política: «...reputo la suspensión del periódico como un progreso de la conciencia política, razón por la cual dimito... no tiene nada de agradable el prestar servicio de esclavo, ni aún para la libertad, teniendo que luchar con alfileres en vez de luchar con masas. Estaba cansado ya de tanta hipocresía, de tanta tontería, de tanta brutal autoridad, y de tanto silencio, tanto zigzag, tantas retiradas y palabrerías... en Alemania ya no tenemos nada que hacer. Aquí, lo único que uno consigue es falsearse a sí mismo».<sup>12</sup>

**3** Recién casado, Marx pasó el verano en Kreuznach, residencia de su suegra, y se marchó a París a fines de octubre con su esposa Jennie.<sup>13</sup>

En los meses de Kreuznach, dedicados al estudio, llenó varios cuadernos de notas consagrados a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que nunca publicó;<sup>14</sup> ellos constituyen el documento filosófico de una crisis: la

<sup>11</sup> Proudhon: *¿Qué es la propiedad?*; Dezamy: *Calumnia y política de M. Cabet*; Leroux, Considerant y otros. (Nicolaevskij, ob. cit., p. 71).

<sup>12</sup> Mehring: ob. cit. pp. 79-80.

<sup>13</sup> «El 13 de junio de 1843 contrajeron matrimonio el señor Carlos Marx, doctor en Filosofía, residente en Colonia, y la señorita Johanna Berta Julia Jenny de Westfalia, sin ocupación, residente en Kreuznach» (Nicolaevskij, ob. cit., p. 86).

<sup>14</sup> Marx: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, E. Política, La Habana, 1966. Los cuadernos fueron publicados por primera vez por Riazanov, en MEGA, I, 1, 1, pp. 401-553, en 1927. No hay acuerdo acerca de la fecha en que comenzó a escribirlos: marzo-agosto 1843 (Riazanov), abril 1841-abril 1842 (Landshut y Meyer, Lewalter) o de 1841-42 a agosto 1843 (Cantimori). Son 39 cuadernos numerados; el primero se ha perdido.



mente del joven filósofo revolucionario no resiste ya la frontera de su propia educación hegeliana, como su actividad no tolera ya las mordazas legales que existen en Alemania.

No debe entenderse restringido el objeto de su crítica por el título de la obra de Hegel; ella constituye, de hecho, un intento de demostrar la inutilidad metodológica del apriorismo hegeliano, en el cual se componen las ideas particulares de lo existente a través de universales ideales que se relacionan dialécticamente, para ofrecer un cuadro aparentemente ordenado e iluminado por los universales (por ej. necesidad y libertad). Este método no tiene otro contenido que la reproducción empirista de los datos reales, no mediados por un trabajo científico productor de conceptos. No hay lugar, naturalmente, para la idea de una liberación del «método» de la prisión del «sistema» como centro de la crítica de Hegel por Marx, muchas veces repetida en la literatura marxista. Por el contrario, hasta donde consigue avanzar, Marx intenta moverse en un terreno metodológico esencialmente diferente al hegeliano.<sup>15</sup>

Pero sobre este tema sólo quisiéramos destacar ahora que la investigación de Marx tiene un objeto muy significativo: las relaciones entre la familia, la sociedad civil y el Estado, pero considerándolas como instituciones conceptualizables a partir de realidades particulares. Entonces la crítica a la metodología y la construcción especulativa hegeliana se expresa en crítica de la teoría del Derecho Público: «...el hecho consiste en que el Estado surge de la multitud tal como ésta existe como miembros de la familia y de la sociedad civil; la especulación enuncia el hecho como hecho de la idea, no como la idea de la multitud, sino como hecho de una idea subjetiva, diferente del mismo hecho... Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que este fenómeno. Tampoco la idea tiene otra finalidad que la finalidad lógica: 'ser para sí espíritu real infinito'.<sup>16</sup>» En Hegel se ha reducido a pura lógica la posibilidad de investigación social.

Contrariamente, Marx exige el estudio de las realidades *particulares* como

<sup>15</sup> La investigación contemporánea acerca del joven Marx y sus relaciones con la filosofía de Hegel se ha enriquecido extraordinariamente con los trabajos de un grupo marxista italiano, cuyo iniciador fue Galvano Della Volpe, que entiende que la *Crítica* «contiene las premisas más generales de un nuevo método filosófico» (*Rousseau y Marx*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1963, pp. 101-102). Entre numerosos estudios sobre Marx se destacan los de Lucio Colletti: *El marxismo y Hegel* (1958) y Mario Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. I y II (1960-63), obra profunda y voluminosa; Umberto Cerroni: *Marx y el derecho moderno*, Pietranera, Illuminati y otro. Louis Althusser, que ha dedicado a la interpretación del núcleo teórico de la obra de Marx lo fundamental de su obra (*Por Marx y Leer El capital*), difiere en algunos aspectos muy importantes de la argumentación de los italianos; p. ej., cf. «El marxismo no es un historicismo», en *Leer El capital*, II, pp. 59-89. En lo que atañe al origen del marxismo nos referiremos a la posición de Althusser hacia el final de este artículo.

<sup>16</sup> Marx: *Crítica...*, p. 27.

16 fuente de las abstracciones universales; y debate el problema de la contradicción entre el interés individual y el interés estatal, y el de la soberanía popular, refiriéndolos al Estado político y a la sociedad civil (burgueses). El rechazo de la falsa unidad de la esfera política y la social en la teoría del Estado de Hegel le lleva al estudio de la realidad de la sociedad civil en la sociedad burguesa, tema de sus trabajos inmediatamente posteriores. Busca una solución orgánica al problema de la unidad entre el hombre y el género, en el terreno de una relación determinada en una sociedad históricamente dada: encontrará su teoría de la formación social capitalista y de la revolución proletaria; pero todavía no hemos recorrido todo el camino.

**4** Con Luis Feuerbach alcanzó su culminación el movimiento filosófico posthegeliano en Alemania. *La esencia del cristianismo* y las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) significaron una respuesta filosófica a la crisis en que la tiranía de Federico Guillermo IV puso a la esperanza neohegeliana de acción bienhechora del Estado. Feuerbach proclamó la necesidad de una *nueva filosofía* para los nuevos tiempos y denunció a la filosofía de Hegel como «el punto culminante de la filosofía sistemática especulativa»; la solución que aporta su crítica consiste en la inversión del método hegeliano,<sup>17</sup> y así cree encontrar una posición nueva en el problema de las relaciones entre los conceptos universales y sus determinaciones particulares.<sup>18</sup>

El hombre tiene rasgos esenciales; la esencia humana se enajena en la filosofía especulativa, especialmente en la Idea absoluta hegeliana, cuyo secreto es «la teología especulativa, la cual se diferencia de la teología ordinaria porque coloca aquí abajo al ser divino...»

La esencia del hombre está en su ser genérico, la esencia de la realidad es la naturaleza, «la filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y su totalidad.» La esencia de la religión está en que el hombre ha perdido su esencia; la unidad enajenada que ella proporciona es el resultado de la condición desvalida del hombre enajenado: «mientras más pone el hombre en Dios, menos tiene en sí mismo».

<sup>17</sup> «El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del método ya empleado (por Feuerbach en su crítica de la religión. FM) en la *filosofía de la religión*. No tenemos más que convertir al *predicado* en *sujeto* y a este *sujeto* en *objeto* (Objekt) y principio; por tanto, con sólo *invertir* a la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda» (Feuerbach, *Tesis provisionales*... mimeografiado).

<sup>18</sup> «El pensador no es dialéctico más que en la medida en que es su propio adversario... El contrario del ser (del ser en general, como lo considera su lógica) no es la nada, sino el ser sensible y concreto. El ser sensible niega al ser lógico, el uno contradice al otro y viceversa» (citado en *Sobre la filosofía de Ludwig Feuerbach*, artículo de Niurka Pérez y Cristina Baeza).

- a) hay una esencia preexistente a la historia. No se pierde lo que no se tiene;
- b) la vida del hombre es construida por los hombres. Aunque enajenado, el hombre proyecta y realiza a Dios, a su religión o al reencuentro con su «ser genérico»;
- c) hay un abismo entre la esencia del hombre y su existencia «concreta» o «real»;
- d) habrá una reapropiación de la esencia humana, o por lo menos se reconoce esa posibilidad.

Esta filosofía especulativa se mueve del inicio de los tiempos al fin de los tiempos: quiere ser la crítica definitiva de la especulación y su punto de partida, sin embargo, es especulativo; niega a Hegel y pretende negar todo idealismo pero está colocado en el terreno de Hegel y de todo idealismo. El hombre de Feuerbach es el hombre ahistórico de la antropología filosófica, y su actividad se resuelve en el conocimiento de la esencia *natural* que une a los individuos.<sup>19</sup>

En este año crítico de 1843, es que la razón filosófica y el periodismo legal muestran a Marx sus debilidades, la exaltación feuerbachiana de la primacía de lo sensible y del poder de los sentidos lo entusiasma. Los textos famosos de 1844 estarán llenos de conceptos tomados de Feuerbach, y no es el único neohegeliano en este trance: «todo nos convertimos en feuerbachianos», recuerda Engels 40 años después. Pero en lugar de una crítica de la teología y la filosofía desde las posiciones de la naturaleza, Marx emprende una crítica de la enajenación de los hombres en su vida profana y convoca a una revolución proletaria asignándole a los trabajadores el papel del corazón en ella, en un principio de unidad con la cabeza, que, naturalmente, es la filosofía.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> El principio especulativo que sustenta al sistema de Feuerbach no debe ser empero despreciado a partir del sentido común. Ha inspirado pensamientos vigorosos en la historia de la filosofía, que han aportado mucho a la trayectoria de las ideas y, por otra parte, sobrevive en las concepciones de muchas personas cultas, religiosas o no; desgraciadamente, desde fines del siglo pasado también ha recobrado posiciones en la corriente de pensamiento marxista.

<sup>20</sup> «Los aforismos de Feuerbach me parecen desacertados en un punto: hace demasiado hincapié en la naturaleza, sin preocuparse en los debidos términos de la política. Sin esta alianza la filosofía actual no llegará a ser nunca una verdad...» (Citado en Mehring, ob. cit., p. 81; carta de Marx a Ruge, marzo 13 de 1843). Sobre la influencia de Feuerbach en Marx, cf. la opinión de Althusser, en *Por Marx*, especialmente pp. 31-39, 181 y 211-242, ed. cit.

18 A riesgo de esquematizar, quisiera resaltar algunos aspectos centrales de la forma específica en que Marx se apropió de esta filosofía:

- a) La reapropiación de la esencia humana es el resultado de *una política práctica: la revolución*;
- b) en nombre de la necesidad de una revolución *humana* para realizar la esencia humana, Marx emprende una profunda crítica de la revolución burguesa y del régimen político de la sociedad burguesa;
- c) investiga la enajenación de los hombres en sus «determinaciones» concretas: como enajenación del trabajo y de la condición humana, resultante de la producción, de la distribución, del dinero y del conjunto de las condiciones capitalistas de vida;
- d) mediante el concepto de enajenación, su crítica de la Economía Política intenta trascender a los «hechos» económicos e integrarlos, junto a la propia Economía Política, en un sistema más completo de la realidad;
- e) la filosofía y el proletariado se interpenetran: la filosofía crítica debe prender en el proletariado para realizarse, para ser «superada»; el proletariado necesita la filosofía para realizarse. La filosofía del proletariado se realizará en la revolución; tiene así su *fin* en un oficio extraordinario.

Con razón se ha calificado de humanismo idealista esta antropología de filósofo revolucionario que Marx llamó *humanismo real*; pero creo que contiene en su trabajo teórico mismo elementos para su propia subversión:

- 1) se exige la acción humana para readquirir la esencia humana;
- 2) sus ideas respecto a la esencia humana se van haciendo cada vez más contradictorias en sí mismas. Es cada vez menos sostenible que se trate de readquirir la esencia y no de *forjar una esencia para el hombre*;
- 3) esta nueva perspectiva aparece en el seno de un proceso único de desarrollo de ideas que lo lleva al abandono de la noción misma de esencia (y, por consiguiente, de la idea de enajenación como pérdida de la esencia). La concepción del hombre como un ser real, concreto, históricamente determinado, aunque todavía especulativa en su abstracción 'hombre', caracteriza a una investigación cuyo resultado será la negación de la antropología filosófica: en lugar del 'hombre', los hombres pertenecientes a clases sociales. Una definición señalará el momento último de este pasaje: la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales entre los hombres. Aquí va triunfando ya el Marx marxista sobre la huella de su propia concepción anterior;

- 4) la actividad filosófica, económica e histórica de Marx *tiene fines políticos que determinan sus objetos de trabajo*. En la forma especulativa del humanismo filosófico aparece una proclamación nueva: la misión histórica del proletariado de hacer una revolución comunista; esta opinión que Marx no sostiene teóricamente con argumentos sólidos, impulsará sin embargo su trabajo teórico hasta hacerlo trascender al humanismo filosófico y al radicalismo político. Por otra parte, el afán de concreción y de realidad en su objeto de análisis y su extremada virtud crítica, hacen que el examen de la sociedad civil en su relación con el Estado se resuelva en el estudio crítico de las realidades burguesas.

No podrían encontrarse claves unilaterales en el origen del marxismo, pero entiendo que es de la mayor *importancia teórica* la interacción de las evoluciones política y teórica del joven Marx.

**5** Al marcharse a París, Marx fue al encuentro de un medio político más avanzado que el de los países alemanes. El reino constitucional de Luis Felipe, producto de la revolución de 1830, no lograba ser el vehículo para la liquidación de los restos del antiguo régimen, y la avanzada política burguesa daría todavía otra batalla, la revolución del 48. Pero ya en 1844 la política francesa está fuertemente influida por diferentes ideas más o menos socialistas. La «cuestión social» cautiva a muchos: a los demagogos democráticos de partidos burgueses, a los románticos consumidores de novelas «sociales», a los socialistas cristianos, etc. Después del fracaso de las sublevaciones obreras de la década anterior aumentó mucho el número de proletarios activos en política, unos en el partido democrático-socialista, que luchaba por la organización del trabajo, el derecho al trabajo y el sufragio universal; otros como partidarios de la abolición de la sociedad burguesa, inspirados en utopías al estilo de *Viaje a Icaria*, de Cabet, o militantes de sectas secretas, como la blanquista, que mantenían la tradición de la revolución popular por la violencia.

Junto a estas últimas organizaciones se habían desarrollado en Francia las sectas alemanas, compuestas por trabajadores emigrados, artesanos en su mayoría, y también por algunos intelectuales, no siempre aceptados por aquellos. La *Liga de los justos*, que existía también en Inglaterra y Suiza, es la única que ha alcanzado la posteridad, porque tres años después Marx y Engels ingresaron en ella, la convirtieron en *Liga de los comunistas* y le escribieron su famoso *Manifiesto*<sup>21</sup>. Guillermo Weitling, humilde aprendiz de sastre, era la cabeza intelectual de la Liga; refugiado en Ginebra, influía

<sup>21</sup> Cf. Engels: *Contribución a la historia de la Liga de los comunistas*, Obras escogidas, ELE, Moscú, t. II, pp. 356-376.

En este año 1844, tan importante en la vida de Marx, su febril actividad intelectual estuvo animada por la decisión de criticar la sociedad existente, puesto al servicio de su revolucionamiento práctico: la actividad comunista pasó a ser su punto de mira, como en Colonia lo había sido la crítica del mundo por la razón<sup>22</sup>. Se asomó al mundo de las sectas comunistas alemanas y francesas: «La fraternidad no es una frase en las reuniones de los artesanos comunistas, sino la verdad; y la nobleza de la Humanidad nos ilumina en el trabajo de estas figuras endurecidas», escribía ese mismo año. Admiró su afán de estudio y su energía moral, y vió en los escritos de Weitling los «gigantescos zapatos de niño del proletariado» frente a «la insignificancia de los zapatos políticos rotos de la burguesía alemana»; pero no podía aceptar la nostalgia de estas sectas por la vida precapitalistas los residuos de cristianismo primitivo y las prefiguraciones dogmáticas del comunismo, creencias que por lo demás eran muy naturales a un movimiento incipiente de un grupo social que apenas había tenido alguna posibilidad cultural. De todas maneras, admiró su voluntad de crítica y de abatir al capitalismo por la violencia, y les dedicó ya para siempre a las organizaciones comunistas su esfuerzo intelectual y su militancia política.

Con los socialistas franceses tuvo también relaciones; si bien rechazaba su pretensión de transformar la sociedad mediante pequeñas reformas, le interesó la preocupación que mostraban por comprender los problemas políticos de su realidad inmediata. Conoció a Miguel Bakunin, entonces joven aristócrata ruso de ideas revolucionarias, que con el tiempo sería su oponente en la más acerba polémica de la Primera Internacional; y a Pedro José Proudhon, cajista de imprenta autodidacta que emprendió la crítica de la propiedad privada en obras que le dieron una fama de economista y de teórico del proletariado sólo superada por el propio Marx. La amistad con Proudhon, fuerte y breve, influyó a ambos: Marx salió ganando de estas discusiones sobre Economía en que terminó comprendiendo que el francés hacía la «crítica de la *economía política* desde el punto de vista de la economía política»; Proudhon salió perdiendo porque su joven amigo alemán

<sup>22</sup> «Nada hay, pues, que nos impida empalmar nuestra crítica a la crítica de la política, a la adopción de posiciones en política; es decir, a las luchas reales... Pero si la construcción del futuro y la creación acabada y definitiva para todos los tiempos no es cosa nuestra, no podemos vacilar un momento acerca de nuestro deber de la hora: la crítica despiadada de cuanto existe, despiadada incluso en la ausencia de preocupación por los resultados a que conduzca y por el conflicto con los poderes existentes». Marx: *Cartas de los Anales francoalemanes*, citado en Mehring, ob. cit. El capítulo 3 de esa biografía es una lectura importante para la mejor comprensión del origen del marxismo.

le explicó los secretos de la dialéctica en largas noches de insomnio, con resultados que todo el mundo conoce.

La revista *Anales franco-alemanes*, que Marx y Arnold Ruge intentaron editar en París como vehículo de agitación para la futura revolución alemana, no logró sostenerse, y sólo salió un número doble en que Marx publicó dos artículos. Tampoco se sostuvo la amistad de los editores. Arnold Ruge, radical que había pasado preso varios años de su juventud y tenía fama como publicista opositor, admiró al joven Marx desde los tiempos de *La gaceta renana*, y lo entusiasmó con el proyecto de la revista que emprendería en París la unión galo-germánica preconizada por Feuerbach. Pero el comunismo no era un ideal aceptable para Ruge, y aunque rompieron por causas poco importantes, en el fondo le repugnaba la atracción que tenía Marx por esa «media docena de aprendices», los artesanos comunistas alemanes. Entre el ideal del radicalismo burgués y el ideal de Marx se abría ya un abismo.

6 En París, Marx estudia hasta el agotamiento textos sobre la Revolución francesa —proyectó una historia de la Convención—, y a los filósofos que la preludivieron; a los historiadores de la Restauración, que exponen la historia francesa como una historia de luchas de clases o estados; comienza a estudiar a los economistas clásicos y, naturalmente, profundiza su conocimiento del pensamiento socialista. *La cuestión judía*, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y *La sagrada familia* dan cuenta de la violenta transformación de su pensamiento revolucionario, que culminará en *La ideología alemana*. Por la importancia que tienen estos textos de transición quisiéramos mostrar algunos de sus aspectos más salientes. *La cuestión judía*<sup>23</sup> responde a dos escritos de Bruno Bauer sobre el problema de la emancipación humana de la religión. Lo esencial de este artículo es que Marx emprende efectivamente el camino propuesto en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, es decir, el del estudio de la realidad de la sociedad civil. Y el resultado es su primera crítica del orden político de la sociedad burguesa y su ideología liberal.

Ante todo es iluminada la endeblez de la crítica de la religión: el Estado político ( el estado burgués) no implica el fin de la religión, porque la emancipación política (revolución burguesa) no es a la vez una emanci-

<sup>23</sup> Citamos por la edición *La sagrada familia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1959, pp. 16-44. Marx la publicó en *Anales franco-alemanes*, febrero de 1844.

22 pación de la religión. El estado puede ser laico pero los individuos que viven en él son, en su mayoría, religiosos; la religión pasa de la esfera del derecho público a la del derecho privado, de la esfera de la política al ámbito de la familia, el individuo o la congregación. Pero en el Estado y en la sociedad burguesa la ideología religiosa sigue siendo un componente de la dominación. Por tanto, las utopías racionalistas acerca de la liberación del hombre mediante su liberación de la religión (el ateísmo «científico») esconden la necesidad de una emancipación humana que destruya las cadenas temporales que atan a los hombres, para que, *como consecuencia de ello*, sean destruidas las cadenas religiosas<sup>24</sup>.

De este poner en su lugar a la crítica de la religión surge una crítica del Estado burgués. «La elevación política (burguesa. FM) del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política en general»<sup>25</sup> la propiedad privada es aboñida de un modo político cuando se suprime el censo de fortuna electoral y se declara al pueblo capaz de elegir y ser elegido; asimismo son abolidas las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación, que son declaradas «diferencias *no políticas*», y todos los ciudadanos participan *por igual* de la soberanía popular. «No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *particular*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *universalidad* en contraposición a estos elementos suyos»<sup>26</sup>.

Aquí se sintetiza la grandeza y el límite de esta primera arremetida de Marx a la política democrática burguesa y a su ideología de la libertad. El Estado burgués es comprendido como expresión de la sociedad civil, y los Derechos del Hombre y del Ciudadano, fuente de su ordenamiento constitucional y legal, son sometidos a una vigorosa crítica. «El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre»; es la prefiguración burguesa de la libertad, pero no la libertad misma. Marx inicia una lucha

<sup>24</sup> «...el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente* al 'Estado cristiano' y no al 'Estado en general' en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana...*», ob. cit., pp. 19-20.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 23.



nunca abandonada contra la ideología burguesa más avanzada de su tiempo, en un momento en que su brillo ennegrecía a todos<sup>27</sup>.

Pero esta argumentación está presa todavía en la trampa especulativa de las contradicciones dialécticas: «El Estado político perfeccionado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material»<sup>28</sup>; hay una contraposición entre el ser del Estado (consagración del interés privado, de la sociedad civil burguesa) y el deber-ser del Estado (consagración del interés general, comunidad política de los ciudadanos). Marx no está todavía en condiciones de fundar su teoría del Estado, porque aún no lo comprende como *institución política fundamental de la dominación de la clase burguesa* en la formación social capitalista, y de su presupuesto especulativo sólo puede salir una escatología, la emancipación humana como *estado a alcanzar* por el hombre<sup>29</sup>. No debemos confundir su crítica del dinero y del egoísmo en *La cuestión judía* y en los *Manuscritos de 1844* con la comprensión del sistema capitalista que hará a Marx producir una teoría del dinero; en la primera el dinero es la autoenajenación profana, el Dios terrenal a través del cual los hombres reproducen la pérdida de su esencia, su ser genérico, y son dominados por esa esencia que les es extraña;<sup>30</sup> la teoría del dinero en los *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857-58) tiene como base la investigación de las relaciones sociales de producción fundamentales en el sistema capitalista.

<sup>27</sup> Es comprensible que Babeuf y Sylvain Maréchal remitieran el derecho de los trabajadores al derecho natural, y que Proudhon, el obrero-economista, calificara a la propiedad burguesa con los epítetos de la moral burguesa; pero no lo es tanto que un siglo después de Marx tanta literatura socialista opere con los conceptos de libertad, igualdad, fraternidad, democracia, paz (la paz sin apellido es la paz burguesa desde los tiempos de Hugo Grocio). Todavía subsiste esa fraseología en la literatura política de países socialistas, que reivindicando a veces a instituciones e ideologías que pertenecen al régimen burgués temprano.

<sup>28</sup> En ese Estado «...lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política* en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*;» *Ib.*, p. 23.

<sup>29</sup> «La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación *humana*». *Ib.*, p. 22.

<sup>30</sup> No obstante, quisiera señalar dos lugares importantes de *La cuestión judía* para el futuro trabajo teórico de Marx: 1) al tratar de comprender las formas históricas reales de Estado se asoma a una vida valiosa: *historizar las instituciones que estudia*, para conocer lo fundamental de ellas y, por tanto, su lugar y función en la formación social capitalista. Saber que no hay Estado en general, sino Estado feudal o Estado burgués, ayuda a comprender mejor *qué es el Estado*; 2) la contraposición del burgués y el ciudadano, analizada aquí para la crítica de la política, lo llevará a advertir la atomización de la vida social en vidas individuales que se contraponen y se relacionan a través de objetos, un elemento principal para el estudio de las ideologías en la sociedad burguesa.

24 Lo que hace fructífero a este camino teórico es el carácter de las preguntas que pretende satisfacer y el genio del revolucionario que las formula: el filósofo revolucionario encontrará muy pronto a un sector de esa sociedad civil al cual encomendarle la misión histórica de realizar la emancipación humana. Pero esto es asunto de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

**7** La *Introducción*, escrita después que el manuscrito de Kreuznach, no tiene demasiado que ver con él, ni en el estilo ni en el alcance de sus planteamientos: es un manifiesto revolucionario, breve pero violentamente subversivo<sup>31</sup>. Comienza por exigir que la crítica de la religión, «premisa de toda crítica», sea seguida por la crítica de los fundamentos terrenales de la religión. En una página famosa se fulmina a la religión con frases hermosas y fuertes («la religión es el opio del pueblo»), que a veces encontramos en citas inconvenientes por lejanas al contexto en que fueron vertidas. Lo que diferencia a Marx de otros críticos de la religión y ateos es que su crítica no se contrae al terreno *moral*<sup>32</sup>: el hombre desengañado debe desenmascarar a la «enajenación» terrenal, «... la crítica de la religión debe ser convertida en crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política». De aquí en adelante sólo se ocupará de los asuntos humanos.

Alemania tiene una situación política anacrónica: no la ha realizado su revolución burguesa todavía y ya la revolución burguesa va dejando de ser el hecho progresivo por excelencia. Marx completa su examen de la situación alemana con una crítica de las ideologías jurídica y política prevaletentes; lo más interesante de este estudio es la vocación por el análisis de la situación concreta y la unión de la crítica a la situación social con la de sus ideologías correspondientes.

«Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material. Pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas». Las ideas deben seguir a la realidad, pero la reali-

<sup>31</sup> Citamos por la edición C. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pp. 37-51; hay otra edición en español, en *La sagrada familia y otros escritos*, ed. cit., pp. 3-15. El artículo publicado en la misma ocasión que *La cuestión judía*.

<sup>32</sup> Que la superstición, e incluso la opresión y la miseria, sean malas, es cierto; pero el pensamiento que se detiene ahí no es otra cosa que la forma más alta de la ideología burguesa: la crítica de sí misma. Es un signo de inteligencia, de madurez capitalista, incluir siempre a esta crítica entre sus gastos; en los países más avanzados se hace de una manera verdaderamente notable.

dad debe ser elevada también hasta las ideas: aparece una nueva comprensión de la función del pensamiento social en relación con el cambio social, que no consiste en ser una mera explicación del sentido de los hechos, y un principio de las relaciones entre teoría y práctica.

«Ser radical es atacar al problema por la raíz, pero para el hombre la raíz es el hombre mismo... La crítica de la religión desemboca en... el *imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable...» La filosofía de la esencia humana habla en Marx el lenguaje de la revolución; pero no puede hacerlo sin contradecirse y avanzar por un camino político que no cabe en sus perspectivas. Esto se advierte claramente en las últimas páginas del texto, lectura obligada en el estudio del origen del marxismo:

1 ● establece la diferencia específica entre la revolución burguesa y su ideal revolucionario: la revolución parcial, meramente política, «descansa sobre *parte de la sociedad civil que se emancipa* e instaura su dominación general; sobre una determinada clase...»<sup>33</sup>; la revolución radical será la *emancipación humana general*, pero su realización no se sustenta de los sueños del utopista. Si la burguesía ha podido ser revolucionaria y arrastrar a la sociedad tras sí (en Francia, en Inglaterra) es porque en los momentos culminantes de las revoluciones se fundió y confundió con la sociedad y fue sentida y reconocida por ella como su representante general<sup>34</sup>. Escrito cuando Marx estaba todavía lejos de muchos de sus logros teóricos, esto sigue siendo un axioma para las revoluciones: para ser efectiva como «clase» revolucionaria, una «clase» debe ser identificada por la mayoría de la sociedad como vehículo de sus aspiraciones e intereses, frente a aquellos que condensan su negación, «la clase de la opresión evidente»;

2 ● traslada su esquema teórico a la situación concreta alemana, examinando la impotencia política de la burguesía para dirigir la revolución democrática en Alemania. Marx pregunta: «¿Dónde reside pues la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?», y la pregunta define a la investigación y al investigador: es el objeto de ambos;

3 ● proclama la misión histórica del proletariado en la revolución, que es emancipar a todas las esferas de la sociedad al emanciparse a sí mismo, producir la recuperación total del hombre a través de su revolución: el proletariado alemán será el portador de la revolución humana en Alema-

<sup>33</sup> Ob. cit., p. 47.

<sup>34</sup> «Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general». Ib., p. 48.

26 nia<sup>35</sup>. La argumentación teórica que sustenta a esta proclamación es debilísima; la obra posterior de análisis de las estructuras capitalistas realizada por el propio Marx muestra mejor que nada esa debilidad<sup>36</sup>. Pero lo importante es que ha nacido la ideología de la revolución proletaria, y ella brindará un impulso interior a la propia crítica teórica de sí mismo que produce el joven Marx en los años inmediatos. De estos presupuestos del trabajo teórico nacerán tanto el *Manifiesto comunista* como *El capital*.

«Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*» ... «La única liberación *prácticamente* posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría que proclama al hombre como esencia suprema del hombre»<sup>37</sup>. Sólo en cierto sentido Marx sigue a Feuerbach: al ser comunitario de Feuerbach se llega a través del amor, al de Marx se llega a través de la revolución proletaria; el humanismo real no proclama una comunión sino la unión del proletariado y la filosofía en la revolución.

Todavía es la revolución de un filósofo, pero ya no es sólo una revolución filosófica. El lenguaje y el método de la filosofía especulativa tendrán que ser dejados atrás para que aparezca la teoría marxista, pero ya los papeles están dados para siempre en la vida y la obra de Marx: la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, la creación de un mundo nuevo *como consecuencia* de la revolución proletaria.

**8** *Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844*<sup>38</sup> se han convertido en el más famoso texto del joven Marx. Esto no implica una declaración de importancia teórica o política primordial para la comprensión del origen del marxismo; se trata más bien de una necesidad ideo-

<sup>35</sup> «una clase... que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del Estado alemán; ...esta disolución de la sociedad como clase especial es el proletariado». *Ib.*, p. 50.

<sup>36</sup> M. Rossi muestra el carácter especulativo de la dialéctica crítica que opone el proletariado a las demás clases (o «estados», *Stände*) de la sociedad, y de la «necesidad» que promueve su misión histórica, curiosamente circunscrita a Alemania (ob. cit., II, pp. 437-454).

<sup>37</sup> «Y tan pronto como el rayo del pensamiento haya herido de lleno a este ingenuo suelo popular, se cumplirá la emancipación de los *alemanes* como *hombres*». *Ib.*, p. 51.

<sup>38</sup> Citamos por *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Ed. Política, La Habana, 1965. Existen versiones completas de Ed. Grijalbo, México, 1962, Ed. Austral, Santiago de Chile, 1960, y otras. El original de Marx está compuesto por 4 manuscritos; del segundo sólo se conservó el final. Fueron publicados por primera vez casi a 50 años de la muerte de Marx, por los socialdemócratas Landshut y Mayer y por V. Adoratski, en MEGA (1932). Los *Manuscritos* contienen una crítica de la filosofía de Hegel de la cual no nos ocuparemos aquí.

lógica de diversas interpretaciones de Marx que parten de preocupaciones políticas y éticas de escritores de filiaciones muy diferentes (ver nota 81 y parte final de este capítulo). Para nosotros, el valor del texto reside es su carácter de fuente de primera mano para el estudio de las reflexiones de Marx al encontrarse con la Economía Política, en el momento de su desarrollo intelectual que hemos tratado de describir, y como campo de batalla de la especulación filosófica contra una vocación teórica cuyas preguntas no caben en ella; todo esto en una misma persona.

En gran medida los *Manuscritos* están dedicados a la crítica de la Economía Política; pero la apreciación de L. Althusser acerca de la debilidad de sus títulos teóricos<sup>39</sup> es acertada: no se trata en ello de demostrar que las teorías y la conceptualización de Ricardo, Say, Skarbek y otros economistas que se citan largamente, son erróneas, sino de *mostrar* la falta de fundamento de la Economía y proponer un concepto que llenará ese vacío, el de *trabajo enajenado*.

Según Marx los economistas, incluidos los más honestos, no hacen otra cosa que describir las condiciones existentes; la Economía Política no es crítica y no puede por tanto profundizar en el problema central de la relación pauperización-riqueza en la sociedad. Pero una crítica de la Economía no debe ser meramente una crítica económica: el fundamento *crítico* (filosófico) que ella necesita para comprender a la sociedad civil debe ser a la vez el fundamento de la comprensión del conjunto de la vida social burguesa, un concepto que no es económico en el sentido en que acostumbramos a pensar los conceptos como instrumentos de una ciencia. Este concepto es el de trabajo enajenado.

Que la crítica de la Economía Política no debe ser sólo crítica económica lo seguirá pensando Marx toda la vida; que el trabajo enajenado sea el fundamento de esa crítica es una idea que abandonará muy pronto. Es difícilmente comprensible que ciertos autores puedan considerar a la idea de enajenación como un concepto de la teoría desarrollada por Marx acerca de la sociedad capitalista, cuando se estudia el arduo proceso a través del cual él tuvo que desembarazarse de la metafísica filosófica *antes* de pro-

<sup>39</sup> «...el sentido mismo de esa lógica y de ese rigor (de Marx en los *Manuscritos*. FM): un sentido todavía filosófico, entiéndase bien: filosófico, tomando esta palabra en la misma acepción a la que Marx impondrá más tarde una *condenación sin apelación*». Althusser: *Los «Manuscritos de 1844»* de Carlos Marx, en ob. cit., pp. 143-50.

28 ducir aquella teoría<sup>40</sup>. En los *Manuscritos* aparecen numerosos términos que Marx usará después en su teoría económica del capitalismo, pero en ellos el concepto no está logrado todavía, o es simplemente reproducido de la terminología económica existente<sup>41</sup>, y en todo caso las ideas nuevas no están articuladas en una teoría como la que él elaborará posteriormente, aunque ciertas expresiones sean las mismas. El capital, por ejemplo, es «trabajo acumulado», y aquí sigue a los clásicos; pero más adelante dice: «sobre qué descansa el capital, es decir, la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno?...», «...el capital es, por tanto, el poder de gobernar el trabajo y sus productos... el capitalista posee este poder no por sus cualidades personales o humanas sino en cuanto es propietario del capital», y recordamos pasajes de *El capital* al repetir estas citas. Sin embargo, Marx no producirá una teoría acerca del capital como relación social fundamental en la sociedad capitalista, ni comprenderá a la burguesía y al proletariado como clases en esta relación, hasta que alcance logros teóricos tales como los expresados en los conceptos de plusvalía o reproducción capitalista.

Peró la argumentación de Marx en 1844 no tiene ya el acento moral de la desolada constatación de Rousseau ante el abismo de desigualdad abierto entre la acumulación de riquezas sociales y la miseria e infelicidad que ha traído al hombre el progreso de las artes y las ciencias: «Mientras que la división del trabajo hace crecer la fuerza productiva del trabajo y aumenta la riqueza y el refinamiento sociales, empobrece al obrero y lo reduce a la condición de máquina».<sup>42</sup> Lo mejor de la moral de protesta que produce al socialismo en el seno del sistema burgués, se une a los instrumentos de la joven ciencia económica para tratar de explicar los fundamentos del

<sup>40</sup> La teoría del modo de producción capitalista es a la vez la exposición fundamental del sistema de explotación en la formación social burguesa; la descripción de la *condición desvalida del hombre* (o de ciertos hombres) no tiene ninguna articulación científica con ella.

En realidad, el uso contemporáneo de la noción de enajenación está ligado a una compleja situación de la que sólo parcialmente damos cuenta hacia el final de este capítulo (ver nota 81). La teoría y la práctica revolucionarias actuales se enfrentan al escaso desarrollo del marxismo en aspectos tan importantes como la estructura de dominación ideológica de la burguesía en los países capitalistas y las formas de organización de la vida social y sus cambios en los países que emprenden la transición del capitalismo al comunismo; en este sentido sería pedantesco limitarse a señalar la insuficiencia del término «enajenación»: ella señala la necesidad de desarrollar los estudios marxistas de realidades acuciantes.

<sup>41</sup> «Domingo del Monte, en un ensayo publicado en 1838, se refiere a las *fuerzas productivas...*», término «...utilizado por vez primera, según Charles Gide, por el economista francés Dupin, en 1827» Raúl Cepero Bonilla, en *Obras históricas*, Instituto de Historia, La Habana, 1963.

<sup>42</sup> Ob. cit., p. 29.

sistema: «...el obrero sólo obtiene... lo necesario para existir, no como hombre, sino como obrero, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava que son los obreros»; «La miseria se deriva, por tanto, de la *esencia* misma de lo que actualmente es el trabajo». <sup>43</sup> La filosofía del hombre se va encontrando, en su despliegue, con su némesis; y Marx no podrá seguir avanzando sin desprenderse de ella. Para *conocer* el fundamento de la miseria de la sociedad existente tiene que comprender la miseria del «hombre» como la reproducción de las clases obrera y burguesa en el sistema de producción capitalista, la condición «enajenada» a partir de las relaciones sociales existentes en los regímenes basados en la explotación y dominación de clases.

En esta obra se inicia la crítica de la Economía Política como forma ideológica de la conciencia burguesa: «Hemos partido de las premisas de la Economía Política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes... La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada. Pero no nos lo explica. Ella expresa en fórmulas generales y abstractas el *proceso material* a través del cual pasa actualmente la propiedad privada, y considera a aquellas fórmulas como *leyes*. Ella no *comprende* estas leyes, es decir, no demuestra cómo se derivan de la esencia misma de la propiedad privada... La Economía Política oculta el hecho de la enajenación inherente a la naturaleza del trabajo no considerando la relación directa entre el obrero (trabajo) y la producción». <sup>44</sup> Todo el trabajo ulterior de Marx en ciencia económica será siempre, *a la vez*, un trabajo de crítica de la ideología burguesa en el campo de la Economía a través de la crítica de las obras económicas.

Es forzoso detenernos en los lugares más célebres de los *Manuscritos*: los que tratan de la «enajenación». A partir del presupuesto feuerbachiano del «ser genérico», comprendido por Marx a partir del trabajo, <sup>45</sup> se pinta un cuadro tan vigoroso y profundo de la situación desvalida de los trabajadores que puede colocarse sin duda entre los escritos más impresionantes de la

<sup>43</sup> *Ib.*, pp. 28 y 30. Podemos encontrar en los *Manuscritos* otros elementos valiosos para el desarrollo del pensamiento de Marx: «El salario se determina por la lucha antagonica entre capitalistas y obreros. Triunfa necesariamente el capitalista...», «la renta del suelo se establece mediante la lucha entre los arrendatarios y los propietarios de tierra.» Esto es, las relaciones fundamentales entre las clases se establecen a través de las luchas de clases. Pero preferimos estudiar el pensamiento de Marx a pintar el cuadro de las configuraciones de Marx en Smith.

<sup>44</sup> *Ib.*, pp. 69 y 73. Marx dedica el primer capítulo del tercer manuscrito a fijar el lugar histórico de la Economía Política en relación con la propiedad privada y la industria moderna.

<sup>45</sup> «...la actividad libre, consciente, es el carácter de la especie humana» (p. 77), «Al crear un mundo objetivo con su actividad práctica, al *elaborar* la naturaleza inorgánica, el hombre prueba ser un ser esencial consciente...» (p. 78).

30 literatura socialista. Al enfrentar a cada hombre a los demás hombres, el trabajo enajena a cada hombre de los demás; esto no sucede solamente por ser ajeno al hombre el objeto de su producción, sino que se da en la producción misma.<sup>46</sup> El obrero reproduce y aprieta sus cadenas en el trabajo; el hombre busca su esencia fuera del trabajo, porque en él su esencia es negada. Perdida su unidad en la atomización social, el hombre sobrevive convirtiendo su actividad vital en simple medio de vida individual. Una potencia inhumana reina sobre todos: el capital individualizados y opuestos en su egoísmo los hombres se relacionan a través de las cosas: el dinero es la forma típica de la relación enajenada de los hombres en la sociedad burguesa, el egoísmo y el sentido de la tenencia son los elementos fundamentales de la moral del hombre enajenado.<sup>47</sup> Ya la idea de reapropiación de la esencia humana resulta obligada a la necesidad de liquidación de la propiedad privada, de la organización del trabajo capitalista, del dinero y de las relaciones que enfrentan a los hombres mediante el egoísmo, es decir, de la liquidación a fondo del capitalismo.

Empero, este hombre no tiene nada que hacer ya entre los utopistas; no pertenece al grupo de los coléricos profetas que anuncian el castigo divino, ni al de los claros espíritus que traen la luz definitiva de la razón a los poderosos desviados o a los pobres bondadosos: «Para superar la *idea* de la propiedad privada es plenamente suficiente la idea del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que *mentalmente* nos representamos ya como autosuperación, *tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo*. Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la *conciencia tanto de la limitación como de la meta* de este movimiento histórico, *y una conciencia, además, que se eleva por encima de él*»<sup>48</sup>. Es maravillosa la unidad de comprensión del poder de la acción y del poder del pensamiento en la revolución, la lucidez que advierte lo

<sup>46</sup> «...al arrancar del hombre el objeto de su producción, el trabajo enajenado arranca de él su vida esencial, la objetividad real de su especie...» (Ib., p. 78); «La producción no produce al hombre simplemente como mercancía... la produce... como un ser espiritual y físicamente deshumanizado. La inmoralidad, la deformidad, el embrutecimiento de obreros y capitalistas» (Ib., p. 89). Desde el punto de vista moral esto último es cierto, desde otro punto de vista las diferencias son extraordinarias.

<sup>47</sup> «El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso... el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre... Es para mí el *otro hombre*» (p. 144).

<sup>48</sup> Ib., p. 130. Los subrayados son míos a partir de «tendrá que recorrer...» hasta el final (FM).



largo y casi impredecible del camino pero jamás se rinde a las circunstancias de su momento, en el genio que escribió un programa para la revolución comunista en el año de la revolución burguesa alemana (*Manifiesto comunista*) y casi treinta años después le exigió a la naciente socialdemocracia alemana que adoptara un programa revolucionario, en una carta que era a la vez un boceto del camino del comunismo (*Crítica del programa de Gotha*).

9 *La sagrada familia* es uno de los pocos textos de este período que Marx llegó a publicar<sup>49</sup>. Fue escrito en París, pero cuando se editó ya Marx vivía en Bruselas, adonde tuvo que marcharse en enero de 1845, expulsado de Francia como resultado de las gestiones del gobierno prusiano ante el francés. Realizada en colaboración con Federico Engels<sup>50</sup>, expresa la unidad de puntos de vista que se había producido entre ambos y que se desarrollará como uno de los más extraordinarios casos de amistad entre intelectuales que se conocen. «Crítica de la crítica crítica» era la idea original del título, lo que ya indica el aire de burla con que son tratadas en el texto las ideas del decaído movimiento joven-hegeliano de Bruno Bauer «y sus consortes».

Obra aburrida a ratos, contiene ya elementos de la concepción social marxista. Una gran parte fue dedicada a la crítica del folletín de «crítica social» de Eugenio Sue, *Los misterios de París* y, a pesar del exceso de páginas y de ciertos pasajes densísimos, es una muestra interesante para la ubicación ideológica de esas llamadas «al corazón del pueblo» tan despreciadas por los «cultos» como sub-literatura o sub-arte, pero tan efectivas para adormecer y frenar espiritualmente el desarrollo de los individuos.

Quisiéramos analizar brevemente algunos aspectos importantes de *La sagrada familia*: la fundamentación de la tesis de la misión histórica del proletariado, las consideraciones acerca de la vida social y el sentido de la historia, y la crítica de la filosofía especulativa, que ya en el prólogo se fija como centro de la argumentación del libro.

<sup>49</sup> La edición original es de Frankfurt, 1845. Hay edición cubana, Ed. Política, 1965. También en español la de Grijalbo citada.

<sup>50</sup> Marx había conocido superficialmente a Engels cuando era redactor jefe de *La gaceta renana*. En aquel momento lo vio como uno más del club de Berlín, con los que acaba de distanciarse, y no intimaron. Después tuvo oportunidad de leer los dos trabajos de Engels para los *Anales franco-alemanes*, del primero de los cuales opinó que era un «ensayo genial», y que influyó mucho en su concepción sobre el papel de la economía en la sociedad. Engels pasó por París a fines de agosto de 1844 y en los días que estuvo allí se pusieron de acuerdo en toda la línea y decidieron colaborar intelectualmente.

32 Frente a la crítica de los conceptos a que se dedica Bauer, Marx expone la contraposición entre proletariado y burguesía como una antítesis entre las «modalidades del mundo de la propiedad privada». La idea de enajenación se ha resentido por una precisión terrible: los poseedores se sienten bien en su condición enajenada<sup>51</sup>. Pero la contradicción tiene que ser resuelta por el proletariado, que es su aspecto destructivo, ya que la propiedad privada *engendra al proletariado en su propio movimiento económico*, esto es, firma su propia sentencia de muerte en su acción vital. Y el resultado de la victoria proletaria será la desaparición de ambos términos de la contradicción.

En realidad, la terminología dialéctica cede lugar inmediatamente a una exposición más precisa y terrenal. «Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico universal, no es... porque consideren a los proletarios como dioses». Aparece una idea doble de suma importancia: en los proletarios se acumula descarnadamente la miseria y la opresión de las condiciones actuales, son los desposeídos por excelencia; pero eso mismo genera inevitablemente su revolución, afincada en dos pilares: la *conciencia teórica* de su situación y la *necesidad práctica* que no admite paliativos: «por todas esas razones puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación»<sup>52</sup>. Por tanto, la revolución proletaria es la única posible y a la vez necesaria vía para abolir las condiciones de vida de la sociedad actual.

Falta una precisión más: «No se trata de lo que éste o aquél proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser suyo*»<sup>53</sup>. La afirmación envuelve un postulado teórico notable: hay una esfera colectiva para el grupo social del proletariado *como tal*, la *representación de clase*, que debe ser comprendida en sus relaciones con la esencia del proletariado, su destino histórico. Un término de esta relación está indicando un sector del

<sup>51</sup> «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *aparición* de una existencia humana...» Ib., p. 65.

<sup>52</sup> Ib., p. 67.

<sup>53</sup> Ib., p. 67.

estudio de la realidad social, el otro es todavía una presunción basada en la filosofía. Si hemos tomado el problema aquí, y no en *La ideología alemana*, en que es tratado con mucho más rigor teórico, es porque en esta forma inacabada muestra mejor una fuente de contradicción sostenida a lo largo de toda la historia del pensamiento y la práctica del marxismo como ideología política: el proletariado, liberador de la humanidad, cumplirá su misión no por lo que crean los proletarios que deben hacer, sino por lo que el proletariado como clase está obligado a hacer, de acuerdo a su ser, a lo que le es posible e imprescindible pretender.

Pero se trata a la vez de lo que está obligado a hacer el proletariado con arreglo a su ser: la revolución. Solamente un *acto de voluntad* lo llevará a realizar ese ser suyo. Esta formulación primitiva de la cuestión abre ya lugar para uno de los puntos centrales de debate de la teoría y la práctica políticas marxistas: el problema de la revolución a partir de la explicación de las condiciones sociales necesarias para que se produzca, y el papel de la acción revolucionaria en una explicación de ese tipo. Los calificativos resultantes llenan la historia del socialismo: fatalista, voluntarista, determinista, subjetivista, objetivista, blanquista, etc.; en innumerables polémicas se ha invocado la palabra de Marx para decidir la cuestión o constatar hacia que lado se inclinó. Trataremos esta cuestión en otro lugar, pero quisiéramos señalar que en el momento de su surgimiento, además de la desigualdad teórica entre las ideas de representación de clase y destino de clase, el argumento de Marx está al servicio de una fundamentación comunista basada, en última instancia, en el humanismo real; si se quiere establecer un juicio acerca de la posición (¿las posiciones?) de Marx ante este problema es necesario atender a las formulaciones posteriores, basadas en su teoría social.

La interpretación de la revolución burguesa en Francia nos permite apreciar la seguridad con que Marx refiere ahora el fundamento del Estado a la vida burguesa, en una negación de la teoría hegeliana que ciertamente no añade conocimiento a lo alcanzado en *La cuestión judía*, en cuanto a su futura teoría del Estado, ya que reduce la instancia política de la dominación de clase burguesa a simple apariencia de una realidad que le es ajena, los intereses económicos<sup>54</sup>. Pero ya están desterrados los fantasmas de la concepción idealista de la historia en las páginas que exponen el triunfo del interés burgués precisamente como resultado final del auge y la caída del ideal jacobino o el guerrerismo napoleónico, ilusiones de la época a través de las cuales se ha establecido la dominación de la sociedad francesa por

<sup>54</sup> «Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa». *Ib.*, pp. 197-98.

el capitalismo; ya sólo se cita al idealismo histórico para condenar su fundamento especulativo<sup>55</sup> o para establecer, por oposición a él, que el estudio del «comportamiento teórico y práctico del hombre ante la naturaleza, la ciencia natural y la industria»<sup>56</sup> es premisa del conocimiento del movimiento histórico. Engels reivindica la primacía de la actividad humana sobre toda teleología histórica: «La *Historia* no hace *nada*, “no posee *ninguna* inmensa riqueza”, “no libra *ninguna* clase de luchas”. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien *el hombre*, el hombre real, viviente... la *Historia no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos»<sup>57</sup>. Aunque al reconocer ambos todavía al hombre «real» y natural de Feuerbach son inconsecuentes con su propio esbozo de exposición de las condiciones de vida social de la clase burguesa y, sobre todo, de la clase proletaria.

Las consideraciones anteriores acerca de la misión histórica del proletariado, el Estado y la concepción de la historia, nos dan la medida del alcance y el límite de la crítica a la especulación filosófica en esta obra.

El célebre pasaje dedicado al «misterio de la construcción especulativa» es una crítica muy bella y aguda a los monstruos que el sueño de la razón produce («la fruta», «totalidad» de sus modalidades manzanísticas, perísticas, etc.), y como tal ha mantenido su vigencia dentro de la literatura marxista. Deja en pie, sin embargo, un problema gnoseológico fundamental, al mantenerse dentro de la simple relación de lo sensible y lo racional feuerbachiana<sup>58</sup>, que no considera el nivel de las prácticas sociales ni, por tanto, a los sujetos históricos de los actos de conocimiento.

Por otra parte, Marx compara el materialismo francés del siglo XVIII con Feuerbach, ya que considera que ambos han progresado de la crítica a la teología a un ataque «contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica*»<sup>59</sup>; asume las posiciones de aquellos, especialmente de Helvecio, respecto al papel determinante de las circunstancias y la educación en la formación de los hombres, y, por consecuencia, la necesidad de que las circunstancias *sean cambiadas*. Por último, proclama a «la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comu-*

<sup>55</sup> «El hombre existe para que exista la Historia, y la Historia para que exista la *demostración de la verdad*». *Ib.*, p. 132.

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 242.

<sup>57</sup> *Ib.*, pp. 153-54.

<sup>58</sup> «Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta «la fruta»...» *Ib.*, p. 99.

<sup>59</sup> «Esta sucumbirá ahora para siempre a la acción del *materialismo*, ahora llevado a su término por la labor misma de la especulación y coincidente con el *humanismo*». *Ib.*, p. 204.

nismo»<sup>60</sup>. En su propia definición está implícita la debilidad de esta posición: en pocos meses Marx renunciará al humanismo real y a la teoría materialista que no concibe a la actividad humana como cambio de los sujetos mismos en el acto de la transformación de sus circunstancias.

**10** ¿Por qué *La ideología alemana* puede ser considerada como la primera exposición coherente de la teoría marxista? Sólo si admitimos que no hay un interruptor en la formación de las teorías, que al oprimirlo nos pasa de la oscuridad a la luz, será válida la afirmación: *La ideología alemana* es la obra fundamental del origen del marxismo porque señala el lugar al que es posible referir el cuerpo teórico del marxismo de Marx en un estudio genético del mismo y, a la vez, la forma más primitiva, por fuerza *desarrollada y modificada* después, de esa teoría. La principal lucha teórica de Marx ha sido librada contra el enorme peso de la cultura alemana (libreme Dios de considerarla un peso muerto), ya que su componente especulativo lo sujetaba a un límite máximo: la antropología revolucionaria del humanismo real. Por ello la obra vibra de frases de hombre libre que ve ahora claramente, desde la salida, la oscuridad del laberinto por el cual caminó.

Se ha sospechado más de una vez de esa luz excesiva de ciencia que parece disipar como brumas la penosa realidad de las ideologías<sup>61</sup>. Pero no sería conveniente olvidar que la teoría social naciente no es hija del acaso, que las estructuras individuales de pensamiento se forjan, aún en un genio, tanto de sus descubrimientos como de la cultura que adquirió, por muy remodelada que haya sido. Por consiguiente, la perspectiva teórica dominará siempre en los estudios sociales de Marx, los principios del análisis fiarán mucho a una coherencia filosófica implícita, y los textos mismos, aún los de exposición doctrinaria de la revolución, tendrán el aire —o las palabras, no siempre realmente adecuadas a su teoría— de fundamentación teórica, de quien exclamó a los 48 años, al confesar que aborrecía la lectura de Comte, el positivista especulativo: «¡Y esta carroña positivista apareció en 1832!»

«No sólo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño»<sup>62</sup>. La ideología filosófica alemana tiene puntos de partida

<sup>60</sup> Ib., p. 214.

<sup>61</sup> El prólogo de *La ideología alemana* comienza: 'Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismo, acerca de lo que son o debieran ser (p. 11). Citamos por la edición cubana. Ed. Revolucionaria, 1.ª Habana, 1966; la cual contiene en su apéndice las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, en su versión original.

Las *Tesis* fueron escritas por marzo de 1845, y son notas de un cuaderno, no destinadas a la publicación. *La ideología alemana* fue compuesta por Marx y Engels entre septiembre de 1845 y mayo de 1846. Sólo en 1932 fue editada.

<sup>62</sup> Ob. cit., pp 16-17.

36 teóricos que no pueden llevarla a ninguna parte; su crítica de la religión y del estado de cosas existente se hace estéril porque ni siquiera sale del ámbito filosófico hegeliano: los neohegelianos se hallan tan sujetos al imperio de los conceptos como los viejos, tanto que a ningún filósofo «crítico» se le ha ocurrido preguntarse por el entronque de la filosofía alemana con la realidad alemana, por relacionar su crítica con el mundo material que la rodea.

Esta posición teórica necesita ser completada con una crítica de Feuerbach y de «todo el materialismo anterior», lo cual implica un ajuste de cuentas con su «conciencia filosófica anterior», al menos en la medida en que estas filosofías habían sido asimiladas por el humanismo real hasta *La sagrada familia*. Esta labor se realiza en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, y es una con la exposición de sus nuevos descubrimientos; destacaremos sucintamente sus principales aspectos.

1 ● *La renuncia a toda antropología filosófica*. En las *Tesis* se hace mediante la disolución de la *esencia humana*, abstracta e inmanente a cada individuo, en un conjunto de relaciones sociales: a) históricamente determinable; y b) que hay que comprender en su práctica social<sup>63</sup>. En *La ideología alemana* no hay siquiera lugar para la pérdida y el reencuentro de una esencia; sencillamente, la idea de esencia ha sido excluida: «Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son». En su lugar se abre un camino nuevo para la actividad teórica: «Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales... Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción»<sup>64</sup>.

2 ● *La comprensión de la producción de la conciencia, y dentro de ella de la filosofía, como formas de conciencia social en una sociedad determinada*. La base de esta idea está expresada en la cita que acabamos de leer; el concepto de *modo de producción* expresa esta nueva problemática radicalmente diferente a la de la filosofía del hombre, y en su imprecisión admite la idea de *modo de vida históricamente determinable*<sup>65</sup>, y se articula

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 635. También: «Feurbach dice 'el hombre' en vez de 'los hombres históricos reales' (p. 44). Cf. L. Althusser, *ob. cit.*, pp. 219-223, sobre la crítica del humanismo por Marx.

<sup>64</sup> *Ib.*, pp. 18-19.

<sup>65</sup> «Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida de los mismos*». (p. 19).

«La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real»<sup>66</sup>. Si la conciencia ha podido crearse árbitro e intérprete del mundo, en una relación externa entre dos elementos, es porque en un momento histórico determinado se separaron el trabajo físico y el trabajo intelectual; es en este grado de la división del trabajo, coincidente con la distribución desigual, es decir, la propiedad, y con la oposición del interés privado y el interés común, situaciones todas que se dan como relaciones de mutua dependencia entre los individuos y no como ideas, es a partir de esta situación que «puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente...»<sup>67</sup>. La filosofía es, por tanto, una ideología, una forma de conciencia social históricamente comprensible si partimos de su *condicionamiento* social<sup>68</sup>.

3 ● *Surgimiento de una teoría de las ideologías*. En su concepción de la sociedad capitalista y de la historia Marx postula las ideologías como un «reconocimiento y a la vez, desconocimiento, de lo existente»; producción de ideas, representaciones, etc., por hombres determinados, condicionados por un determinado modo de producción. «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época», comienza un pasaje famoso (ps. 48-50) que contiene un trazado muy interesante, aunque por su simplificación un tanto esquemática es sólo válido como indicador para el estudio de la estructura y las funciones de las ideologías en la sociedad capitalista. Por otra parte, en esta obra el concepto de ideología es usado también en contraposición a la concepción marxista, lo que expone al lector a confundir la explicación del carácter de *realidad* ideal específica de una sociedad determinada, que tienen las ideologías con el de una apariencia o mixtificación que debe ser develada; sin embargo, nada más lejano que esto último del centro de la concepción que se expone aquí.

Se ensaya un objeto para la filosofía en esta nueva posición teórica. El lugar que ocupaba como especulación acerca de la vida real debe ser ocupada por el saber real, por la ciencia. «En lugar de ella, puede apare-

<sup>66</sup> *Ib.*, p. 25.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>68</sup> Prefiero el uso del término 'condicionamiento', tan impreciso como el de 'condiciones', para señalar la aparente perogrullada de que toda filosofía es una filosofía «de su tiempo». En realidad, se trata tanto de investigar *cómo* sucede ese condicionamiento en cada caso concreto, como de estudiar la continuidad y las rupturas características de la historia concreta de la filosofía y toda forma de conciencia social; *realidades* no reductibles a apariencias de una esencia que le es ajena, ni cognoscibles por simple sociologización de sus manifestaciones. «Partimos» no significa ciertamente «llegamos», y en el caso del estudio marxista de las ideologías esto es demasiado cierto.

38 cer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, ... Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos»<sup>69</sup>. Las dificultades teóricas que ofrezca la exposición real no tienen solución alguna a priori, «pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época»<sup>70</sup>. No debe deducirse de estas prevenciones un abandono de todo intento de encontrar regularidades que permitan comprender situaciones actuales o históricas: a ello se dedica incluso buena parte del capítulo I, que es el más rico y al cual contraemos estos comentarios.

El problema del estatuto teórico de las «abstracciones» a que se refería Marx, como instrumentos de comprensión de la historia, ha sido uno de los más ruidosos en la historia del marxismo, y se llegaron a instituir esquemas rigurosos de modos sucesivos y obligados de producción en las cuales debía caber la historia real de todos los países; este intento fue especialmente doloroso en los países colonizados por el capitalismo, por estar generalmente más lejos del esquema «europeo» impuesto como dogma, y por dedicar a ellos y a sus consecuencias políticas los esfuerzos de marxistas locales que se amoldaban a esa forma de colonización mental «de izquierda».

4 ● *Crítica de la concepción del mundo del «materialismo anterior».* No me parece posible separar la opinión que tiene Marx sobre la insuficiencia gnoseológica fundamental del «materialismo anterior», de la posición misma que se anuncia en las *Tesis* y *La ideología alemana* como una nueva concepción del mundo. En las *Tesis* se reitera la esterilidad de la filosofía que capta lo que se objetiva en el mundo real, lo sensible y la sensibilidad, «bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo». Esta crítica está indisolublemente ligada a la proposición acerca del mundo como un producto histórico, resultado de la actividad productiva y «el estado social»<sup>71</sup> desde el cual se intente comprenderlo: «El mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman»<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Ib., pp. 26-27.

<sup>70</sup> Ib., p. 27.

<sup>71</sup> «No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones...» Ib., p. 45.

<sup>72</sup> Ib., p. 47; «...la famosísima "unidad del hombre con la naturaleza" ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época...» «Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior... pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza» (p. 46).



La vulgarización extrema del marxismo consistente en reducirlo a restaurador de una convicción acerca de la existencia del mundo (objeto fijo que siempre existió), que el «idealismo» había escamoteado, es inútil y tergiversa a Marx. Es inútil porque en las condiciones del capitalismo las masas están sumidas en una incultura felizmente ajena a toda duda acerca de si las cosas existen y en la polémica ideológica no ganan mucho actualmente los revolucionarios con la constatación, debida a científicos de creencias muy variadas, de las circunstancias del origen del hombre, la tierra o los planetas. Tergiversa a Marx porque para él el «materialismo moderno» (tesis X) está transido de la idea de *práctica*, y sólo puede ser entendido como *práctica revolucionaria*, esto es, transformación de la naturaleza con que el hombre se relaciona, mediante el trabajo, y transformación de las relaciones entre los hombres mediante la revolución<sup>73</sup>. La contrapartida obligada de la pervivencia de la concepción del mundo como contemplación es la interpretación simplista de la tesis XI como contraposición entre los «teóricos» y los «prácticos», o entre los teóricos «puros»<sup>74</sup> y los teóricos al servicio de la revolución. Marx, en las propias tesis (VI, VIII), advierte que es tan necesario comprender las relaciones existentes en su propia contradicción como revolucionarlas prácticamente.<sup>75</sup>

El concepto de *práctica revolucionaria* es imprescindible en esta formulación temprana de la teoría de Marx, como articulación de un principio central que se mantendrá siempre en su concepción: la unidad de la producción de la vida social es un modo de producción determinado y de la capacidad para transformarlo, contenida en la propia actividad humana. Por la primera afirmación se trasciende definitivamente a la pregunta acerca de la relación entre la sociedad civil y el Estado: ambos brotan del proceso de vida de individuos determinados; y se abre el camino de la investigación de la sociedad capitalista como formación económico-social. El segundo aspecto implica la negación de la teoría materialista de la transformación del hombre por el cambio de sus circunstancias, y el abandono de

<sup>73</sup> Cf. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, pp. 141-49 («La llamada "realidad del mundo externo"»), crítica muy aguda de aquella vulgarización.

<sup>74</sup> Michael Levy (*La théorie de la révolution communiste chez le jeune Marx, 1842-48*) critica la procedencia del término: «...la interpretación que se dice "pura" tiene consecuencias prácticas: ella contribuye, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, a la conservación del "status quo", al justificarlo, al atribuirle un carácter "natural", simplemente, al rehusar cuestionarlo».

<sup>75</sup> Esta unidad se encuentra claramente en los dirigentes revolucionarios del siglo XX. Por ejemplo, en Lenin: «Yo no excluyo de ningún modo que la revolución pueda ser iniciada también por un partido muy pequeño y llevada hasta la victoria. Pero es preciso conocer los métodos para ganarse a las masas» (1º de julio de 1921); o en Fidel Castro: «Las ideas pueden acelerar un proceso, como pueden retrasar considerablemente un proceso... precisamente la acción es uno de los más eficaces instrumentos de hacer triunfar las ideas en las masas» (agosto 10 de 1967).

40 toda concepción idealista de esclarecimiento de las masas por espíritus selectos: *en la actividad de los hombres por cambiar su mundo se producirá el cambio de sí mismos*. Esta idea estará en el centro de su teoría de la revolución y de las transformaciones hacia el comunismo.

5 ● *La producción de una teoría de la formación social capitalista y de su cambio social hacia el comunismo como consecuencia de una revolución proletaria mundial*. El elemento teórico en que ella se produce es ajeno a toda antropología, ya que parte del estudio de las relaciones sociales fundamentales entre las clases en la sociedad capitalista, y a toda concepción idealista de la historia, ya que no trata de encontrar una inteligibilidad de la historia a partir de una construcción general, sino de comprender el conjunto de relaciones sociales y la interdependencia de sus aspectos a partir del estudio de los mismos. Si bien su formulación en *La ideología alemana* es superada en ciertos aspectos por el propio Marx, su base teórica es evidentemente diferente a las que hemos examinado desde la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho*; puede decirse que es la culminación de una hipótesis que ha tenido que desgarrar su propio elemento teórico para convertirse en teoría.

Una constante posición revolucionaria anticapitalista ha sido un presupuesto ideológico para este descubrimiento, desde *La cuestión judía* y la *Introducción*, y ella orienta ahora la exposición de la nueva teoría en *La ideología alemana*: el desarrollo de las fuerzas productivas sociales en las condiciones de dominación de la clase capitalista hace surgir la clase proletaria, la más oprimida, marginada y numerosa de la sociedad; en ella nace la conciencia comunista (que puede llegar a formarse también en otros al contemplar la situación del proletariado, aclara el joven intelectual); en el Estado se plasma una comunidad ilusoria, en realidad basada en los vínculos existentes, especialmente la dominación de una clase; por ello el proletariado tiene que comenzar *conquistando el poder político* y haciendo creer a todos que su interés es el interés general, aunque realmente se proponga abolir todo el modo de vida anterior, la dominación de las clases, las clases mismas y la división del trabajo que perpetúa la dominación. Las premisas de esta revolución consisten, por una parte, en el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas a escala mundial, que genera un intercambio universal que instituye a los desposeídos como individuos histórico-universales, y no locales; y, por otra parte, en la formación de una masa revolucionaria que se levante contra la actividad de conjunto sobre la cual descansa el sistema, contra la «producción de la vida» vigente.

El comunismo no es un estado ideal al que deberá sujetarse la realidad, sino el resultado de la acción proletaria en un plano histórico-mundial; sólo como fenómeno mundial podrá llegar a existir: la suerte de un comu-

nismo local sería terminar reabsorbido por las potencias del intercambio. Tanto para hacer masiva la conciencia comunista como para llevar adelante el comunismo, es imprescindible un movimiento práctico, la revolución. «Por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases»<sup>76</sup>.

**II** Hemos seguido a Marx a través de esta primera etapa de su vida y de su obra a la que la mayoría de la literatura actual quiere contraer su juventud. Dado el tipo de trabajo que emprendemos, las razones principales de esta reconstrucción del camino de Marx hacia el marxismo han sido encontrar las preconcepciones e hipótesis que le guiaron y la enorme labor teórica que tuvo que desplegar para *romper* el campo de la cultura anterior y crear un campo nuevo, quizás *el* campo, para las teorías sociales y para la política comunista; y fijar, además, la formulación originaria de su teoría.

Como hemos visto, la nueva teoría no esperaba en el fondo de una gaveta —como suele creerse que esperaba la radioactividad a Becquerel—, pero es indudable que había un campo propicio para su aparición en el desarrollo de la cultura material burguesa, en la caída de la teología y la metafísica especulativa, y en el nacimiento de la investigación social en el terreno de la Historia, de la política y, sobre todo, de la Economía Política. Los tiempos del joven Marx son también los tiempos de Feuerbach, de Mommsen, de la obra de Stuart Mill, son incluso los tiempos del joven Kierkegaard, del joven Darwin, del joven Spencer. La propia filosofía alemana era una respuesta que se daba a sí misma una época a la que la Gran Revolución y Napoleón habían hecho ostensible la historicidad. Pero es, ante todo, el tiempo en que florece *la cuestión social*, término que refleja en su impropiedad la torpeza de movimientos de la incipiente fuerza política del proletariado europeo, y la turbación del buen burgués que cree firmemente en el progreso y ve de pronto ante sí un futuro que intuye más peligroso que los jacobinos o el proteccionismo.

Desde los 25 años Marx se convierte en ideólogo del proletariado y, aunque con algunas reservas, apoya a las organizaciones revolucionarias de franceses y emigrados alemanes; y augura la gran insurrección proletaria donde los ojos del hombre común ven solamente un motín de tejedores en Silesia. Es contemporáneo de Cabet, Weitling, Proudhon, Blanqui, Bakunin, los babu-

<sup>76</sup> *Ib.*, p. 78. Para lo expuesto en este punto 5 confrontar todo el capítulo I, pero especialmente pp. 34-44 y 77-78.

42 vistas, Dezamy, Hess, y ha alabado sucesivamente a casi todos ellos; sin embargo, pronto el comunismo marxista los criticará a todos. Si la cultura burguesa ha sido a la vez su punto de partida y la frontera que ha tenido que cruzar, el papel de la naciente cultura política proletaria en su formación debe ser cuestionado también, porque después de asumirla para el año crucial de París, la ha ido depurando de su teoría, quedando al final casi solamente la confianza en el movimiento revolucionario del proletariado.

A partir de esta pertenencia ideológica —y de su genialidad personal, naturalmente— se despliegan sus intuiciones teóricas, como unos años antes la consecuencia entre sus ideales y su pensamiento le habían llevado desde el grado de especulación más absurdo posible, la filosofía universitaria, hasta el periodismo radical y el exilio. «¿Por qué la sociedad es tan injusta?», se había preguntado con Rousseau, Fourier, Proudhon; «¿qué fundamento le falta a la Economía Política para lograr explicar la sociedad actual?», se pregunta en 1844. Y aunque la respuesta es filosófica —el trabajo enajenado—, *la función de la filosofía crítica* le hace preguntarse: ¿cuáles son las raíces, por qué existe, cómo puede ser destruida la enajenación en su realidad terrenal? Al precio de abandonar la antropología filosófica descubre la ciencia social, pero las nuevas preguntas dan la clave del marxismo: ¿qué es el capitalismo, cuál es su lugar histórico, cómo puede ser destruido por la revolución proletaria?

¿Cómo ha podido este joven de educación burguesa universitaria, pero preocupado por los asuntos sociales, fundamentar teóricamente una ideología de la revolución comunista? ¿Por qué esta teoría ha logrado convertirse en la promesa de una nueva cultura? Los diez últimos años han traído a los marxistas al origen del marxismo, y nunca se comprenderá nada acerca de este movimiento si se advierte en él solamente una preocupación histórico-filosófica.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Una interpretación de la obra de Marx como doctrina ética fue lanzada por los socialdemócratas S. Landshut e I. P. Mayer en los años treinta, en la edición que hicieron de sus obras juveniles: «Con un ligero cambio, la primera frase del Manifiesto Comunista podría redactarse así: toda la historia pasada es la historia de la enajenación propia del hombre...» (Cf. Althusser, ob cit., pp. 43-46). Esta tesis recibió un nuevo impulso después de la Segunda guerra mundial, con obras como *Marxismo y humanismo* (1953), del católico Pierre Bigo, que analiza la obra económica de Marx y plantea problemas como el de la pervivencia de la alienación en toda economía mercantil, desde el punto de vista subjetivista. La interpretación eticista de Marx ha tenido el valor ideológico de contraponer el «humanista» al rígido economista, el joven al maduro, los *Manuscritos* a *El capital*; ha tenido también una expresión política de crítica a la experiencia socialista soviética. Por su parte, cierta literatura de la guerra fría divulgó la imagen de un Marx filósofo, que amó a los hombres y reclamó los derechos de la persona, y lo alineó frente al «totalitarismo comunista».

Estas corrientes de pensamiento concedieron gran importancia a los textos anteriores a *La ideología alemana*; pero, ciertamente, los filósofos soviéticos y comunistas relegaron a esas obras y prácticamente no se ocuparon de ellas. En el marco del XX Con-

Después de una corta resistencia de los ultramontanos el tema fue aceptado como uno de los más importantes para el marxismo, y alrededor del mismo se desarrolló un debate muy fructífero que ayudó a impulsar la «vuelta a Marx», tan extendida en esta década. Quizá el más influyente de los aportes a este debate ha sido el de Althusser, por sus apreciables méritos teóricos y por el interés polémico que suscitó. No quisiera terminar sin hacer una precisión crítica a esta opinión.

Althusser ha reivindicado con gran vigor el hecho de que sólo un *cambio de problemática*<sup>78</sup> teórica podía remontar a Marx del horizonte de la filosofía especulativa del humanismo a la creación de una ciencia (el Materialismo Histórico) y a la comprensión de la filosofía como ideología (no intentamos ocuparnos aquí de los problemas emergentes de su idea de una *nueva filosofía*, el Materialismo Dialéctico, que es concebida por el marxismo en el acto mismo de constitución de la ciencia de la Historia por Marx, ni de los avatares de su nacimiento); únicamente el cambio de elemento, la producción de preguntas radicalmente nuevas, pudo producir el terreno de los nuevos conceptos, de la nueva teoría. Si permaneciésemos aquí, estaríamos en el reino ilusorio del conocimiento «puro»: Marx habría encontrado la luz a través de las tinieblas. Althusser aclaraba en 1960<sup>79</sup> que no basta el estudio del duro trabajo teórico del joven Marx, ni el de la estructura de su personalidad psicológica; es necesario comprender que él ha logrado *conocer* la ideología en que estuvo sumido, mediante una «vuelta atrás»: 1) a las fuentes de la ideología alemana del hegelianismo (la Revolución francesa, la Economía Política clásica) y a la realidad de luchas de clases que el democratismo burgués y la Economía, como ideologías que son, aluden-

<sup>78</sup> «...La *problemática* de un pensamiento no se limita a la esfera de los objetos tratados por su autor, porque aquélla no es la abstracción del pensamiento como totalidad, sino la estructura concreta y determinada de un pensamiento, y de todos los pensamientos posibles de ese pensamiento» (Althusser, *Por Marx*, p. 60).

<sup>79</sup> Ob. cit., pp. 62-76.

---

greso del PCUS y de los sucesos de Hungría de 1956 se abrió la preocupación entre los filósofos marxistas acerca de un hecho incontestable: en el cuadro general de detención del pensamiento marxista un sector de investigación, el de los problemas inherentes a la actuación individual, se hallaba especialmente olvidado; Sartre analizó esta laguna histórica, entre otros lugares, en un texto que fija el lugar de su posición existencialista respecto al marxismo (*Cuestiones de método*. En el prólogo de Aurelio Alonso a la edición cubana puede leerse un balance crítico del alcance del examen sartreano del marxismo, así como de la posición filosófica del propio Sartre).

La reacción marxista tuvo matices que van desde la aceptación abierta en el polaco Adam Schaff («Y nosotros estuvimos ausentes en un sector importante de la lucha ideológica en un momento sumamente crítico». *La filosofía del hombre*, 1961), hasta los rechazos airados de aquellos que no querían ver amenazados ni uno solo de los artículos de fe del dogmatismo.

De esta manera retornaron los marxistas europeos al tema del origen del marxismo: presionados por una necesidad política y con la amarga sensación de que el joven Marx era una posición a rescatar.

44 ocultan; y 2) al encuentro con el proletariado organizado, en Francia, que lo pone en contacto con una realidad no prevista en la ideología filosófica alemana.

Dos años después esta declaración de conocimiento es completada por una nueva precisión: no hay que «caer en la *tentación política* de confundir las tomas de posición *teóricas* de Marx con sus tomas de posición *política* y de legitimar las primeras por las segundas»,<sup>80</sup> afirmación que comparto totalmente. Pero, finalmente —en *Sobre la dialéctica materialista*— se denuncia a la idea de «vuelta atrás» como una noción ideológica en la cual el propio Althusser habría incurrido. La ocasión es plausible: la crítica a la ideología de la relación inmediata de conocimiento entre «lo concreto» (lo real) y «lo abstracto» (la ciencia), noción que elimina realmente al acto de conocimiento; pero el tema que desarrolla el autor, «la especificidad de la dialéctica de Marx», es depurado de toda consideración que no sea el proceso mismo de la práctica teórica, quedando Marx extrañamente «limpio» de toda pertenencia ideológica.

En realidad sólo era posible tomar como indicadores los dos puntos de la «vuelta atrás». El primero tiene un valor muy relativo si no se precisa como Marx ha podido conocer estas ideologías, y no meramente *vivirlas*, haciéndolas *su* ideología; el segundo es cierto en la medida en que vivir es mucho más que estar enterado, ya que en Colonia y en Kreuznach Marx conocía de la existencia del proletariado organizado. Pero de lo anterior se deduce la necesidad de estudiar las hipótesis del trabajo teórico de Marx frente a la Declaración de Derechos del Hombre o a *La riqueza de las naciones*,<sup>81</sup> escritos conocidos seguramente por otros radicales de aquellos tiempos; y de estudiar el modo como Marx asume el movimiento artesano-proletario existente en París, sin militar en él y criticando muchas de las concepciones de sus ideólogos, pero con una extraordinaria fe en que estos «camaradas» y «hermanos» serían la arcilla de un mundo nuevo. Pero el camino de Althusser es diferente: al despojarse de la ideología humanista, el descubridor de la pertenencia ideológica expresada en la comprensión que cada

<sup>80</sup> *Ib.*, p. 150.

<sup>81</sup> Para lo cual nos ofrece el erudito Augusto Cornu una copiosísima información en su *Carlos Marx-Federico Engels* (Inst. del Libro, La Habana, 1967); por ejemplo, cf. pp. 568-74. Lamentablemente, las reflexiones de Cornu sobre el material que tan laboriosamente ha manejado dan cuenta de la importancia de los puntos de partida en el trabajo teórico.

hombre hace de la vida social es colocado fuera de sus propias reglas, ya para siempre científico como ya para siempre de piedra inmóvil parece la cabeza colocada en el cementerio de Highgate.

No pretendo negar el aporte cierto de la investigación althusseriana del origen del marxismo, pero estimo que las alusiones al estatuto subalterno de las ideologías o a la doble lectura, política o teórica, que es posible hacer de los textos del joven Marx, no disminuyen el carácter científicista en que se resuelve la interpretación que Althusser hace de Marx.

Creo que es necesario estudiar los presupuestos ideológicos *como un elemento interno* del desarrollo teórico de Marx, por su *función teórica* en el origen y en el trabajo teórico ulterior de Marx, en cuanto participan en la selección de objetos e hipótesis de trabajos teóricos, en la actitud de Marx hacia las teorías ajenas, en su acto de «producción» teórica misma; en cuanto son, en suma, un índice para la comprensión del pensamiento de Marx como un elemento de una realidad histórico-social determinada. Esto es imprescindible para asumirlo de otra manera que como una inútil religión de la Razón o de la Ciencia: para asumirlo *como una actividad científica* que pone las bases del conocimiento de las ideologías, del capitalismo, de la revolución y de la lucha por el comunismo, *y como una ideología* teorizada de la revolución comunista. Y como ciencia que *posibilita* la profundización del trabajo ideológico y la planeación de la acción y como ideología que *se asoma* al secreto de su propia alusión-ilusión, el marxismo es capaz de servir como guía teórica y política a los revolucionarios, pero a la vez está necesitado constantemente de revisión por parte de las prácticas (entre ellas la teórica) de los revolucionarios.

El caso del origen del marxismo es obviamente singular en un sentido: el terreno científico y el terreno político de la teoría están por constituirse. Se trata entonces del estudio del proceso que lleva a un cambio de problemática, y de su logro mismo, la formulación primitiva de la teoría; este estudio comprende a una actividad científica social y a sus presupuestos ideológicos. Los «cortes» con las ideologías políticas del radicalismo burgués y del socialismo y el comunismo existentes, con la filosofía de la eticidad y el método hegeliano, con la crítica antropológica neohegeliana y feuerbachiana, con los puntos de partida teóricos de la Economía Política y de la Historia, son las rupturas que han puesto a Marx en un terreno diferente y propio. El último acto es determinante: la formulación primitiva de una teoría del capitalismo y de la revolución comunista que incluye el reconoci-

46 miento de las ideologías filosóficas, históricas, políticas, económicas, jurídicas, como formas de conciencia social de la sociedad burguesa. Esto le permite plantearse investigaciones científicas sobre realidades sociales e incluso, en cierta medida, un conocimiento del movimiento proletario y revolucionario y de su propia ubicación ideológica individual. A nosotros nos permite plantearnos un análisis marxista de Marx y un conocimiento más cierto del marxismo originario.



...nacione  
y de cambio.  
...e una se  
...en el sistema a...ccion

A cada etapa de avance recorrida por la burguesía, corresponde una nueva etapa de progreso político (de esta clase) (i). Clase oprimida bajo la dominación de los señores feudales, la burguesía forma en la comuna, una asociación autónoma y armada para la defensa de sus intereses; en unos sitios (como en Italia y en Alemania) se organiza en repúblicas municipales independientes; en otros (como en Francia), forma el tercer estado tributario de las monarquías; en la época de la manufactura es el contrapeso de la nobleza dentro de la monarquía feudal o absoluta y, en general, el fundamento de las grandes monarquías; hasta que, por último, implantada la gran industria y abietos los cauces del mercado mundial, se conquista su dominación política exclusiva con el moderno Estado representativo. Hoy, el Poder público viene a ser sólo el Consejo de administración que rige los intereses comunes de toda la clase burguesa.

...nlesis cuadrados están  
dres,

...ha  
...do  
...en-  
...las



# Los conceptos del marxismo "determinista"

"La verdad del marxismo no es, pues, la verdad que se presta a las ciencias de la naturaleza... ..es más bien una *no - falsedad*, el máximo de garantía contra el error que los hombres pueden pedir y procurar".

M. Merleau-Ponty

Hace diez años, una tarde, un compañero de mi cuarto año de bachillerato me mostró, mirando con desconfianza alrededor, un libro «marxista». Luego lo leímos en algo parecido a un innecesariamente clandestino círculo de estudios.

De este modo supe de la plusvalía, de la tendencia decreciente de la cuota media de ganancia y de la determinación de la superestructura por la base económica, así como que la coexistencia pacífica y la emulación económica con el capitalismo eran la más avanzada forma de la lucha de clases (también me enteré de que existía la lucha de clases) y que el comunismo se impondría en el mundo inexorablemente *determinado* por las *leyes del desarrollo*, lo que, como era de esperarse, me preocupó por más de una razón. El libro era un Manual de economía política.

Después, ha habido diez años más de revolución, que nos han brindado el privilegio de estar obligados a romper viejos esquemas. No siempre, sin embargo, logramos desembarazarnos, con el mismo éxito, de los esquemas teóricos.

El marxismo es la conciencia de nuestro tiempo. Parece que no es posible desconocer más a Carlos Marx. El estilo de pensamiento que éste

# Jorge Gómez Barranco

inauguró en el siglo pasado es de tal vigor que, incluso por la necesidad que tienen algunos de negarlo, hay que partir de él. Apologistas y detractores de Marx: éstos son los límites del rango en que se mueven las variables intelectuales de nuestro siglo. Marx es el punto de partida, la referencia constante, la cita necesaria.

Alguien puso de moda en Cuba hace poco la frase «hacer hablar a Marx», para calificar el modo en que toda argumentación científicosocial se fundamenta en algo escrito, visto, intuido por Marx o inferido de su obra (como un cierto lenguaje implícito).

Pero hay muchos marxismos. Esta es la razón por la que prefiero comenzar situando mi posición. Posiblemente lo que voy a decir a continuación no tiene que ver con otros marxismos.

Para mí, el marxismo es un pensamiento en cuyo centro se encuentra, como proyecto, la revolución social (la revolución anticapitalista) y la conversión del orden social capitalista en comunismo; que parte, por ello, del estudio de la estructura del sistema capitalista (que constituye, entonces, su *objeto* específico de estudio) y de los mecanismos a través de los cuales los hombres piensan esta estructura; que deviene, así, instrumento para el estudio de la coyuntura histórica en que la revolución debe ser *realidad* y no *proyecto*. Es en esto en lo que reside su actualidad y su *verdad*.

■ «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Ob. Esc. t. III, Editora Política, La Habana, 1963, p. 269.

50 Esto, planteado en la primera de las tesis sobre Feuerbach, tiene, desde mi punto de vista, la importancia de señalar una premisa noseológica cuyo desconocimiento impide comprender las relaciones entre la realidad y la teoría, el modo en que ésta se apropia aquélla.

La existencia de la realidad al margen de su relación con el hombre es algo innecesariamente controvertido. De cualquier modo, los límites del universo de los objetos están establecidos por la posibilidad del conocimiento. Sólo una parcela de la realidad es pensable. El resto, las existencias reales con las que el hombre (sujeto del acto noseológico) no ha establecido una relación cognoscitiva (a través de los mecanismos de la senso-percepción, de la actividad racional o de la imaginación), sólo vale en los marcos de las más especulativas construcciones metafísicas.<sup>2</sup> Luego la *realidad objetiva* (el objeto real) está condicionada por la existencia del *sujeto*, que la convierte en tal en el propio acto noseológico. En ello, precisamente, reside su objetividad.

Hago estas incursiones en la noseología, aún cuando no es el objetivo de este trabajo, porque en ello hay más de un malentendido. Por eso también, y no casualmente, he tomado una referencia de Marx. Y espero que no se me reproche que ésta sea de 1845. En *El capital*, refiriéndose a «las categorías de la economía burguesa», dice Marx: «Son formas mentales aceptadas por la sociedad y *por tanto* objetivas...»<sup>3</sup> [Subrayado por mí. J. G.], por lo que entiendo que esta concepción de la objetividad lo acompañó en su más notable esfuerzo teórico.

Gramsci ha hecho, en este sentido, observaciones que vale la pena tener en cuenta. Incluso su caracterización del marxismo como «filosofía de la praxis» parte de este fundamento noseológico. Véase, por ejemplo, «La llamada realidad del mundo externo» en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*: «El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario.»

Ha calificado lo objetivo como lo *históricamente subjetivo*. Y más adelante: «El concepto de «objetivo» del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aún si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación con el hombre, y como el hombre es devenir histórico,

<sup>2</sup> Aún esto que afirmo es insostenible. El sujeto de esta afirmación es equivalente a lo que los lógicos llaman conceptos vacíos.

<sup>3</sup> C. Marx, *El capital*, t. I, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1962, p. 43.

también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.» 51

De modo que la realidad existe *objetivamente* en tanto existe *subjetivamente*, y sólo en esta relación. El *objeto real* es, pues, inseparable de la *imagen ideal* (sensoperceptiva, ideológica, teórica, imaginada o, incluso, fantástica). Y la existencia de uno y de otro es una *práctica*, un proceso, una actividad.

*Primera conclusión*: superación, por Marx, de la vieja antítesis ser-conciencia (materia-espíritu, objeto-sujeto); superación, por tanto, del viejo «problema fundamental de la filosofía» y renuncia a todo pensamiento especulativo (metafísico).

«[El cerebro pensante] se apropia el mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso y práctico de apropiárselo.»<sup>4</sup>

Esta apropiación racional del mundo se realiza a través de instrumentos *ideales* (conceptos) que constituyen, inferidos unos de otros en una estructura definida, una teoría.

El modo en que esta teoría se relaciona con la realidad ha sido objeto de numerosas discusiones. Sin embargo, en tanto hayamos superado la máxima hegeliana «todo lo real es racional», los límites de la discusión se verán notablemente disminuidos. Con tal punto de partida, la consideración del conocimiento como «reflejo» de la realidad y la del proceso de conocimiento como el proceso de búsqueda de las «esencias» de las cuales los objetos reales no son más que «formas fenoménicas de manifestarse», pasan a mejor vida y la «adecuación» de la imagen a la realidad es una formulación sin sentido.

La imposibilidad, estrictamente natural, de los objetos reales para integrar un sistema racional (teórico), porque *lo real es real y no racional*, es razón suficiente para entender que la teoría no es más que la interpretación de *modelos racionales* en que se trata de reproducir, a otro nivel, la estructura y función del sistema seleccionado de aspectos de la realidad que pretende explicarse.

Y, si nos detenemos en el acto mismo de la selección, no nos queda otro remedio que aceptar que éste está afectado por la posición «ideológica» (léase intereses, hipótesis, limitaciones epocales, etc.) de quien *selecciona*.

<sup>4</sup> C. Marx, «Introducción a la Crítica de la economía política», publicado como apéndice en *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Política, La Habana, 1966, p. 260.

52 (En esto, seguro estarán de acuerdo desde los mas revisionistas hasta los más dogmáticos marxistas, gracias a que es ya un lugar común entender los *condicionamientos sociales* de la actividad humana.)<sup>5</sup>

La incomprensión de la distinta naturaleza *del modelo* y la *realidad* da lugar a numerosas discusiones estériles. Esto es particularmente observable en el campo de las ciencias sociales, aunque no es privativo de ellas.

Si la distancia que existe entre la formulación *teórica* de los números complejos y la existencia *real* de tales magnitudes es insalvable; y si, mucho más empíricamente, es imposible constatar que la menor distancia entre dos puntos *no* es el segmento de recta que los une; en el campo en que el propio objeto *real* es una práctica *social*, y, por ello, conciente y voluntaria, los criterios de verificación del modelo son siempre insuficientes.

Trataré de aclarar la idea anterior. De los criterios de verificación o validación de un modelo teórico cualquiera —y de la propia teoría— puede excluirse la comprobación empírica (práctica), cuya importancia es, actualmente, relativa. Toda ciencia posee un determinado orden de procedimiento lógico en virtud del cual formula hipótesis cuya validez se establece en la lógica de sus inferencias y en su no contradicción con el sistema referencial en el que se inscribe. De ahí que en algunas ramas del conocimiento, como las matemáticas, exista incluso un buen número de teorías *verdaderas* cuyo valor práctico aún se desconoce.

Esto es válido también para las ciencias sociales. Pero si, en otros casos, a la realidad le es indiferente que se la explique con uno u otro sistema referencial, en éste cambia la situación en términos absolutos.

El modelo teórico, en este caso, establece una estructura de las relaciones sociales y de las prácticas en las que los hombres contraen tales relaciones.

Y es, en cierto sentido, verdadero. Pero, siendo la práctica social (la práctica política, por ejemplo) un proceso conciente y voluntario, es una *realidad* cuya automodificación incluye la intervención de *una* comprensión (de alguna imagen ideal) que funciona como explicación y como proyecto. Cada hombre decide y actúa (y todos los hombres deciden y actúan) por imperativos *reales* (que pueden incluso ser *teóricos*, porque en el hombre se da esta síntesis). Y no queda otro remedio que entender que

<sup>5</sup> Luis Althusser ha abordado esto con rigor: «...el conocimiento no se encuentra jamás, como quisiera desesperadamente el empirismo delante de un *objeto puro* que sería entonces el *objeto real* cuyo conocimiento trata de producir... el conocimiento. El conocimiento que trabaja sobre su "objeto", no trabaja entonces sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima, que constituye, en el sentido riguroso del término, su objeto (*de conocimiento*)...» Leer *El Capital*, t. I, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 46.

la *verdad* de aquel modelo (y de su teoría) es bien distinta del éxito en la actividad concreta de los hombres, que es, sin embargo, incuestionablemente, el criterio de validación (de verdad) de la imagen ideal con que éstos se han explicado su realidad, con el propósito de transformarla (pues toda práctica es la práctica de una transformación).

Sobre esto, y ya en el marco de una argumentación mucho menos abstracta, volveré más adelante. Espero, por el momento, que no se llame a esto pragmatismo, pues pretendo demostrar que es marxismo; que es, incluso, el marxismo de Carlos Marx. Y me resulta tan enojoso citar ese viejo lugar común que dice: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo», que prefiero ir dos páginas más atrás y citar: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico».<sup>6</sup>

Indudablemente, todo marxista entiende que el marxismo es una revolución en filosofía. Sin embargo, los criterios por los cuales se establece esta consideración no son siempre los mismos, ni siempre acertados.

El origen de algunas confusiones reside en el hecho de que el fin práctico declarado del marxismo (la revolución social) lo define como *ideología revolucionaria*. Pero he aquí un ejemplo de lo que he señalado más arriba sobre la distancia entre el nivel de la teoría (y sus modelos) y el de la práctica social concreta. No toda práctica revolucionaria revoluciona el campo teórico en que es posible estudiar esa propia práctica como objeto real; ni toda revolución teórica implica un cambio inmediato del objeto real ni de las prácticas en las que los hombres se plantean el cambio de este objeto. Tampoco toda revolución teórica tiene objetivos revolucionarios.

Sin embargo, en tanto se entienda esta revolución teórica como una subversión de la propia estructura del pensamiento, se precisará que ella implique un cambio tanto en el ordenamiento de los conceptos dentro de la teoría como en la naturaleza de los elementos del modelo, lo que implica, a su vez, un cambio de *óptica* del investigador y, por tanto, un cambio del propio sistema de elementos a tener en cuenta como *objeto* dentro de la realidad a que se pretende aproximar el conocimiento.

De tal suerte, serían insuficientes los «nuevos contenidos» de las viejas categorías filosóficas (hegelianas o no hegelianas) e incluso las «inversiones» de sistemas íntegros (hegeliano o no hegelianos), pues de lo que se trata es de la necesidad de establecer una nueva *problemática*.

<sup>6</sup> C. Marx, *Tesis sobre Feurbach*, ed. cit., p. 269.

54 El marxismo, claro, es una revolución en el pensamiento filosófico, pero no por sus *nuevas respuestas* a los viejos problemas filosóficos, sino porque inaugura un *nuevo campo* de actividad intelectual, porque crea *sus* nuevos problemas, a los que, lógicamente, sólo es posible dar nuevas respuestas.<sup>7</sup> Si, además, el marxismo tiene como objeto de estudio la realidad social (capitalista) no porque le interese sólo entenderla, sino transformarla, y su cuerpo teórico parte, como hemos visto, de entender la objetividad (el objeto y el sujeto) como una *práctica*, por lo que constituye una «filosofía» no filosófica («los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar...») una «filosofía» de la acción, hay que ver en ello tanto el carácter revolucionario de sus objetivos como el de su propia estructura conceptual.

*Segunda conclusión:* el marxismo es una revolución en filosofía en tanto es un pensamiento que desplaza la actitud contemplativa y toma como objeto la actividad humana, la transformación revolucionaria del orden social.

La superación marxiana del «problema fundamental de la filosofía» a que he hecho referencia en la primera conclusión, es, por supuesto, una superación específica. Trataré de explicar esta especificidad.

El mundo (el ser) tiene su único sentido como elemento de una relación en la que resulta constantemente transformado, humanamente (socialmente) transformado.

«[Feuerbach] No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombres de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial.»<sup>8</sup>

El mundo que hay que transformar no es un mundo *externo y ajeno* al hombre, sino todo lo contrario: es el *mundo del hombre*, de su actividad.

<sup>7</sup> En «La ideología alemana», Marx y Engels observan: «La crítica alemana no se ha salido hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano. No sólo sus respuestas, sino los problemas mismos, llevan consigo un engaño. Su polémica contra Hegel y la de los unos contra los otros se limita a que cada uno destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los demás.» Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 16-17.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 45.



Y es a nivel de esta comprensión que se opera la revolución marxiana del pensamiento filosófico. La especulación sobre las relaciones naturaleza-hombre (ser-conciencia), que caracteriza todo el pensamiento filosófico anterior, aun en sus más exquisitas construcciones, ha dejado su lugar a una radicalmente nueva óptica a partir de la cual el problema tiene sentido en la formulación *ser social-conciencia social*. Esto es: la identidad del mundo y el nivel de desarrollo de la sociedad («el producto de la industria y el estado social»); la identidad, por tanto, de la *historia natural* y la *historia social*.

Y, ya en el interior de esta nueva problemática, Marx ha logrado establecer una teoría cuyos conceptos constituyen también, tanto por su propia formulación como por el modo en que se integran a la práctica política de los hombres (que pretenden *transformar* el mundo social), los elementos de una revolución teórica.

■ El conjunto de las relaciones humanas al que llamamos sociedad es verdaderamente complejo. En primer lugar, porque estas relaciones son de muy diversos tipos y abarcan parcelas distintas de la actividad humana.<sup>9</sup> En segundo lugar, porque la *práctica social* es, en rigor, un conjunto de prácticas que se distinguen unas de las otras tanto por los resultados (realización del proyecto) que obtiene como por sus objetos específicos y sus modos de operar.

Es exactamente de esa distinción de la que parte la diferencia de carácter de las relaciones sociales, por lo que toda ciencia social deberá comenzar por señalar tanto estas diferencias como el modo en que es posible integrar esos distintos elementos en una totalidad de pensamiento (en un sistema conceptual).

Así, la complejidad *real* de las relaciones sociales es reordenada conceptualmente siguiendo una estructura cuyos niveles no dependen sólo de un grado de *abstracción* de la realidad (con lo que sería el «reflejo del mundo real»), sino también del punto de partida, los intereses, el prejuicio del investigador. El investigador, ya lo sabemos, no es un inocente «espejo» que refleja realidad alguna (y esto es, una vez más, válido incluso fuera de las ciencias sociales), sino un hombre que *se propone* demostrar una verdad (*su* verdad), porque sus intereses están *más allá* de la propia teoría, en el orden de relaciones sociales existentes, que es, bien el mejor de los

<sup>9</sup> No merece la pena volver sobre el lugar común de que los hombres no han podido existir sino como miembros de una determinada agrupación humana y que, por ello, toda actividad humana es una actividad social.

56 mundos posibles —y en tal caso siempre habrá conceptos precisos para mostrar su *racionalidad*—, o es en cierto modo irracional —y, en tal caso, habrá conceptos críticos que tenderán a buscar la posible racionalidad—, o es un estado inaceptable de cosas (aun cuando esto sea sólo una valoración ética) —y en tal caso pueden surgir los conceptos de la revolución.

Esta última es la óptica de Carlos Marx, que le permitió criticar la explotación del hombre por el hombre y preparar la lucha necesaria para su destrucción aún mucho antes de que lograra demostrar científicamente la existencia de tal explotación.<sup>10</sup>

Por eso, a partir del concepto *formación social* se formula una teoría de las relaciones sociales que, si bien no es la única posible, tiene un sentido preciso. En ella, más que la explicación necesaria del modo en que se integran los elementos en una determinada sociedad, encontramos el modo en que esa estructura es el producto de la actividad humana y, por ello, el modo en que los cambios de la estructura son, de una parte, la única posibilidad de mejoramiento de las condiciones humanas de vida, y, de otra, un hecho histórico, que no puede ser sino realizado por la propia actividad humana.

El modelo que constituye el concepto formación social propone, de tal suerte, una relación entre los elementos de la sociedad cuyo objetivo es la subversión de las relaciones sociales reales: «El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social».<sup>11</sup>

En una primera instancia, este modelo implica la distinción entre un nivel específico de la estructura (el nivel de las relaciones económicas) y el resto de los niveles.

La importancia de esta distinción está dada por:

<sup>10</sup> Esto puede permitirnos valorar algunas tendencias científicas dentro del pensamiento marxista que hoy repiten, a otro nivel, las posiciones políticas de los neohegelianos de izquierda y los socialdemócratas del siglo pasado. También es posible explicarse por esta vía cómo la óptica revolucionaria puede incluso estar en principio alejada de la opción marxista. La historia de América Latina, no sólo por la trascendencia revolucionaria de hombres como Bolívar y Martí, sino por su más reciente historia, no debe ser olvidada. Parece claro que, desde este punto de vista, no hay lugar a confusiones a la hora de tomar partido entre una opción revolucionaria (premarxista o no marxista) y la coherencia abrumadora de una «filosofía marxista» no revolucionaria.

<sup>11</sup> C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, prólogo, Ed. Política, La Habana, 1966, p. 12.

- a) el papel decisivo que tiene, dentro del conjunto de las relaciones sociales, el modo en que los hombres *producen* y *reproducen* las condiciones materiales de su vida, que es, a un tiempo, el modo en que producen y reproducen sus relaciones;
- b) el desconocimiento de este papel que históricamente ha existido en la filosofía y en todo el pensamiento social premarxista.

Es ocioso explicar el primero de los argumentos que acabo de exponer. Vale, no obstante, que haga algunos señalamientos que puedan servir para una mejor comprensión de lo que sigue.

«...debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más.»<sup>12</sup>

La evidencia elemental de este párrafo, y de los que siguen en el texto, obliga a hacer estas consideraciones: se trata, sin duda, de que todas las exquisitas construcciones del hombre parten de su propia existencia y, para ello, de la *producción* de las condiciones materiales que la hacen posible; de que esta producción no es dada de una vez y para siempre sino que es un proceso ininterrumpido, porque la vida del hombre es también un proceso ininterrumpido, por lo que aquél es, en rigor, un proceso de *reproducción* de las condiciones materiales de vida; de que esta producción-reproducción se realiza de una *forma*, de un *modo* determinado, en unas relaciones específicas, no sólo hombre-naturaleza, sino también, y a la vez, hombre-hombre; de que el proceso que genera las condiciones materiales de vida es, por tanto, el lugar en que toma cuerpo la más elemental (o al menos la más primitiva) de las relaciones humanas; de que, al final de cada proceso, los hombres aparecen nuevamente como entes físicos y en una posición económica específica (digamos que formando parte de un grupo o clase social determinado).

Y es bueno detenerse en esto, porque no es saludable confundir la complejidad que hemos mencionado simplemente en el párrafo anterior, y que integra la totalidad del concepto de *base real* de la sociedad, a que Marx ha hecho referencia muy de pasada en el prólogo a Contribución a la crítica de la economía política, con la simple verdad de que los hombres, antes que ser filósofos, religiosos o comunistas, tienen que *ser* (y, por tanto, comer, vestirse, etc.), en la que se han basado algunas tendencias dentro

<sup>12</sup> C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 27.

58 del pensamiento marxista, a considerar, por ejemplo, que una nueva sociedad puede construirse con el simple logro de un desarrollo económico notable.

De modo que los principios de organización social, incluidas las ideas con que los grupos humanos se explican o pretenden explicarse sus relaciones, se refieren en una u otra forma a esta «primera premisa» que es el modo de producción (de reproducción) de la vida material, sin que ello implique, por ahora, dependencia causal ni funcional de ningún tipo.

El segundo de los argumentos a que he hecho referencia es de naturaleza histórica. Se trata no sólo de una insuficiencia del pensamiento filosófico anterior al marxismo, sino de algo que podemos inferir de la propia argumentación precedente.

Es el arribo del capitalismo a una etapa específica de desarrollo el que permite la comprensión de los vínculos entre los factores económicos y el resto de los factores a tomar en cuenta en el estudio de la sociedad. La complejidad de las relaciones político-ideológicas de los regímenes precapitalistas (en cualquiera de sus variantes «puras» o «impuras»), e incluso de las del capitalismo en desarrollo, mantiene fuera del posible lente investigador a las relaciones económicas. Sólo un estado de cosas que económicamente es tan racional como para lograr un desarrollo notable de la producción y la productividad (que asegura un proceso ininterrumpido de concentración de los factores productivos y su contrapartida necesaria en el orden de las relaciones de propiedad: la centralización de los capitales, que hace depender cada vez más la posición de los hombres en sus múltiples relaciones jurídico-políticas y los distintos matices de la ideología de la situación económica en que se hallan), y tan irracional que obliga a entender incluso las propias relaciones entre los hombres como relaciones «objetivas» entre los elementos económicos (fetichismo), permite entender tales vínculos, porque, en rigor, y a pesar de toda la mistificación y toda la fetichización, por primera vez en la historia —y tal vez por última— en este desarrollado capitalismo de libre competencia, la agresividad del mercado y los imperativos económicos aparecen en la primera de las instancias del pensamiento (como valorización del capital, para una clase, como necesidad de *vender* la fuerza de trabajo, para otra.)<sup>13</sup>

<sup>13</sup> En otros estadios del desarrollo social podrán haber existido las más cruentas formas de explotación del trabajo, pero la sutileza que significa el absurdo de ser propietario de *su propia fuerza de trabajo* lleva a sus últimas consecuencias las relaciones económicas: las capacidades físicas e intelectuales de un hombre aquí no son una función de su corporeidad (y de su existencia como ser natural), sino el objeto de una propiedad individual privada con la cual enfrentarse a la propiedad de otro en un mercado; de lo que resulta que este hombre al establecer una relación económica poniendo su cuerpo como mercancía, hace inseparables su vida y el mercado de fuerza de trabajo.

Vuelvo a insistir en la especificidad de la superación marxiana de los viejos problemas de la filosofía. La especulación sobre la racionalidad del estado y el papel de la crítica en la transformación de la situación de enajenación humana, en el seno de la cual los conceptos filosóficos de esencia, rencuentro, autoenajenación, hombre, género, integran el sistema crítico, ha conformado el pensamiento filosófico inmediatamente anterior a Carlos Marx. Y no es sólo la filosofía más inmediata, sino indudablemente el más alto pensamiento filosófico de cuantos han existido hasta el siglo pasado.

Pero «la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política». La búsqueda de soluciones a la problemática filosófica de su tiempo ha sacado a Marx de la propia problemática; lo ha llevado al terreno de la economía política.<sup>14</sup> Desde aquí hará la doble crítica teórica: la del carácter especulativo metafísico de todo el sistema filosófico hegeliano (y sus manifestaciones críticas posthegelianas) a través de los conceptos de la economía política; y la del carácter descriptivo de la economía política burguesa a través del prisma crítico del filósofo. Y esta doble crítica teórica es, a un tiempo, la crítica política de la sociedad capitalista en la que tales formas ideológicas se producen como una necesaria falsa conciencia de los hombres (de los grupos) que la integran, que cierra coherentemente el universo de los modos de vivir burgueses.

Es, por tanto, el arribo a una formulación en que los factores económicos se integran al razonamiento discursivo, como elementos indispensables de la estructura, lo que define en esa primera instancia el modelo marxiano de funcionamiento de la sociedad (formación social o, incluso, formación *económico-social*).

Es en este contexto histórico que puede valorarse la insistencia de Marx en la importancia de los factores económicos dentro del conjunto de relaciones sociales, y, sobre todo, para el estudio de la dinámica social. Todo el pensamiento social anterior ha prescindido del estudio de la historia de los modos de producción o, como he querido decir antes, no ha podido integrar este estudio a la explicación de la historia de las instituciones

<sup>14</sup> «Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas así como las formas de estado, no pueden explicarse ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de "sociedad civil"; pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.» C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit. pp. 11-12.

60 y de las ideas.<sup>15</sup> Esto, en cierto sentido, justifica, además, el hecho de que en más de una oportunidad la importancia del elemento económico haya sido, en el plano estrictamente teórico, supervalorada tanto por Marx como por Engels, así como toda la confusión a que ha dado lugar la formulación por éste de la «determinación en última instancia» de los elementos del total de la estructura por los factores económicos.<sup>16</sup>

Sólo de este modo son explicables algunos de los más conocidos pasajes del «determinismo marxista» —muchos de ellos citados constantemente por los deterministas— del Prólogo, así como los no menos conocidos pasajes de las cartas de Engels a Schmidt, Bloch y Mehring de los años 90. Sin embargo, y aun con todas las posibles inconsecuencias, ya en estas últimas aparece una toma de conciencia de Engels de los peligros que traía la concepción «determinista» de la historia: «La concepción materialista de la historia también tiene *ahora* muchos amigos de éstos, para los cuales no es más que un pretexto para no estudiar la historia.» (He subrayado *ahora*, porque esto parece escrito ahora J. G.) «...hay demasiados alemanes jóvenes a quienes la frase materialismo histórico (*todo* puede ser convertido en frase) sólo les sirve para erigir a toda prisa un sistema con su conocimientos históricos, relativamente escasos —pues la historia económica está todavía en mantillas— y pavonearse luego muy ufanos de su hazaña.»<sup>17</sup> «El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar práctica-

<sup>15</sup> «Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico.» «De este modo, se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia los grandes actos políticos y las acciones del estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligado a *compartir*, especialmente, en cada época histórica, *las ilusiones de esta época.*» C. Marx y F. Engel, ob. cit.

<sup>16</sup> Ver L. Althusser, anexo a «Contradicción y superdeterminación» en *Por Marx*, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 106-117. Ver también E. Balibar, «Conceptos fundamentales del materialismo histórico», en *Leer El Capital*, t. II, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1967, pp. 171-180.

<sup>17</sup> F. Engels, Carta a K. Schmidt, 5 de agosto de 1890, ob. Esc. t. III, ed. cit., pp. 361-362.

mente el principio, cambiaba radicalmente la cosa y ya no había posibilidad de error.»<sup>18</sup> 61

III Propongo agrupar los conceptos en los que se ha sustentado la concepción determinista del marxismo siguiendo un criterio funcional: *conceptos-elementos* y *conceptos-relaciones*.

Los primeros incluirán aquéllos que conforman el cuerpo teórico marxista. Tales son: ser social, conciencia social, base económica, superestructura, fuerzas productivas, relaciones de producción, modo de producción, etc.

Los segundos servirán para definir las relaciones entre los elementos estructurales definidos con los conceptos anteriores. Tales son: determinación, condicionamiento, contradicción, correspondencia, etc.

No pretendo dar definiciones de todos estos conceptos, que son, por otra parte, bastante difíciles de definir tanto en el sentido de su contenido como en el de su extensión, sino más bien aproximarme por otras vías a su noción.

*Ser social* es un concepto que, como hemos visto más arriba, se refiere a la comprensión de la vida real como un conjunto de prácticas entre las cuales es importante señalar la práctica económica, en la que los hombres producen (reproducen) los bienes materiales que hacen posible su existencia física, pero que no es más que *una de las* prácticas en que manifiestan su vida material. Desde este punto de vista, el ser social es identificable con la propia existencia de la sociedad.

*Conciencia social* se refiere a la visión (religiosa, artística, ética, filosófica, científica, etc.) que los grupos humanos que integran una determinada sociedad tienen de sus propias relaciones e incluso de la complejidad de las estructuras del «mundo exterior».

Esta visión se da en la propia actividad humana al mismo tiempo como punto de partida y como resultado. Lo primero, porque toda actividad humana es actividad conciente. Lo segundo, porque esta actividad modifica tanto el objeto, en lo que tiene de exterior, como los mecanismos a través de los cuales se produce la apropiación racional (teórica o ideológica de cualquier género) de este objeto.

Por tanto, la problemática que se plantea cuando se establece la dicotomía ser social-conciencia social parte únicamente de la distinción, dentro de la actividad humana (práctica social), de los procesos que operan en la realidad y los que operan en el pensamiento, no considerado éste como conciencia individual, sino como conciencia colectiva.

<sup>18</sup> F. Engels, Carta a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890, Ob. Esc. t. III, ed. cit., p. 365.

62 Debe fijarse en estos términos la discusión. Lo que hemos hecho hasta ahora no es —ni puede ser—, en modo alguno, un estudio de los hombres individualmente considerados, ni aún como miembros de una determinada clase social. La especificidad de la problemática planteada a partir del ser social y la conciencia social no está dada sino a nivel de esa generalidad a la que acabo de hacer referencia.

Y, ya situados en esta problemática, la necesidad de hallar, dentro del ser social, un elemento capaz de explicarse a sí mismo y explicar, al mismo tiempo, el resto de los elementos (no sólo estructuralmente, sino también desde el punto de vista funcional y, en cierto sentido, desde el de su dinámica) convierte las relaciones económicas, por todas las razones que he señalado en la parte segunda de este trabajo, en *punto de partida* de los estudios marxianos de la sociedad capitalista, en elemento base de las estructuras sociales.

Es así que el concepto *base económica* (base material o, simplemente, base), que ha acuñado la literatura marxista, es una indicación metodológica más que ninguna otra cosa. La confusión inadmisible que se establece cuando se pretende situar las relaciones económicas como *base* en el sentido de entender que toda otra relación tiene su punto de partida (su contenido) económico, no sólo olvida los propios estudios marxianos de realidades históricas concretas (*El 18 brumario de Luis Bonaparte*, *La guerra civil en Francia*, por poner dos ejemplos), sino que genera en algunos marxistas la ilusión de haber hallado la llave maestra que abre todas las puertas de la comprensión de la historia, con lo que convierten nuevamente «la concepción materialista de la historia» en «un pretexto para no estudiar la historia».

La base económica, constituida por las relaciones económicas (cuyas relaciones con los elementos económicos que se conocen por fuerzas productivas trataré de analizar más adelante), tiene sentido como tal en una relación con otros elementos de la estructura que, a partir de su consideración como elementos derivados, como una estructura situada por fuera de la *estructura*, son considerados *superestructura*. Aquí, la imprecisión conspira lamentablemente contra la comprensión del orden de las relaciones a que se refiere el concepto, ya que esta imprecisión es tal que el concepto no sólo no puede definir sus elementos constitutivos, ni el modo en que estos se integran en una totalidad estructural, sino tampoco su propia relación de subordinación con respecto a la base, que convierte esa totalidad en una estructura de otra naturaleza.

Todo lo que nos deja saber esta superestructura es que es derivada, determinada y que, al final, reacciona sobre su base e influye de alguna manera



aún menos precisa que su propia determinación (en aquel juego mecánico de las acciones y reacciones de Engels en las cartas famosas).

¿Qué elementos de la superestructura forman parte del ser social? Los procesos de vida real de los hombres incluyen, además de los procesos económicos, la práctica de los partidos políticos, la administración pública y de justicia y todo otro tipo de actividad estatal, las instituciones, organizaciones, etc., por lo que el ser social no es reductible, aún en lo que tiene de estrictamente social, a las relaciones económicas.

Como, por otra parte, el concepto superestructura no parece ser reductible a la esfera que hoy llamamos nivel político (institucional, jurídico, administrativo), sino que incluye, en cierto modo, las ideologías (formas de la conciencia social), ¿nos enfrentamos aquí a un ser social basesuperestructural y a una superestructura cuyos elementos se distribuyen en los dos conjuntos que hemos visto formando parte de la dicotomía fundamental: el ser social y la conciencia social?

He insistido, en las argumentaciones precedentes, en un concepto clave para la comprensión de la teoría marxiana de la sociedad. Tal es el concepto *modo de producción*, al que he llamado modo o forma de producción (de reproducción) de las condiciones materiales de vida (y de las propias relaciones entre los hombres). Y no lo he hecho casualmente. He querido señalar que el concepto modo de producción es *eso* y no el nombre que tipifica los sistemas politicoeconomicoideológicos. Es decir, el concepto modo de producción no se refiere a una clasificación previamente establecida que parece permitir a muchos marxistas encasillar la historia humana en estadios que «superan» la *vieja* división en edades: antigua, media, moderna y contemporánea; con la nueva y muy «marxista»: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y comunismo; y que logra la maravillosa hibridación —¡así es la dialéctica!— de rasgos de modos de producción diferentes en la integración de las realidades económicas que no se refieren a ciertas regiones de Europa.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Al parecer, el propio Marx jamás hizo semejante cosa. Antes más bien fue muy cuidadoso de no establecer el concepto *modo de producción* en un dominio a través del cual fuera necesaria la clasificación de las etapas del desarrollo social (mucho menos el establecimiento de un esquema de evolución de tales modos). Al menos, eso indica la siguiente expresión del Prólogo: «Esbozados a grandes rasgos los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica.» (C. Marx, ob. cit., p. 13), y el largo estudio de las formas de propiedad precapitalistas que se ha publicado en Cuba, bajo el título «Formas de propiedad precapitalistas» en la revista *Teoría y Práctica* No. 29.

Hay un trabajo sobre este problema que debe leerse; es de M. Godelier, se llama «La noción de modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades» y está publicado en PENSAMIENTO CRÍTICO No. 15.

64 El concepto modo de producción<sup>20</sup> se refiere, por tanto, a la forma específica en que los hombres producen (reproducen) las condiciones materiales de su vida, y esto es, en síntesis, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones económicas (de producción)<sup>21</sup>

Los elementos, pues, a que estamos obligados a referirnos son las fuerzas productivas y las relaciones económicas. Comenzaremos por el último, al que no merece la pena dedicar mucho espacio; es claro que se refiere al régimen de propiedad, la forma en que los hombres se distribuyen el producto social, la participación en él que tiene cada uno y los propios mecanismos de la distribución.

El concepto fuerzas productivas se refiere a aquellos elementos materiales que se integran en el proceso de la producción y que parten de la propia consideración del hombre como trabajador: la fuerza de trabajo, la posibilidad física e intelectual de trabajar, de proceder como sujeto del acto productivo. Otro de sus elementos es el objeto de trabajo que, como todo objeto, es tal en una relación con el sujeto en la cual resulta modificado; es el elemento a transformar económicamente en el proceso. El otro elemento, conocido como medio de trabajo, es, en rigor, una prolongación de la fuerza humana de trabajo, que media entre el hombre y su objeto económico.

Y ahora quisiera detenerme a hacer una observación.

Como se podrá apreciar, los conceptos que hemos visto, dispuestos en pares, conforman tres niveles distintos de aproximación a la realidad. Casi todos los defectos de las concepciones marxistas deterministas típicas (exceptuando aquellos que se tienen porque se quieren tener o, lo que es lo mismo, porque sirven para justificar alguna posición teórica o práctica) surgen de la no comprensión de la distancia entre estos distintos niveles.

El primer nivel está dado por la comprensión del problema planteable entre el modo de *ser* de la sociedad y su modo de *pensar*; la distinción entre los procesos sociales *reales* y los procesos *concientes*, entre la *realidad social* y la *imagen social* de esa realidad.

<sup>20</sup> Este concepto tiene también un largo tratamiento en E. Balibar. Ob. cit., pp. 161-171, aunque la óptica es, obviamente, diferente a la nuestra.

<sup>21</sup> Propongo sustituir el concepto *relaciones de producción* por el de *relaciones económicas*, para evitar la posible trampa semántica de que las relaciones de «producción» incluyen las relaciones de *producción*, distribución, intercambio y consumo. Creo que, de esta forma es menos confuso el término, pues se distingue el subconjunto *relaciones de producción* del conjunto *relaciones económicas*.

El segundo aparece con la comprensión de la necesidad de hallar un elemento que pueda explicarse a sí mismo y explicar al resto de los elementos del modo de ser de la sociedad (la búsqueda de una estructura dominante que convierta al resto de los elementos en una superestructura), y con el encuentro de éste en «la producción de la vida material misma», que es «el primer hecho histórico», «una condición fundamental de toda historia».<sup>22</sup>

El tercer, que abandona el terreno de la filosofía, la sociología o cualquier otra forma de pensamiento social para internarse en la aridez de la economía política, surge en la necesidad de explicarse la propia «base real» de la sociedad, las relaciones económicas, que se dan en una relación insalvable con las fuerzas productivas materiales, como modo de producción.

Es posible que, aún con todas las insuficiencias que el caso exige, nos hayamos aproximado a los conceptos que hemos calificado como conceptos-elementos. Ahora quisiera hacer lo mismo con los conceptos-relaciones.

No cabe duda de que el más importante de estos conceptos es el de *determinación*, a partir del cual es posible, incluso, clasificar las corrientes de pensamiento en *deterministas* o *indeterministas*.

Muy a grandes rasgos, es posible aproximarse a la relación a que se refiere el concepto entendiéndola como una relación funcional en que el elemento determinante juega el papel de variable independiente y el determinado, el de variable dependiente o *función de*. En primer lugar, ello implica que la existencia de este último es posible a través de la existencia del otro; y, en segundo lugar, aunque es claro que la dependencia no sería matemáticamente, que es posible predecir en qué sentido y magnitud aproximados pueden los cambios en el elemento determinante afectar al elemento determinado.

Otro de los más manoseados conceptos (entre otras cosas porque viene de la mejor tradición hegeliana) es el de *contradicción*. El mismo se refiere a un tipo de relación en que la existencia de cada uno de los dos elementos de la relación supone la existencia del otro. Ambos elementos son, por tanto, inseparables. Pero, al mismo tiempo, se excluyen mutuamente, en el sentido en que uno es exactamente la negación del otro. (En el marco de los razonamientos típicos de la dialéctica hegeliana —que ha llegado hasta nosotros como «método marxista», gracias al sistema filosófico construido a partir de algunos trabajos de Engels, los ingentes esfuerzos realizados por la socialdemocracia del siglo pasado y los no menos ingentes del manualismo, que fue, en rigor, para nosotros *el marxismo* durante

<sup>22</sup> Los entrecomillados pertenecen a *La ideología alemana*, ed. cit., p. 27.

66 algún tiempo— ésta es la más reiterada y elemental de las relaciones, pues toda cosa es esa identidad de contrarios que es la causa del movimiento y que establece el sentido de las transformaciones.)

Ahora bien, independientemente de la utilización que se haga de estos conceptos, a la que me referiré más adelante, lo cierto es que las relaciones a que se refieren son, de algún modo, definidas.

Otra cosa sucede con los conceptos *condicionamiento* y *correspondencia*.

Que un elemento *condiciona* la existencia o el cambio de otro significa, en el plano estrictamente literal, que aquél es una condición que éste necesita para su existencia o cambio. El sentido de esa necesidad es, sin embargo, absolutamente impreciso. Cuando se habla, por ejemplo, del condicionamiento histórico de las ideologías, no se hace otra cosa que decir que las ideologías son históricas, que se dan en unas *condiciones* históricas específicas, pero esto, por supuesto, no dice nada nuevo de la naturaleza de las ideologías, ni del modo en que esas condiciones hacen surgir de su seno éstas y no otras ideologías, ni del modo en que estas ideologías se refieren a la realidad que las condiciona, en qué sentido pueden apropiársela, valorarla o modificarla.

Algo muy parecido ocurre con el concepto *correspondencia* que, si bien desde el punto de vista conversacional, e incluso para algunas ciencias, describe una relación de cierto tipo de simetría, en el orden de las relaciones sociales es virtualmente indefinible.

Se trata de una relación establecida entre dos elementos de manera tal que un estado específico de uno de ellos implica un estado específico del otro y sólo ése. Pero, una vez más, ¿cuál es la verdadera naturaleza de la relación?; ¿qué vínculos es posible establecer entre los elementos que se corresponden?; ¿quiere decir que cada modificación en uno de los elementos supone una modificación en el otro?; en caso de que esto último fuese contestado afirmativamente, ¿son estas modificaciones del mismo orden o proporcionales?; ¿cuál puede ser la proporcionalidad?; ¿quiere decir que las modificaciones simultáneas ocurren solamente en el caso en que sean «sustanciales»?; ¿es, acaso, simplemente una tendencia observable en largos períodos históricos y, por tanto, no válida en el estudio de una coyuntura precisa?

Trataré de demostrar, en la parte IV de este trabajo, cómo los conceptos-relaciones tienen una utilización relativamente imprecisa incluso en parte de la obra de Marx. Ello vuelve absurdo lo que el determinismo ha hecho del marxismo, aunque es perfectamente explicable.

Ante todo, dar una respuesta *materialista*. . . al «¡problema fundamental de la filosofía!» Esta respuesta (el ser es lo primario, el ser *determina* la conciencia), puesta en función de uno de los campos de posible «aplicación» de la nueva ontología: la sociedad, arroja como resultado una distinta visión de las relaciones entre el ser social y la conciencia social e, incluso, de la propia naturaleza de esos conceptos. El determinismo le llega al marxismo por esta última vía. Es la respuesta al problema fundamental de la filosofía y su «aplicación» a la problemática social la que inscribe al marxismo dentro de los determinismos, y no su propia solución al problema social.

Y es francamente contradictorio el hecho de que el marxismo se defina como determinismo a partir de una problemática cuya superación por el propio marxismo constituye la revolución que éste opera en el pensamiento filosófico. Y esto no es, por cierto, una contradicción dialéctica, sino lógica.

Pienso que soy claro en lo que quiero decir: o el marxismo es una *revolución* en el pensamiento filosófico o es un *determinismo* en el sentido que acabamos de ver. Valga el principio del tercero excluido.

Sin embargo, esto ocurre con el determinismo porque, en rigor, éste no ha desbordado los límites de la filosofía especulativa. Véase, por ejemplo, cómo se pretende entender el problema desde posiciones de ese tipo.

El hombre (singular) es una unidad dialéctica de contrarios; el hombre es la unidad de lo material (natural) y lo social. La sociedad (universal), por tanto, es la unidad de lo material y lo social. Y todo estudio deberá arrancar de hacer el análisis de la «contradicción» entre el aspecto *material* y el aspecto *social*.

Dentro del ser social juega el papel fundamental el modo de producción de la vida *material*. El modo de producción tiene, a su vez, su aspecto *material* (las fuerzas productivas) y su aspecto *social* (las relaciones de producción). La contradicción entre estos dos aspectos de los fenómenos es idéntica a aquella otra entre el *contenido* y la *forma*, porque lo cierto es que lo social no es más que la *forma* de manifestarse el *contenido* material. Luego todo fenómeno social es, en cuanto a su *contenido*, material; en cuanto a su *forma*, social. ¿Y qué es la superestructura sino la forma social en que se expresa el contenido material (las relaciones de producción) que constituye la base económica? Y resulta que las relaciones de producción, que en esta relación son *contenido*, son también la *forma* de un *contenido material*: las fuerzas productivas *materiales*. (¡?!)

Así se proponen algunos estudios de economía política. Y es curioso: Marx encontró la solución de la situación sin salida en que se había colocado la

68 filosofía crítica (especulativa) en esa ciencia, y el pensamiento marxista determinista pretende buscar la solución de los problemas económicos en la filosofía crítica, en la dialéctica del contenido y la forma, de lo singular y lo universal, de la esencia y el fenómeno, de la necesidad y la casualidad, de la contradicción y de las negaciones de la negación. Esto también es una negación de la negación: el retorno al punto de partida en un plano... inferior.

**IV** Dentro del conjunto de la obra de Marx, se le ha artibuido paradójicamente, una importancia decisiva al Prólogo. Para las corrientes deterministas llega, incluso, a ser la expresión sintética de la concepción marxista de la sociedad y la historia.

La paradoja consiste en el hecho de que Marx ha dejado escritas, entre obras publicadas en vida y no publicadas, manuscritos, cuadernos, etc., unos cuantos miles de páginas, dedicadas en su absoluta mayoría al estudio de la problemática social y las circunstancias históricas concretas de su tiempo —la primera edición cubana de *El capital* (ed. nac. de Cuba, 1962), para poner un ejemplo, tiene dos mil doscientas veintinueve páginas (sin incluir la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*)—, mientras el Prólogo tiene ocho páginas, tres de las cuales hacen incursión en el campo de las ciencias sociales. De tal modo, resulta inconsecuente que pretenda hallarse aquí la *teoría marxista*.<sup>23</sup>

No obstante, con el propósito de hallar en él el origen de buena parte de los criterios marxistas de explicación de la sociedad, reproduzco a continuación el fragmento teórico del Prólogo:

«Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de «sociedad civil»; pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política...

...El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres

<sup>23</sup> Entiéndase que no pretendo hacer yo lo contrario; es decir, negar la existencia del Prólogo y sus formulaciones (y que tampoco lo «odio» ni «querría que lo hubiera escrito Engels», que parece ser el argumento con que S. Timpanaro, en su «Engels...» publicado en *Quaderni Piacentini* No. . . , desde una inteligente posición determinista, pretende ahorrarse una discusión de contenido).

entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.

El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia. En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales revoluciones importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así, como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de revolución por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir...»

Eso es lo que dice el Prólogo. Veamos.

*Primera proposición:* las relaciones jurídicas y las formas de estado *se originan* en las condiciones materiales de existencia (sociedad civil).

*Segunda:* la anatomía de las condiciones materiales de existencia hay que buscarla en la economía política.

70 *Tercera*: las relaciones de producción *corresponden* a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales.

*Cuarta*: la superestructura jurídica y política *se eleva sobre* la estructura económica (base real), que está constituida por las relaciones de producción.

*Quinta*: las formas de la conciencia social *corresponden* a esa propia estructura económica.

*Sexta*: el modo de producción *condiciona* la vida social, política e intelectual (¿las formas de la conciencia social?)

*Séptima*: el ser de los hombres *determina* su conciencia.

*Octava*: cuando las fuerzas productivas entran en *contradicción* con las relaciones de producción, se abre una época de revolución social.

*Novena*: la conciencia de una sociedad (de una revolución) sólo *puede explicarse* por las contradicciones de la vida material.

*Décima*: la llegada al máximo desarrollo de las fuerzas productivas a que puede dar lugar unas determinadas relaciones de producción, es lo que produce la *contradicción*.

*Undécima*: en la vieja sociedad se incuban las *condiciones* materiales que hacen posible el establecimiento de nuevas relaciones.

Me parece claro que aquí los conceptos-elementos están utilizados por Marx, independientemente de la carencia de su definición, en un sentido preciso, el mismo en que los utiliza en el resto de su obra.

Pero observemos lo que ocurre con los conceptos-relaciones.

En la primera proposición, la superestructura... *se origina en...* las condiciones materiales de vida; en la cuarta... *se eleva sobre...*; en la sexta... *está condicionada por...*

En la tercera proposición, las relaciones de producción... *corresponden a...* las fuerzas productivas; en la undécima... *están condicionadas por...*; en la octava y la décima, se define la *no correspondencia* como *contradicción*.

En la quinta proposición, las formas de la conciencia social... *corresponden a...* la estructura económica; en la sexta... *están condicionadas por...*; en la séptima... *están determinadas por...*; en la novena... *pueden explicarse por...*



La notable imprecisión que se observa en la utilización de los conceptos-relaciones debe ponernos en guardia. ¿Es, para Marx, lo mismo corresponder, determinar, condicionar, explicar?

No creo que el vuelo del pensamiento determinista llegue a responder afirmativamente, pero si, evidentemente, no puede ser lo mismo, ¿a qué se debe su utilización indiscriminada?

Entiendo que esto es explicable, en una primera instancia, por el hecho de que el texto analizado es un prólogo y no otra cosa. Un prólogo que, aparte estar constituido por apenas unas notas no desarrolladas, no se propone ofrecer una síntesis para estudiosos de la teoría marxista de la sociedad y la historia, sino, más bien, mostrar la trayectoria personal que llevó a su autor (y a Engels) a formular algunas conclusiones generales que, entonces, expone en la forma más *conversacional* posible. ¿Y qué culpa tiene uno de morir un día y que los «discípulos» pretendan buscar, hasta en las palabras que se dicen inocentemente, un inagotable pozo de sabiduría, una intención teórica más allá de toda «aparente» simplicidad? Siguiendo su estilo, propongo a quienes gustan de extraer la *teoría* de los prólogos, postfacios y anotaciones marginales, que incorporen, desde ahora, a la concepción materialista (marxista) de la historia, la «teoría» de que la historia se produce dos veces: una vez como tragedia y otra vez como farsa, que es incluso, una «superación» explícita de Hegel por Marx.<sup>24</sup>

La segunda instancia en que entiendo son explicables las imprecisiones de referencia, es epistemológica. Los conceptos-relaciones no forman parte, en modo alguno, en este texto, del cuerpo teórico marxista. No definen relaciones. En primer lugar, porque, como hemos visto antes, como relaciones son bastante imprecisas por su propia definición; en segundo lugar, porque la indiscriminación en su utilización las identifica unas con las otras en más de una oportunidad. Su valor, pues, en el texto, es puramente conversacional.

Y, para ser justo, quisiera señalar que no es sólo en el Prólogo donde se puede encontrar, alguna vez, esa utilización de los conceptos-relaciones. Por ejemplo: «...esta religión natural, o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan *determinados* por la forma social, y a la *inversa*».<sup>25</sup> E incluso, en *El capital*, puede encontrarse algún que otro ejem-

<sup>24</sup> «Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa.» C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ob. Esc., t. I, ed. cit., p. 250.

<sup>25</sup> C. Marx y F. Engels, ob. cit., p. 31. (Los subrayados son míos. J. G.)

72 plo, pero no merece la pena detenerse en ello, porque el propio Marx lo dejó señalado en el postfacio a la segunda edición del tomo I: «...Este fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador [Hegel], y hasta *llegué a coquetear* de vez en cuando por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor; con *su lenguaje peculiar*».<sup>26</sup>

Puede ser que estemos ya en condiciones de dejar este análisis puramente crítico, para ver todo lo anterior en el marco más inmediato, pero también, por ello, el más urgente.

**V** «...lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que la abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre esta.»<sup>27</sup>

Parece que en este pasaje queda claro que el verdadero lugar de la concepción que hemos estado analizando es la historia. Pero una teoría de la revolución es, mucho más que una prisma para mirar hacia atrás, un instrumento para buscar hacia adelante.

Así, independientemente de la posible validez de los enunciados teóricos de los que se parte, de las inferencias perfectamente ajustadas a la lógica formal y la no contradicción con el sistema de verdades establecido, una teoría de la revolución encuentra su verdad en el éxito de la práctica humana que ha logrado realizar, partiendo de sus tesis, el proyecto que la hizo necesaria.

Es posible que las variantes más inteligentes del determinismo ofrezcan una acertada *descripción* del fenómeno social. Pero eso no basta.

En cierta oportunidad, a propósito de la ley de la obligada correspondencia, hice algunos señalamientos que quisiera repetir aquí. Las diferencias que separan, en cuanto desarrollo de las fuerzas productivas, a sociedades cuyas relaciones de producción no difieren más que en pequeños detalles de poca significación; las diferentes relaciones de producción de países cuyos niveles de desarrollo de las fuerzas productivas es similar; los cambios operados en las relaciones de producción de determinados países, a despecho de que sus viejas relaciones de producción no hubieran dado todo lo que, en cuanto

<sup>26</sup> C. Marx, *El capital*, t. I, Postfacio a la segunda edición, ed. cit., p. xxxiii. (Los subrayados son míos. J. G.)

<sup>27</sup> C. Marx y F. Engels, ob. cit., p. 48.

desarrollo de las fuerzas productivas, habrían podido dar; el hecho de que todas las revoluciones socialistas se han producido no como una consecuencia de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino como resultado de la incidencia de un enorme conjunto de factores, entre los cuales juegan un papel importantísimo los de orden político e ideológico, parecen dar al traste con el mecanicismo de esta concepción determinista «dialéctica».

Las fuerzas productivas y las relaciones de producción son elementos de distinta naturaleza. Expresan órdenes distintos de relaciones humanas. Por ello, toda relación que pueda establecerse entre estos elementos partirá de esta naturaleza diferente, que implica que cada uno de ellos posea una dinámica propia en su desarrollo.

La dinámica de las fuerzas productivas —íntimamente vinculada al desarrollo de las ciencias y de la tecnología (perfeccionamiento de los procesos tecnológicos, mejoramiento de las materias primas, organización del trabajo, etc.)— encuentra condiciones más o menos propicias en determinadas relaciones de producción. Pero, en todo caso, es el resultado de una práctica científicotécnica.

La dinámica de las relaciones de producción —resultado de la práctica revolucionaria de los hombres que, al cobrar conciencia de la necesidad de una transformación social, se deciden a realizarla— es extraordinariamente más compleja que la anterior. En ella, los factores económicos, políticos e ideológicos inciden una y otra vez con matices muy diversos. La voluntad actúa como mediación entre una y otra realidad social. El motor de la transformación está en el carácter conflictivo de las propias relaciones humanas. El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas aparece como un elemento, algo que está presente y que da cuenta de las posibilidades humanas de apropiación de la naturaleza. No podrá plantearse, entonces, la ruptura de una correspondencia entre estos elementos. Tal nivel de desarrollo de las fuerzas productivas no hará estallar el «marco estrecho» que constituyen las relaciones de producción, porque en realidad éstas no son un marco estrecho ni ancho, sino relaciones de otro orden.

Pero, frente a ese razonamiento, existe la consideración del capitalismo como sistema mundial, desde la cual, incluso el gran problema revolucionario de nuestros días (la lucha, en los países subdesarrollados, contra el imperialismo) se explica a través de la ruptura de la obligada correspondencia: las fuerzas productivas en los países subdesarrollados no se desarrollan porque las relaciones capitalistas a escala mundial se lo impiden. Y esto es innegable.

74 Sin embargo, examinemos la cosa más de cerca. La historia de este desarrollo-subdesarrollo, ¿no es la historia del propio capitalismo?, ¿es que alguna vez las relaciones capitalistas a escala mundial fueron «formas evolutivas» de —estuvieron en correspondencia con— las fuerzas productivas de estos países subdesarrollados? Si lo fueron, ¿cuándo lo dejaron de ser? o, lo que es lo mismo, ¿cuándo es que se ha producido la ruptura? o, lo que en verdad nos interesa, ¿cuándo se ha abierto la época de revolución social?

Si la historia del capitalismo ha sido tanto la historia de los países desarrollados (en los que Marx entendía que las fuerzas productivas desbordarían las relaciones de producción) como la de nuestros países subdesarrollados, y si somos así, subdesarrollados desde siempre, porque el desarrollo capitalista nos ha necesitado así desde siempre, nuestras fuerzas productivas *no han entrado* en contradicción con las relaciones económicas capitalistas mundiales: *nacieron* en esa contradicción; y la época de revolución social *no se* ha abierto para nosotros: *la ha* abierto la práctica política concreta de una vanguardia revolucionaria que no ha actuado por el juego de acciones y reacciones de los elementos de la estructura y la superestructura, ni por las immaculadas inferencias de un modelo teórico de funcionamiento de la sociedad, sino por su posibilidad de integrar al estudio de la coyuntura histórica concreta una *voluntad* revolucionaria, que es, ante todo, una toma de *conciencia*.

Sería ocioso repetir que la ineficiencia de la conciencia como elemento autosuficiente y transformador de las estructuras sociales se muestra en el hecho de que ella sólo toma cuerpo en la actividad política práctica.

¿Y qué papel juega esta práctica política en la integración del concepto clase social? Me limitaré a citar al propio Marx: «Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase...»<sup>28</sup> «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.»<sup>29</sup>

La propia división clasista que se establece de la sociedad no tiene otro objetivo, desde mi punto de vista, que detectar los posibles grupos belige-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>29</sup> C. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, ed. cit., p. 341. (Los subrayados son míos. J. G.)

rantes (los que pretenden transformar el orden de cosas existentes y los que pretenden conservarlo), pues no se trata de un estudio estadístico, sino de una pretensión revolucionaria. Aquí también fallan *las determinaciones* en numerosos casos. Pero esto tiene que ser objeto de un estudio más profundo.

Quisiera, por último, recordar que las ideologías (ese nivel en que los hombres se representan sus relaciones, que es el reconocimiento de la situación de la cual ellos —su clase, su generación, su familia— forman parte) se dan en la propia actividad *real* de estos hombres, por lo que son inseparables de su ser, pero a su vez, tienen mecanismos que les son absolutamente inherentes.

Esta visión —necesariamente mistificada por el hecho de que los elementos teóricos que la integran están siendo constantemente referidos a lo vivido, por lo que resulta un producto híbrido en que se mezclan los elementos científicos y no científicos y, en ocasiones, los racionales y los irracionales— es el producto de un proceso, generalmente realizado con cuidado por los grupos dominantes, de producción.<sup>30</sup> Esto complica, aún más, la explicación de los problemas.

Estas son las razones por las que entiendo que el determinismo es, en el orden social, tal y como lo hemos entendido a lo largo del trabajo, ajeno no sólo a la teoría marxista, sino al propio espíritu del marxismo.

<sup>30</sup> «La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le someta, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.» (C. Marx y F. Engels, *ib. cit.*, p. 49.)

están a punto de perecer. Y todo, ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados recursos, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone, no sirven ya para fomentar el régimen burgués de la propiedad; son ya demasiado poderosas para servir a este régimen, que embaraza su desarrollo. Y, tan pronto como logran vencer este obstáculo, siembran el desorden en la sociedad burguesa, amenazan con derribar el régimen burgués de la propiedad. Las condiciones burguesas resultan ya demasiado estrechas para abarcar la riqueza por ellas engendrada. ¿Cómo se sobrepone a estas crisis la burguesía? De una parte, destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas; de otra parte, conquistándose nuevos mercados y explotando más concienzudamente los antiguos. Es decir, que remedia unas crisis preparando otras más extensas y alarmantes, y mermando los medios de que dispone para precaverlas.

Las armas con que la burguesía derribó el feudalismo, se vuelven ahora contra ella.

Y la burguesía no sólo ha forjado las armas que han de darle la muerte, sino que, además, ha producido a los hombres llamados a manejarlas: estos hombres son los obreros modernos, los proletarios.

En° 1°

es

octo.

ARIO



**MARXISMO**

---

**TEORIA  
E  
HISTORIA**

# Marxismo y filosofía

Debemos dedicarnos al estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista.

LENIN (1922)

La afirmación de que las relaciones entre el marxismo y la filosofía plantean un problema teórico y práctico de máxima importancia, no habría encontrado, en tiempos aún muy recientes, más que una comprensión muy limitada entre los intelectuales, tanto burgueses como marxistas. Para los profesores de filosofía, el marxismo representaba en el mejor de los casos una sección más bien despreciable de un capítulo de la historia de la filosofía del siglo XIX, capítulo que sólo requiere una rápida exposición bajo el título de «El estallido de la escuela hegeliana»<sup>(1)</sup> Tampoco los marxistas concedían mucho más valor al «aspecto filosófico» de su teoría, si bien por otros motivos. Marx y Engels, que con tanto orgullo e insistencia subrayan que el movimiento obrero alemán había acogido en el «socialismo científico» el legado de la filosofía clásica alemana,<sup>(2)</sup> estaban muy lejos de entender por ello que el socialismo científico o el comunismo fueran esencialmente una «filosofía».<sup>(3)</sup> Aún más: le asignaban la tarea de superar (überwinden) y de anular (aufheben) definitivamente, así en el contenido como en la forma, no sólo la filosofía idealista burguesa que se había desarrollado hasta entonces, sino,



## Karl Korsch

al propio tiempo, toda la filosofía general. Tendremos que explicar detalladamente en qué consistía o debía consistir, en la concepción original de Marx-Engels, esa victoria y esa superación. De momento nos limitaremos a hacer observar que la mayoría de los marxistas no vieron que ello planteara el menor problema. Nada caracteriza mejor la forma como despacharon la cuestión, que la frase tan expresiva utilizada por Engels al describir la actitud de Feuerbach ante la filosofía de Hegel: «Simplemente la ha arrumbado.»<sup>(4)</sup> Con la misma desenvoltura se expresaron más tarde muchos marxistas, no ya acerca del hegelianismo, sino de la misma filosofía en general, siguiendo en la forma aparentemente más «ortodoxa» las lecciones de los maestros. Así, Frauz Mehring expresó más de una vez su propia interpretación marxista-ortodoxa de la filosofía, declarando que hacía suyo el «rechazo de toda lucubración filosófica» que «fue para los maestros (Marx y Engels) la condición de sus creaciones imperecederas.»<sup>(5)</sup> Estas palabras de un hombre que tenía derecho a afirmar «que había profundizado más que nadie en los principios filosóficos de Marx y Engels» son muy características de la actitud más difundida entre los teóricos marxistas de la II Internacional (1889-1914) frente a todos los problemas «filosóficos». El sólo hecho de ocuparse de cuestiones que ni siquiera son filosóficas en sentido estricto, sino concernientes solamente a los principios noseológicos y

metodológicos más generales de la teoría marxista, era en opinión de los teóricos marxistas titulados de la época, algo así como una pérdida de tiempo y energías. En el campo marxista se admitían *noles volens*, tales controversias filosóficas y en ocasiones se participaba en ellas; pero no sin declarar que el esclarecimiento de los problemas de este orden era, y debía continuar siendo siempre, sin importancia para la praxis de la lucha de clases proletaria.<sup>(6)</sup> Claro está que una tal concepción sólo estaba lógicamente justificada si se consideraba al marxismo como una teoría y una praxis que no exigieran, con condición de esencial e indispensable, ninguna posición determinada frente a las cuestiones filosóficas de cualquier clase; según esto, un teórico marxista reconocido como tal podría muy bien ser, en su vida filosófica privada, un adepto a la filosofía de Arturo Schopenhauer, pongamos por caso.

Cualesquiera que fuesen por lo demás las divergencias entre ciencia burguesa y ciencia marxista, sólo los dos extremos parecían tocarse en este punto, en aquella época. Persuadiéndose mutuamente de que el marxismo no poseía contenido filosófico propio, los profesores de filosofía burgueses creían haber dicho alguna cosa importante contra él. Los marxistas ortodoxos, por su lado, se persuadían mutuamente de que su marxismo no tenía, en su esencia, ninguna relación con la filosofía; y con esto creían haber dicho alguna cosa importante *a su favor*. Y sobre las mismas bases teóricas surgió finalmente una tercera tendencia, la única que durante toda esa época se interesó un poco seriamente por el aspecto filosófico del socialismo en general: las múltiples variedades de socialistas «filosofantes» que se habían impuesto por tarea «completar» el sistema marxista recurriendo a su cultura filosófica, o bien sirviéndose de ideas sacadas de la filosofía de Kant, Dietzgen, Mach y otros más. Pues por lo mismo que este sistema tenía, a su entender, necesidad de un complemento filosófico, dejaban ver claramente que, también para ellos, el marxismo estaba, de por sí, desprovisto de contenido filosófico.<sup>(7)</sup>

Hoy día es muy fácil demostrar que esa interpretación puramente *negativa* de las relaciones entre el marxismo y la filosofía en la cual confluían aparentemente los intelectuales burgueses y los marxistas ortodoxos, procedían en ambos casos de una comprensión muy incompleta y superficial de los factores históricos y lógicos. Pero como los dos grupos llegaron a este resultado en condiciones *parcialmente* muy diferentes, nosotros los presentaremos por separado. Parecerá, por consecuencia, que, pese a la considerable divergencia de los motivos respectivos, confluyen todavía en un punto principal. Efectivamente, en la segunda mitad del siglo XIX los *intelectuales burgueses*, al tiempo que olvidaban la filosofía de Hegel, perdieron completamente esta visión «dialéctica» de la relación entre la filosofía y lo real, la teoría y la praxis, que en los tiempos de Hegel fue el principio vivificante de la filosofía y la ciencia en su totalidad; sin embargo, veremos que, por la misma época, los marxistas dejaron que cayera en un olvido más y más profundo la significación original de este principio dialéctico que, allá por 1840, los jóvenes hegelianos Marx y Engels, desprendiéndose de Hegel, querían concientemente «salvar» transfiriéndolo de la filosofía alemana a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia.<sup>(9)</sup>

Comenzaremos exponiendo brevemente las razones que, pasado el siglo XIX, movieron a los filósofos e historiadores *burgueses* a ir abandonando más y más la concepción dialéctica de la historia de las ideas, privándose así de comprender y de presentar de modo adecuado la naturaleza propia de la filosofía marxista, y su significación en el desarrollo conjunto de las ideas filosóficas en el transcurso del siglo XIX.

Acaso se diga que para ignorar e interpretar erróneamente la filosofía marxista tenían razones mucho más plausibles, y que por consiguiente, no sea absolutamente indispensable invocar olvido de la dialéctica para explicar su actitud. No se puede negar, ciertamente, que un instinto de clase desempeña inconcientemente cierto papel en la forma con que trata al marxismo la historiografía.

fía burguesa de la filosofía; de igual modo trata, por otra parte, a «ateos» o «materialistas» burgueses, tales como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer y Ludwing Feuerbach. Pero sería una simplificación muy burda acusar simplemente a los filósofos burgueses de poner conscientemente su filosofía, o su historia de la filosofía, al servicio de un interés de clase. Existirán, seguramente, casos en que esta burda suposición sea admisible.<sup>(9)</sup> Con todo, el representante filosófico de una clases sostiene en general relaciones mucho más complejas con la clase que representa. La clase entera —dice Marx en *El 18 brumario*... , donde se extendió particularmente sobre esta cuestión— crea y forma, partiendo de sus «bases materiales», «toda una estructura de impresiones, ilusiones, modos de pensar y concepciones filosóficas peculiares»; y la filosofía de esta clase, por su contenido e incluso por su forma, es un elemento de la superestructura de este modo condicionada por la clase, elemento particularmente alejado de las «bases materiales, económicas».<sup>(10)</sup> De esto se sigue que si queremos captar de «modo materialista, y por consiguiente científico», en el sentido que Marx dio a estas palabras,<sup>(11)</sup> la incompreensión total de los historiadores burgueses respecto al contenido filosófico del marxismo, no podemos darnos por satisfechos explicando el hecho, directamente y sin mediación alguna, a partir de su «núcleo material» (la conciencia de clase y los intereses económicos que ella encubre «en última instancia»). Nosotros, al contrario, tenemos que mostrar a plena luz el detalle de esas mediaciones, por ser ellas las que permiten comprender por qué los filósofos y los historiadores burgueses, en el mismo momento en que creían entregarse a la investigación más «imparcial» de la «pura verdad», eran necesariamente llevados a omitir totalmente la esencia de la filosofía que encierra el marxismo, o se hacían de ella la más incompleta y falsa de las ideas. He aquí la más importante de esas mediciones: desde mediados del siglo XIX, toda la filosofía burguesa y la historia de la filosofía en particular, se separaron, en consideración a su situación histórico-social, de la filosofía de Hegel y de su método dialéctico, y adopta-

ron un método de investigación que las hizo casi incapaces de comprender siquiera fenómenos como el socialismo científico de Marx.

En las historias de la filosofía del siglo XIX, escritas por autores burgueses, aparece comunmente, en determinado lugar, una profunda laguna, que algunas veces se rellena por medios artificiales. Y, por consiguiente, no se ve cómo los historiadores dedicados a presentar el desarrollo del pensamiento filosófico, de la forma más ideológica y desesperadamente no dialéctica, como una simple «historia de las ideas», habrían podido ser capaces de explicar racionalmente por qué la grandiosa filosofía de Hegel no tenía ya —desde la década de 1850— partidarios en Alemania, incluso no era ya más comprendida, mientras que sus más feroces adversarios (Schopenhauer, Herbart, por ejemplo) todavía no habían conseguido —en la década de 1830— liberarse de su todopoderosa influencia ideológica. La mayoría de estos historiadores ni siquiera han intentado dar una explicación de este fenómeno. Se limitaron a insertar en sus anales «el estallido de la escuela hegeliana»; y con esta fórmula puramente negativa y bastante insuficiente, designaron todas las discusiones de contenido muy significativo y de nivel filosófico excesivamente elevado para los espíritus de hoy día, discusiones que se prolongaron durante años después de la muerte de Hegel, y contrapusieron la derecha, al centro, y a las diversas tendencias de la izquierda hegeliana (en particular Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx y Engels). Con ello hacen que ese período culmine en una especie de «final» absoluto del movimiento filosófico, una nueva época —que no parece concatenarse con nada de lo inmediatamente presente—, la cual comenzaría, según ellos, en la década de 1860 con el regreso a Kant (Helmholtz, Zeller, Liebmann, Lange). Una «historia de la filosofía» de esta clase presenta tres imperfecciones de mayor cuantía; dos de ellas pueden ser dadas a luz por una revisión crítica que todavía se mantiene más o menos en el terreno de la pura «historia de las ideas». En lo que a esos dos puntos toca, algunos historiadores particularmente pro-

fundos, tales como Dilthey y su escuela, han ensanchado ya considerablemente en nuestros días el limitado horizonte de la historiografía filosófica corriente. Podemos, pues, afirmar que, en principio, fueron ya dejados atrás, y si actualmente subsisten, y subsistirán probablemente aún largo tiempo, es sólo de hecho. La tercera imperfección, por el contrario, es absolutamente insuperable en el concepto de la historia genuina de las ideas, y es por esta razón que la historia burguesa de la filosofía todavía no ha podido superarla hasta ahora.

La primera de las tres limitaciones de que sufre la historia de la filosofía elaborada por la burguesía, en la segunda mitad del siglo XIX, puede caracterizarse como «puramente filosófica»: los ideólogos no han comprendido que las ideas contenidas en una filosofía pueden sobrevivir, no sólo en otras filosofías, sino igualmente en las ciencias positivas y en la praxis social (este caso se dio particularmente en lo concerniente a la filosofía de Hegel). La segunda limitación, propia sobre todo de los profesores de filosofía de la misma época, es «local»: los buenos de los alemanes ignoraron que fuera de sus fronteras existían otras filosofías y dejaron totalmente a un lado —salvo pocas excepciones— el hecho de que el sistema hegeliano, enterrado en Alemania desde hacía años, había quedado muy vivo en el extranjero durante todo ese tiempo, no sólo en su contenido sino también como sistema y como método. Dado que en los últimos decenios estas dos limitaciones fueron, en teoría, dejadas atrás, el cuadro que estamos trazando de la historiografía filosófica alemana se ha transformado recientemente, con gran ventaja para ella. Por el contrario, los filósofos e historiadores burgueses son absolutamente incapaces de superar la tercera limitación, por cuanto, para ello, deberían abandonar la *posición de clase*, que es el *a priori* más esencial de toda su ciencia filosófica e histórica. El desarrollo de la filosofía en el siglo XIX, proceso dependiente en apariencia de la genuina «historia de las ideas», únicamente puede ser comprendido en su esencia y en su totalidad, con una condición: relacionándolo con el desarrollo histórico real de la sociedad burguesa: rela-

ción que la historia burguesa de la filosofía, en el estadio en que se encuentra, no es ya capaz de estudiar escrupulosa e imparcialmente. Así se comprende por qué determinadas partes del desarrollo filosófico general del siglo XIX habían de continuar siendo «trascendentes» para ella, y por qué se encuentran en sus mapas esas curiosas «manchas blancas» de que hemos hablado (el «final» del movimiento filosófico en la década de 1840 y el vacío que lo sigue hasta el «despertar» del movimiento en la década de 1860). Y se entiende, además, el por qué no es ya capaz hoy día de dar una idea exacta y completa de esa época de la filosofía alemana, cuya naturaleza había logrado comprender anteriormente. Tanto si se toma el desarrollo del pensamiento filosófico *antes* y *después* de Hegel, en ningún caso podrá ser comprendido si lo colocamos en el plano de la genuina «historia de las ideas». Todo intento de comprender la esencia y la plena significación de esta gran época filosófica que los libros de historia suelen dominar la época del «idealismo alemán», está destinado al fracaso mientras no se encaren simultáneamente en su forma y en su decurso las relaciones capitales que el «movimiento de las ideas» mantiene entonces con el «movimiento revolucionario» contemporáneo, o mientras la reflexión las tenga en cuenta sólo posterior y superficialmente. La manera como Hegel, en su *Historia de la filosofía*, caracterizaba la naturaleza de la filosofía de sus predecesores inmediatos (Kant, Fichte, Schelling), vale también por toda la época del «idealismo alemán», comprendida su coronación, el sistema hegeliano y las luchas en que enseguida se enfrentaron las diversas tendencias hegelianas en los años cuarenta del siglo XIX. En los sistemas filosóficos de esa época fundamentalmente revolucionaria, «la revolución está presente en el grado en que se anuncia y consigna dentro de la forma del pensamiento».<sup>(12)</sup> Hegel, al expresarse así, en ningún caso se refería a lo que nuestros historiadores burgueses gustan de llamar una revolución del pensamiento, es decir, un fenómeno que se consuma en la quietud de un despacho, lejos del terreno árido de las luchas efectivas; para este gran pensador, producto de la sociedad bur-

guesa en su época revolucionaria, «la revolución en la forma del pensamiento» es elemento real del proceso social de la revolución real;<sup>(13)</sup> el resto del pasaje lo demuestra claramente: «Dos pueblos solamente han participado en esta gran época de la historia mundial, la comprensión de cuya esencia profunda es el objetivo de la filosofía de la historia: los franceses y alemanes, a pesar de su oposición, o tal vez a causa de ella. Interior-pueblos como los gobiernos se mantuvieron en el plano, las demás naciones no participaron: tanto los político. Este principio sopló sobre Alemania en forma de ideas, de espíritu, de conceptos; en Francia se desencadenó en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*); lo que la realidad pudo provocar en Alemania, aparece como violencia ejercida por circunstancias exteriores, y reacción contra ellas.»<sup>(14)</sup> Algunas páginas más adelante (p. 501) vuelve sobre la misma idea al exponer la filosofía kantiana: «Ya Rousseau situó el absoluto dentro de la libertad: Kant sostiene el mismo principio, aunque lo toma más bien en el aspecto teórico. Los franceses lo conciben en el plano de desear (*vouloir*); pues su proverbio reza: «Il a la tête près du bonnet.»<sup>(\*)</sup> Francia posee el sentido de la realidad, de la realización (*Fertigwerden*); en ella la idea se traduce más directamente en acción, siendo ésta la razón de que los hombres se hayan consagrado a la realidad práctica. Sin embargo, en la misma medida en que la libertad es de por sí concreta, fue aplicada allí a la realidad, sin haber sido desarrollada en su abstracción; y hacer valer las abstracciones en la realidad, es destruirla. El fanatismo de la libertad, cuando el pueblo lo posee, se vuelve terrible. En Alemania este mismo principio suscitó el interés de la conciencia; pero sólo se desarrolló teóricamente. Sentimos toda clase de rumores en nosotros o por encima de nosotros; pero en tal caso prefiere el alemán asegurarse el gorro de dormir en la cabeza, y actúa dentro de su cabeza. Emmanuel Kant nació en 1724 en Königsberg.» Estas frases de Hegel encierran el principio que permite captar la esencia de esa gran época de la historia

(\*) Tiene la cabeza cerca del gorro. (*N. del T.*)



universal: la relación dialéctica entre la filosofía y la realidad. Como Hegel lo explica más generalmente en otra parte, este lazo dialéctico trae como consecuencia el que la filosofía no puede ya ser otra cosa que «el pensamiento de su época» (*ihre Zeit im Gedanken erfasst*),<sup>(15)</sup> y siendo, por lo demás, indispensable para la comprensión del desarrollo del pensamiento filosófico, lo es aún más cuando se trata de comprender el desarrollo del pensamiento en una época revolucionaria de desarrollo de la sociedad. Y en esto reside, precisamente, la fatalidad que una fuerza irresistible ha hecho pesar sobre el desarrollo de las investigaciones filosóficas e históricas de la *clase burguesa* del siglo XIX, clase que dejó de ser revolucionaria en su praxis social hacia mediados de siglo, perdiendo *incontinenti*, por una necesidad interna, la facultad de *pensar*, en su significación verdadera, las relaciones dialécticas entre la evolución de las ideas y de la realidad, particularmente entre la filosofía y la revolución. Y así, la declinación y la detención efectiva que registró en su praxis social el movimiento revolucionario de la clase burguesa a mediados del siglo XIX, hubo de encontrar su expresión ideológica en la declinación y detención aparente del movimiento filosófico, expresión ideológica acerca de la que todavía hoy perora la historiografía burguesa. Son de ello testimonio las observaciones relativas a la filosofía de mediados del siglo XIX, en general, con las que se inicia el correspondiente capítulo de la obra de Uberweg-Heintze (*ibidem*, pp. 180-181), donde se afirma que la filosofía de esa época se encontraba «en estado de postración general» y «su influencia sobre la vida cultural se debilitaba más y más». A criterio del autor, tal deplorable fenómeno se apoya «en última instancia sobre tendencias síquicas primarias a la inestabilidad», mientras que todos los «momentos exteriores», agrega, sólo actúan «secundariamente». El célebre historiador burgués de la filosofía «explica» la esencia de esas «tendencias síquicas a la inestabilidad», como sigue: «Se estaba cansando del idealismo exagerado que reinaba en las concepciones de la vida y en la especulación metafísica (!), y se aspiraba a un alimento espiritual más sustancial». En cambio, si actualmente res-

tauramos la concepción dialéctica, aun en la forma todavía velada y no plenamente consciente de sí que encontramos en Hegel, y que más tarde la filosofía burguesa olvidó (es decir: ¡la dialéctica idealista de Hegel por oposición a la dialéctica materialista de Marx!); si examinamos bajo esta luz, sin debilidades ni reticencias, el desarrollo filosófico del siglo XIX, este desarrollo tomará inmediatamente un aspecto bien diferente, y mucho más acabado, hasta en lo concerniente a la historia de las ideas. En lugar de un ablandamiento y de una detención del movimiento revolucionario en el ámbito del pensamiento, aparece, en este aspecto, una alteración profunda y significativa de este movimiento en la década de 1840. En vez de la declinación de la filosofía clásica alemana, se ve cómo esta filosofía, que era la expresión ideológica del movimiento revolucionario de la clase burguesa, cede el puesto a la ciencia nueva, que en lo sucesivo será expresión general del movimiento revolucionario de la clase proletaria en la historia de las ideas, o sea, la teoría del «socialismo científico», tal como Marx y Engels la fundaron y formularon en los años 1840-1850. Así, para captar cabal y completamente la relación esencial y necesaria entre el idealismo alemán y el marxismo —relación que los historiadores burgueses han ignorado hasta el presente o que han concebido y presentado de la forma más incompleta y más falsa— nos basta dejar de lado la manera habitual de ver, abstracta e ideológica, propia de los historiadores burgueses de la filosofía, para colocarnos en un punto de vista no específicamente marxista, sino simplemente dialéctico (hegeliano y marxista). Abarcamos entonces de una sola mirada las relaciones existentes entre la filosofía idealista alemana y el marxismo, y, además, su necesidad interna. Comprendemos que, en el plano ideológico (histórico-ideal), el sistema marxista, expresión teórica del movimiento revolucionario del proletariado, ha de mantener con los sistemas de la filosofía idealista alemana las mismas relaciones que el movimiento revolucionario del proletariado con el movimiento revolucionario burgués en el ámbito de la praxis social y política. Se debe a un solo y mismo proceso de desarrollo histórico el que,

de una parte, un movimiento proletario histórico «autónomo» naciera de un movimiento revolucionario del estado llano, y el que, de otra parte, la nueva teoría materialista del marxismo surgiera en oposición con la filosofía idealista burguesa. Todos estos fenómenos se hallan en interacción. Diciéndolo con terminología hegeliano-marxista, la aparición de la teoría marxista no es más que «el otro aspecto» de la aparición del movimiento proletario real; los dos aspectos, tomados juntos, constituyen la totalidad concreta del proceso histórico.

Esta perspectiva dialéctica nos permite considerar cuatro movimientos diferentes como cuatro momentos de un solo proceso de desarrollo histórico: el movimiento revolucionario de la burguesía; la filosofía idealista, desde Kant hasta Hegel; el movimiento revolucionario del proletariado; la filosofía materialista del marxismo. Gracias a ella podemos captar la verdadera naturaleza de la ciencia nueva, la cual, en la forma teórica que le dieron Marx y Engels, expresa, en términos generales, el movimiento revolucionario autónomo del proletariado.<sup>(16)</sup> Y comprendemos igualmente por qué la historia burguesa de la filosofía estaba condenada a ignorar esta filosofía materialista del proletariado, surgida sobre los sistemas altamente desarrollados de la filosofía idealista de la burguesía revolucionaria; o bien a no concebir la naturaleza de ella, sino en forma negativa e invertida.<sup>(17)</sup> Igualmente que los objetivos esenciales del movimiento proletario tienen pocas posibilidades de realizarse dentro del cuadro de la sociedad burguesa y de su estado, tampoco la filosofía propia de esta sociedad es capaz de comprender la naturaleza de las concepciones generales, por las que se expresa conciente y autónomamente, este movimiento revolucionario proletario. El punto de vista burgués —por lo mismo que no quiere dejar de ser tal, o sea, suprimirse a sí mismo— debe, pues, detenerse necesariamente en el mismo punto donde se detuvo en su praxis social. Y únicamente en la medida en que la historia de la filosofía trascienda esta limitación, el socialismo científico deja de ser para ella un más allá

trascendente y se convierte en el objeto de un conocimiento posible. La situación muy particular, y que tan difícil hace la verdadera comprensión del problema «marxismo y filosofía», consiste en lo siguiente: parece que al traspasarse los límites del concepto burgués, lo cual es indispensable para hacer comprender el contenido filosófico esencialmente nuevo del marxismo, *se deja también atrás (aufgehoben) este mismo contenido, exterminándolo como objeto filosófico.*

Como hemos subrayado al comienzo de nuestro trabajo, Marx y Engels, fundadores del socialismo científico, no tuvieron la menor intención de edificar una nueva filosofía. Es cierto que, contrariamente a los burgueses, tenían plena conciencia de los estrechos lazos que su teoría materialista mantenía históricamente con la filosofía idealista burguesa. En lo concerniente a su *contenido*, el socialismo científico es, según Engels, el producto de *nuevas* concepciones que aparecen necesariamente en la clase proletaria en determinada fase de la evolución social, en razón de su situación material; sin embargo, en lo que concierne a su *forma* específica y científica (que la distingue del socialismo utópico), la constituyó al vincularse a la *filosofía idealista* alemana, sobre todo al sistema de Hegel. Según este juicio, el socialismo, que pasó de la utopía a la ciencia, surgió, pues, de la filosofía idealista alemana.<sup>(18)</sup> Sin tener en cuenta esto, el reconocer este origen filosófico (puramente formal) no equiva a decir que este socialismo, en su actual estado de independencia y desarrollo, continúe siendo una filosofía. Desde 1845 —cuando más tarde— Marx y Engels calificaron su nueva perspectiva materialista y científica de perspectiva que ya no tenía nada de filosófica;<sup>(19)</sup> y si bien hay que consignar aquí que para ellos la filosofía en general es la filosofía idealista burguesa, tampoco se debe ignorar el sentido de una tal identificación. Pues se trata de una reacción análoga a la del marxismo y el estado. Marx y Engels no combatieron simplemente una determinada forma histórica del estado, sino el estado en general, identificado por el materialismo histórico con el estado burgués; y, sobre esta

base, el objetivo final que asignaron al comunismo fue la supresión del estado. Tampoco combaten un sistema filosófico determinado, sino que desean finalmente ir más allá que la filosofía en general, gracias al socialismo científico.<sup>(20)</sup> En esto consiste precisamente la oposición de principio entre la concepción «realista» (es decir: «materialismo-dialéctico») del marxismo, y las «zarandajas de ideólogos juristas y otros» (Marx), propias del lassallismo y de todas las demás variedades, antiguas y recientes, de ese «socialismo vulgar» que, en el plano de los principios, todavía no ha dejado atrás el «nivel burgués», o sea, el punto de vista de la «sociedad burguesa».<sup>(21)</sup> Si queremos dilucidar la cuestión de las relaciones entre marxismo y filosofía es indispensable, por lo tanto, tomar como punto de partida las declaraciones de Marx y de Engels en que afirman, sin equívoco posible, que el rebasar (*Aufhebung*), no ya la filosofía idealista burguesa, sino, al propio tiempo, toda la filosofía en general, es una consecuencia necesaria de su nuevo punto de vista materialista dialéctico.<sup>(22)</sup> Tampoco tenemos que escamotear la profunda significación de este enfoque con respecto a la filosofía, presentándola como una simple querrela de palabras, y casi diciendo que Marx y Engels cambiaron simplemente el nombre de ciertos principios epistemológicos, que la terminología hegeliana señala como «aspecto filosófico de las ciencias» y que la inversión materialista de la dialéctica hegeliana conserva *ipso facto*.<sup>(23)</sup> Verdad es que encontramos en Marx, y sobre todo en los escritos tardíos de Engels, algunas afirmaciones que parecen implicar una concepción tal.<sup>(24)</sup> Sin embargo, es conveniente darse cuenta de que no se suprime la filosofía suprimiendo su nombre.<sup>(25)</sup> Para estudiar a fondo las relaciones entre marxismo y filosofía, por consiguiente, tendremos que dar de mano a esas cuestiones puramente terminológicas. Mucho más nos importa saber qué hemos de entender por esa supresión de la filosofía de que Marx y Engels hablaron principalmente en su primer período, por la década de 1840, y también más tarde. ¿Cómo se consumará, o se ha consumado ya, tal suceso? ¿Por medio de qué acto? ¿Con qué rapidez? ¿Y por quién? ¿Hay

que figurárselo por así decir, *in actu*, consumado por siempre, por un acto cerebral de Marx y Engels, para los marxistas, o para el proletariado entero, o para toda la humanidad?<sup>(26)</sup> ¿O bien, por el contrario, como un proceso histórico revolucionario muy largo y muy penoso, que pasa por las más diversas fases (como es el caso con la supresión del estado)? Y si ello es así, ¿cuál es la relación que el marxismo sostiene con la filosofía, mientras este penoso proceso no haya alcanzado su objetivo final, la supresión de la filosofía?

Planteadas así la cuestión, se ve claramente que no tenemos que habérmolas con sutilezas que desde hace tiempo carecen de sentido, sino con un problema todavía muy importante, en la teoría y en la práctica, y particularmente en la actual fase de la lucha proletaria. La actitud de los marxistas ortodoxos, quienes actuaron durante tanto tiempo como si no vieran en ellos problema alguno, o, cuando más, uno de esos problemas cuya solución es y será siempre indiferente para la praxis de la lucha de clases, parece ella misma, por consiguiente, extremadamente problemática. Esta impresión se acentúa todavía, si tenemos presente el paralelismo particular que en este punto existe aún, al parecer, entre los dos problemas *marxismo y filosofía* y *marxismo y estado*. Este último problema, como dice Lenin en su obra *El estado y la revolución*,<sup>(27)</sup> «ha preocupado muy poco a los teóricos y publicistas más conocidos de la II Internacional (1889-1914)». Consiguientemente, puede uno preguntarse si la relación existente entre el problema de la supresión del estado y el de la supresión de la filosofía, permite igualmente comprender la indiferencia de los marxistas de la II Internacional hacia el uno y el otro. O sea, para decirlo con palabras más precisas: hemos de preguntarnos si la relación general que, de acuerdo con la sagaz crítica de Lenin, permite explicar la indiferencia de los marxistas de la II Internacional frente a la cuestión del estado, no intervendrá también en esto que comentamos; es decir: si la indiferencia de esos mismos marxistas frente al problema filosófico no se deberá a que «las cuestiones de la revolución les han

preocupado poco en general». Para aclarar todo esto es menester examinar más de cerca la esencia y las causas de la crisis, la más importante que ha sufrido la teoría marxista, que en el último decenio ha escindido a los marxistas en tres campos enemigos.

A principios del siglo xx, cuando el largo período de desarrollo evolutivo llegó a su fin y se anunció un nuevo período de luchas revolucionarias, múltiples indicios indicaban que la teoría del marxismo había entrado en una situación crítica, al tiempo que se modificaban las condiciones prácticas de la lucha de clase. Este marxismo vulgar, extraordinariamente apagado y simplificado, con una conciencia muy confusa de la totalidad de su propio problema, reliquia degenerada de la doctrina marxista entre sus epígonos, demostró no poseer actitud alguna precisa respecto a gran número de cuestiones. Tal crisis de la teoría marxista se manifestó sobre todo en la cuestión de la actitud de la revolución social frente al estado. Después de la derrota del primer movimiento revolucionario proletario a mediados del siglo xix y la revuelta de la Comuna de 1871, ahogada en sangre, esta cuestión capital nunca más había sido planteada con amplitud en la práctica; con la guerra mundial, la primera y la segunda revolución rusa de 1917 y el desplome de las potencias aliadas en 1918, volvió a la orden del día en forma concreta; se percibió entonces que no había en el campo marxista ningún enfoque unánime acerca de todos los importantes problemas de objetivo final y de transición, tales como el de «la conquista del poder político por la clase proletaria», la «dictadura del proletariado» y «la supresión final del estado» en la sociedad comunista. Por el contrario, desde que tales cuestiones se presentaron en la realidad, siendo ya imposible eludirlas, se enfrentaron, por ellas, por lo menos tres teorías diferentes, todas las cuales pretendían ser marxistas, y cuyos representantes más eminentes (Renner, Kautski, Lenin) eran todos considerados antes de la guerra, no ya solamente marxistas, sino marxistas ortodoxos.<sup>(28)</sup> en la actitud que frente a estas cuestiones adoptaron las diversas tendencias

socialistas, se reveló la naturaleza de la crisis que reinaba visiblemente desde hacía algunos decenios en los partidos socialdemócratas y los sindicatos de la II Internacional, bajo la apariencia de una querrela entre marxismo ortodoxo y revisionismo:<sup>(29)</sup> no había sido más que la forma provisional e ilusoria de una falla mucho más profunda que dividía el frente mismo del marxismo ortodoxo. Por un lado se elaboró un neoreformismo marxista, que no tardó en vincularse más o menos estrechamente a los revisionistas precedentes; por otro, los teóricos del nuevo partido proletario trabaron combate simultáneamente con el viejo reformismo de los revisionistas y con el nuevo reformismo del «centro marxista», llevando como consigna el restablecimiento del marxismo puro o revolucionario.

Si se señala sólo la pusilanimidad y la falta de convicción revolucionaria en los teóricos y propagandistas responsables de esta simplificación y empobrecimiento del marxismo —representado por el marxismo vulgar de la II Internacional—, como causantes de esta crisis que sacudió al campo marxista en su primera prueba de fuego, se adoptaría una concepción en extremo superficial, nada marxista-materialista, ni siquiera hegeliano-idealista del proceso histórico. Sería, con absoluta simplicidad, no dialéctico imaginarse que la gran polémica entre Lenin, Kautski y los otros «marxistas» tuviera verdaderamente como único objeto una restauración del marxismo, un restablecimiento fiel de la auténtica doctrina de Marx.<sup>(30)</sup> Para tal investigación, el solo «método materialista, y, en consecuencia, científico» (Marx consiste en tomar de nuevo el concepto dialéctico introducido por Hegel y Marx en la historia, y que hasta ahora únicamente nos ha servido para el idealismo alemán y la teoría marxista que de él surgió, y aplicarlo igualmente al *desarrollo ulterior* de esta última hasta nuestros días. Dicho en otras palabras: hemos de esforzarnos por comprender todas las transformaciones, desarrollos y regresiones de esta teoría en su forma y en su contenido, desde su aparición en el ámbito del idealismo alemán, como productos necesarios de su



época (Hegel); o bien, hablando con más precisión, tomarlos como condicionados por la totalidad del proceso histórico y social, cuya expresión son, en términos generales (Marx). Así comprenderemos las verdaderas razones de la degeneración de la teoría marxista en marxismo vulgar y percibiremos la significación real de los apasionados esfuerzos que hacen los teóricos marxistas de la III Internacional, manteniéndose aparentemente en el plano de la ideología, para restablecer la «verdadera doctrina de Marx.

Si aplicamos así la dialéctica materialista a la historia del marxismo, veremos que, desde su nacimiento, la teoría marxista ha atravesado tres grandes períodos, y que su relación con la evolución real de la sociedad hacía necesaria esas tres etapas. La primera comienza alrededor de 1843; en la historia de las ideas, con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Termina con la revolución de 1848 y con el *Manifiesto comunista*. Se inicia la segunda con la sangrienta derrota sufrida por el proletariado parisiense en junio de 1848, que tuvo por secuela el aniquilamiento de todas las organizaciones y todas las corrientes de emancipación de la clase obrera «en una época de fiebre industrial, de relajamiento moral y reacción política magistralmente descrita por Marx en el *Manifiesto inaugural* de 1864. Fijaremos la duración de este período hasta fin de siglo, aproximadamente, puesto que no se trata aquí de la historia del proletariado en general, sino de la evolución interna de la teoría de Marx en sus relaciones con la historia del proletariado, y dejaremos de lado las fases de menor importancia (fundación y ocaso de la I Internacional; intermedio de la Comuna, enfrentamiento de lassallistas y marxistas; ley de los socialistas; sindicatos; fundación de la II Internacional). El tercer período va desde esa época hasta nuestros días, y se extiende hacia un porvenir aún no determinado.

Dividido así, el desarrollo de la teoría marxista ofrece la siguiente imagen: en su primera forma (la cual, en la conciencia de Marx-Engels, queda evidentemente idéntica en lo sustancial, hasta en la época más avan-

zada, en la que, en sus escritos, su carácter no continúa totalmente inalterado) se presenta, a pesar de su denegación de la filosofía, como una teoría, impregnada de espíritu filosófico del *desarrollo social* sentido y concebido como totalidad viviente, o bien, expresándonos con mayor exactitud, como teoría de la *revolución social*, comprendida y puesta en práctica como totalidad viviente. No se trata de repartir aquí entre las disciplinas respectivas los aspectos económico, político y espiritual de esa totalidad viviente, por más fielmente que pueda uno captar, analizar y criticar las particularidades concretas de cada uno de ellos. Es evidente que la economía, la política, la ideología, así como lo por venir histórico y la actividad social conciente, están ligados dentro de la unidad viviente de la «praxis revolucionaria» (*Tesis sobre Feuerbach*). El *manifiesto comunista* es, naturalmente, el mejor testigo de esta forma primitiva de la teoría marxista, en su aspecto de teoría de la revolución social.<sup>(31)</sup>

Situándonos en el punto de vista de la dialéctica materialista, no es difícil comprender que esta primera forma de la teoría marxista no podía subsistir sin modificaciones durante la larga época, muy poco revolucionaria en la práctica, que representa la segunda mitad del siglo XIX en Europa. Es preciso, naturalmente, aplicar a la clase obrera, en su lenta progresión hacia su emancipación, lo que dice Marx de la humanidad en general, en su *prólogo* de la *Crítica de la economía política*: «No se impone jamás tareas que no pueda cumplir, puesto que, si se estudian mejor las cosas, se comprueba siempre que la tarea surge donde las condiciones materiales de su realización se hallan ya formadas, o están creándose.» Y nada cambia el hecho de que una tarea que rebasa las condiciones actuales haya encontrado ya su expresión teórica en una época precedente. Atribuir a la teoría una existencia independiente del movimiento real, es una concepción que no sería ni materialista, ni siquiera dialéctica en el sentido hegeliano; sería simplemente metafísica idealista. Para la concepción dialéctica, al contrario, la cual coloca de nuevo sin excepción

todas las formas dentro del curso del movimiento, la teoría de la revolución social de Marx y Engels debía sufrir también necesariamente importantes modificaciones en el transcurso de su desarrollo. Cuando, en 1864, Marx esbozó el *Manifiesto inaugural* y los *Estatutos* de la I Internacional, se daba perfecta cuenta de que transcurriría «mucho tiempo hasta que el movimiento, después de su despertar, recuperase su antigua osadía de lenguaje».<sup>(32)</sup> Esto no es únicamente válido para el lenguaje, sino para todos los demás elementos de la teoría. Así, en el socialismo científico de *El capital* (1867-1894) y de otros escritos de la última época de Marx y Engels, encontramos una forma notablemente modificada y desarrollada de la teoría marxista frente al comunismo espontáneamente revolucionario del *Manifiesto* de 1847-1848, de la *Miseria de la filosofía*, de *Las luchas de clases en Francia* y de *El 18 brumario*. Sin embargo, en sus rasgos más importantes la teoría marxista no cambia, en lo sustancial, ni siquiera en los desarrollada del socialismo científico, el marxismo de los últimos escritos de Marx y Engels. Hasta en la forma desarrollada del socialismo científico, el marxismo de Marx-Engels continúa siendo el vasto *conjunto* de una teoría de la revolución social. La modificación sobrevenida en la última fase consiste simplemente en que los diferentes elementos de este conjunto: economía, política, ideología —teoría científica y praxis social— se separan más uno de otros. Cabría decir, copiando una expresión de Marx, que ha sido cortado el cordón umbilical de su conexión natural. Pero en ningún caso significa esto que se encuentra en Marx y Engels una multiplicidad de elementos independientes en el lugar de este conjunto; lo que se encuentra en otra composición de las diversas partes del sistema, elaborada con mayor exactitud científica, y, sobre todo, edificada sobre la crítica de la economía política, que es su infraestructura. El marxismo, como sistema, no se puede considerar, ni por sus mismos fundadores, como una suma de disciplinas particulares, a las que se agregaría, desde el exterior, una utilización práctica de sus resultados. Los muchos

intérpretes burgueses de Marx, igualmente los marxistas, que creyeron poder separar la materia histórica de los elementos de teoría económica contenido en *El capital*, sólo demostraron con ello no haber comprendido nada del método que Marx aplica a la crítica de la economía política. Porque una de las características esenciales del método materialista dialéctico es el no existir para él esta distinción: el método es, sustancialmente, una teoría comprensiva de la historia. Del mismo modo, el lazo indisoluble entre teoría y praxis, que es el rasgo más relevante de la primera forma del materialismo marxista, de ningún modo desaparece dentro de la última forma del sistema. Únicamente, un examen muy superficial puede dar la impresión de que la teoría pura del pensamiento ha rechazado la praxis de la voluntad revolucionaria. En todos los textos decisivos, principalmente en el primer libro de *El capital*, sale impetuosamente a la superficie esa voluntad revolucionaria que cada una de las líneas de la obra encierra. Bastará recordar el célebre capítulo acerca de la tendencia histórica de la acumulación capitalista.<sup>(33)</sup>

Ahora bien, es cierto que, en lo que concierne a los partidarios y a los herederos de Marx, esta disolución *in disjecta membra* de la teoría unitaria de la revolución social se produjo efectivamente; y sucedió así a despecho de todos los juramentos de fidelidad a la teoría y al método de la concepción materialista de la historia. Para ésta, interpretada debidamente como dialéctica y revolucionaria, las ciencias particulares independientes unas de otras, son tan imposibles como una investigación puramente teórica, libre de toda premisa y separada de la praxis revolucionaria; sin embargo, los marxistas modernos conciben más y más el socialismo científico como una suma de conocimientos puramente científicos sin relación *inmediata* alguna con la praxis política o de otro tipo, de la lucha de clases. Para demostrarlo, nos bastará remitir al lector a las declaraciones de un solo teórico marxista, muy representativo, de la II Internacional, concerniente a las relaciones de la ciencia marxista con la política. He aquí lo que

escribió, en diciembre de 1909, Rodolfo Hilferding en el prólogo de su *Capital financiero*, donde hace esfuerzos por «comprender científicamente» los fenómenos económicos del desarrollo capitalista reciente; «es decir, por integrarlos en el sistema teórico de la economía política clásica»: «Casi no es menester decir que para el marxismo, el examen de la política tampoco tiene otro objeto que poner al día las relaciones de causalidad. El conocimiento de las leyes de la sociedad industrial muestra al propio tiempo los factores que determinan la voluntad de las clases que la componen. Poner al día la determinación de esta voluntad es, según la concepción marxista, tarea de una política científica, es decir, una política que enuncie las relaciones de causalidad. La política del marxismo, al igual que su teoría, no conlleva juicios de valor. Es, consiguientemente, una interpretación errónea, aun cuando se haya propagado *intra et extra muros*, identificar de modo absoluto el marxismo con el socialismo. Porque —considerándolo, lógicamente, como sistema científico, e independientemente de sus consecuencias históricas— el marxismo no es más que una teoría de las leyes de la evolución de la sociedad, formulada en su generalidad por la concepción marxista de la historia, y aplicada a la época de la producción industrial por la economía marxista. El socialismo es el resultado de las tendencias que aparecen en la sociedad industrial. Pero reconocer el valor del marxismo y, en consecuencia, la necesidad del socialismo, no equivale a enjuiciamiento acerca del valor, ni tampoco proporciona indicaciones acerca de la actitud práctica que debe adoptarse; puesto que una cosa es reconocer una necesidad, y otra ponerse al servicio de ella. Es perfectamente posible que un convencido de la victoria final del socialismo se dedique, no obstante, a combatirlo. Sin embargo, el conocimiento de las leyes de la evolución de la sociedad, que nos da el marxismo, confiere superioridad a quien lo adquiere, y entre los adversarios del socialismo; los más peligrosos son, sin lugar a dudas, los que han sabido sacar partido de los conocimientos que aporta.» Y si, no obstante esto, se

persiste en identificar el marxismo, o sea, una teoría que lógicamente se presenta como «una ciencia libre de toda evaluación, objetiva, científica», con las aspiraciones socialistas, ello se explica «fácilmente», según Hilferding, si se tiene en cuenta la «invencible repugnancia de la clase dominante a reconocer el aporte del marxismo» y a esforzarse para acostumbrarse al «penoso» estudio de un «sistema tan complicado». «Solamente en este sentido es la ciencia del proletariado y se opone a la economía burguesa, mientras pretende firmamente, como toda ciencia, llevar a conclusiones de valor universal y objetivo.»<sup>(34)</sup> La concepción materialista de la historia, esencia de la cual era en Marx y Engels la dialéctica materialista, se ve así trasformada en sus epígonos en algo esencialmente no dialéctico; para unos viene a ser una especie de principio heurístico que dirige las ciencias particulares en sus investigaciones; para otros, la ductilidad metodológica de la dialéctica materialista se condensa en un número de propuestas teóricas concernientes a la causalidad de los acontecimientos históricos en los diferentes dominios de la vida social, es decir, en algo que sería más acertado llamar sociología sistemática general. Y así, unos tratan el principio materialista de Marx como un «principio subjetivo que sólo adquiere valor por el enjuiciamiento reflexivo» en el sentido kantiano,<sup>(35)</sup> mientras otros toman la doctrina de la «sociología» marxista como un sistema que pertenece, ya a la economía, ya a la geografía biológica.<sup>(36)</sup> Todas estas deformaciones, y muchas otras menos sorprendentes, que el marxismo experimentó a manos de los epígonos en el segundo período de su desarrollo, podríamos resumirlas así: la teoría global y unitaria de la revolución social se ha trasformado en una crítica científica de la economía y del estado burgués, de la instrucción pública, de la religión, del arte, de la ciencia y de todas las demás formas culturales propias de la burguesía, crítica que ya no desemboca necesariamente en una praxis revolucionaria, a lo cual, por su esencia, estaba destinada;<sup>(37)</sup> sino que más bien se puede desarrollar, y en la mayoría de los casos se

desarrolla en su práctica real, con toda clase de intentos de reforma que no trascienden fundamentalmente el terreno de la sociedad y el estado burgueses. Para darse cuenta de esto basta comparar el *Manifiesto comunista* o bien los *Estatutos* de la I Internacional, redactados por Marx en 1864, con los programas de los partidos socialistas de Europa central y occidental, y particularmente con los del partido socialdemócrata alemán en la segunda mitad del siglo XIX. Todos sabemos con cuánta severidad y con cuánto rigor se pronunciaron Marx y Engels acerca de las reivindicaciones casi únicamente *reformistas*, presentadas tanto en el plano político como en el cultural o ideológico por la socialdemocracia alemana, el partido marxista dirigente en Europa, en sus programas de Gotha (1875) y de Erfurt (1891), reivindicaciones en las cuales no se encuentra ya nada del principio revolucionario del marxismo.<sup>(38)</sup> Esta situación permitió primeramente —a fines del siglo— que el marxismo se conmoviera bajo los asaltos del revisionismo, y finalmente —a comienzos del siglo XX—, cuando señales precursoras anunciaron el retorno de conflictos importantes y de confrontaciones revolucionarias, la crisis decisiva del marxismo, que todavía continúa hoy.

Ambos procesos se presentan sólo como dos fases ulteriores necesarias de este desarrollo general ideológico-material, en quien ha concebido el desarrollo de la teoría marxista original transformado en una crítica social científica que ya no desemboca, en esencia, en cometidos revolucionarios, con un sentido materialista-dialéctico como expresión necesaria del cambio sincrónico en la práctica social de la lucha de clases del proletariado. El reformismo tiende a expresar, en una teoría coherente, el carácter reformista que en la práctica han tomado las reivindicaciones económicas de los sindicatos y la lucha política de los partidos proletarios, bajo el impulso de condiciones históricas nuevas. Por el contrario, lo que se llama marxismo ortodoxo de este período, degenerado en marxismo vulgar, aparece, en gran parte, como un producto de teóricos encerrados

en la tradición, que desean mantener la teoría de la revolución social, forma primera del marxismo, bajo el aspecto de una teoría pura, abstracta por añadidura, que no conduce a ningún imperativo práctico, y quieren repudiar como no marxista la teoría reformista que traducía el carácter real del movimiento. Y se ve muy bien por qué, en el momento mismo en que volvía el período revolucionario, los marxistas ortodoxos de la II Internacional debieron sentirse impotentes, más que los otros, frente a cuestiones como la de las relaciones entre el estado y la revolución proletaria. Los revisionistas, por lo menos, poseían una teoría acerca de la actitud del «pueblo obrero» frente al estado, aun cuando la tal teoría nada tuviera de marxista. Así, en la teoría como en la práctica, hacía tiempo que habían renunciado a la revolución social con miras a la conquista y destrucción del estado burgués y a su reemplazamiento por la dictadura del proletariado, y preconizaban en su lugar las reformas políticas, sociales y culturales dentro del marco del estado burgués. En cuanto a los ortodoxos, se contentaron, en las cuestiones concernientes a la época de transición, con remitir a los principios del marxismo. Pero por mucho que se atuyeron al abecé de la teoría marxista, no habían podido conservar verdaderamente su carácter revolucionario original. Su propio socialismo científico se había transformado inevitablemente en una cosa diferente de una teoría de la revolución social. Durante el largo período en que el marxismo se difundía lentamente, sin tener, en la práctica, labor revolucionaria alguna que cumplir, los problemas revolucionarios habían dejado de tener, a juicio de todos los marxistas —ortodoxos y revisionistas—, una existencia terrenal, hasta en la teoría. Para los reformistas, estos problemas habían desaparecido completamente, y también para los ortodoxos habían perdido ese carácter de urgencia que les dieron los autores del *Manifiesto comunista*; se hundieron más y más en un futuro lejano y, por último, enteramente trascendentes.<sup>(39)</sup> En el presente y en el «aquí», se habían acostumbrado a practicar la política que encontraba su expresión teórica en las actitudes



revisionistas, oficialmente condenadas por los congresos del partido, aunque adoptadas no menos oficialmente, por los sindicatos. A principios de siglo, cuando se delineó un nuevo período de desarrollo, la cuestión de la revolución social volvió a la orden del día en toda su amplitud y su significación concreta; el marxismo ortodoxo de la teoría pura, que representó hasta la guerra la doctrina marxista oficial de la II Internacional, fracasó entonces y se hundió completamente: sin embargo, esto no era más que la consecuencia inevitable de un deterioro interno ya antiguo.<sup>(40)</sup> Y es igualmente en esa época cuando vemos que se delinea, en diferentes países y sobre todo entre los marxistas rusos, el *tercer período de desarrollo*, caracterizado generalmente por sus representantes como el del restablecimiento del marxismo.

Comprender por qué esta nueva transformación de la teoría marxista se realizó, y se realiza todavía, bajo la cobertura ideológica del regreso a la doctrina auténtica del marxismo original, no es más difícil que percibir, detrás del aspecto ideológico, la verdadera significación de toda la operación. En este dominio, teóricos como Rosa Luxemburgo, en Alemania, y Lenin, en Rusia, no hicieron ni hacen en realidad otra cosa que satisfacer las exigencias prácticas del nuevo período revolucionario de la lucha de clases, desechando las tradiciones paralizantes del marxismo socialdemócrata del segundo período, que gravitan «como una pesadilla» sobre las mismas masas obreras, cuya situación social y económica, objetivamente revolucionaria, no corresponde ya, desde hace mucho tiempo, a esas doctrinas evolutivas.<sup>(41)</sup> Lo que explica el despertar aparente de la teoría marxista original en la III Internacional es, por tanto y simplemente, el hecho de que en una nueva época revolucionaria, no sólo el movimiento revolucionario, sino también concepciones teóricas de los comunistas, que lo interpretan, han de asumir una forma expresamente revolucionaria. Esta es la razón de que hoy veamos revivir importantes partes del sistema marxista que a fines del siglo XIX parecían haber caído en el olvido.

Y esta situación permite también comprender cuál era el contexto en que la cabeza dirigente de la revolución proletaria en Rusia compuso, unos meses antes de la revolución de octubre, una obra donde él mismo declara que su tarea era «ante todo, restablecer la doctrina auténtica de Marx acerca del estado». Los propios acontecimientos habían llevado a la orden del día el problema de la dictadura del proletariado en el plano de la práctica. Cuando Lenin, en un momento decisivo, hizo lo mismo en el plano teórico, ello fue la primera señal de que se había comprendido de nuevo la relación interna que el marxismo revolucionario establece entre la teoría y la praxis.<sup>(42)</sup>

Pero la renovación del problema *marxismo y filosofía* aparece igualmente como parte importante de esa gran empresa de restauración. Hemos descrito ya el lado negativo de la misma: el olvido del carácter revolucionario práctico del movimiento marxista encuentra su *expresión parcial* en el desprecio que la mayoría de los teóricos marxistas de la II Internacional manifiestan por los problemas filosóficos, y su *expresión teórica general* en el simultáneo languidecimiento del principio vivo de la dialéctica materialista, lo cual es atestiguado por el marxismo vulgar de los epígonos. Como hemos explicado ya, los mismos Marx y Engels negaron constantemente que el socialismo científico fuera una filosofía. Sin embargo, es fácil demostrar, y de ellos presentaremos pruebas irrefutables, que la oposición a la filosofía representaba para esos dialécticos revolucionarios una cosa muy distinta a lo que representaba para el marxismo vulgar que siguió. Nada habrá más ajeno a ellos que el reconocer valor a una investigación puramente científica; liberada de toda premisa y de toda posición de clase como finalmente lo hicieron un Hilferding y la mayoría de los demás marxistas de la II Internacional.<sup>(43)</sup> A esta ciencia pura de la sociedad burguesa (economía, historia, sociología, etc.), el socialismo científico bien entendido de Marx y Engels se opone aún más enérgicamente que a la filosofía, donde el movimiento revolucionario del estado llano tuvo una vez

su más alta expresión teórica.<sup>(44)</sup> Y de este modo podemos admirar la perspicacia de esos marxistas recientes que, ofuscados por algunas conocidas expresiones de Marx, y, sobre todo, de Engels en sus últimos escritos, concibieron su supresión de la filosofía como el remplazo de ella por un sistema de ciencias positivas abstractas y no dialécticas. La oposición real entre el socialismo científico y todas las filosofías y ciencias burguesas, reside por entero en lo siguiente: el socialismo científico es la expresión teórica de un proceso revolucionario que culminará con la supresión total de esas filosofías y de esas ciencias, al mismo tiempo que con la supresión ideológica.<sup>(45)</sup>

Por tanto, la reasunción del problema *marxismo y filosofía* sería ya necesaria, sólo en el orden teórico, para restablecer la significación auténtica y completa de la doctrina de Marx, edulcorada y desfigurada por los epígonos. Pero igual que sucede en el problema *marxismo y estado*, es evidente que también en este caso la tarea teórica es creada por las exigencias y necesidades de la praxis revolucionaria. En el período de transición revolucionaria, cuando el proletariado, que ha conquistado ya el poder político, encara, así en lo ideológico como en lo político o económico, tareas precisas que continúan influyéndose recíprocamente, la teoría científica del marxismo ha de volver a ser —no por un simple regreso, sino por desarrollo dialéctico— lo que era para el autor del *Manifiesto comunista*; una teoría de la revolución social que encierra todos los dominios de la vida social dentro de su totalidad. Por esto, el problema que es preciso resolver de conformidad con el materialismo dialéctico no es solamente el de «actitud del estado con respecto a la revolución social, y de la revolución social con respecto al estado» (Lenin); sino también el de la actitud de la ideología con respecto a la revolución social, y de la revolución social con respecto a la ideología. Soslayando estos problemas antes de la revolución proletaria, se favorece al oportunismo y se da lugar a una crisis interna en el marxismo, como hicieron los marxistas de la II Internacional, quienes

al eludir el problema revolucionario del estado, favorecieron efectivamente el oportunismo y provocaron realmente una crisis interna en el campo marxista. Pero *después* de la conquista del poder político por el proletariado, la negativa a definirse con precisión acerca de esos problemas ideológicos de transición puede tener también consecuencias fatales en el plano de la práctica: la confusión y la división teóricas pueden entorpecer considerablemente la realización enérgica y en tiempo oportuno de las tareas que entonces se imponen en el dominio ideológico. Esta es la razón de que, en la época revolucionaria donde nos hayamos ya, sea menester formular de modo enteramente nuevo la cuestión capital de las relaciones entre la revolución proletaria y la *ideología* —que los teóricos socialdemócratas desatendieron en el mismo grado que desatendieron el problema político de la dictadura del proletariado—, y restablecer al mismo tiempo en su autenticidad la concepción dialéctica revolucionaria del marxismo original. Pero sólo lograremos dar cima a tal tarea si colocamos en primer lugar la interrogación que llevó a Marx y Engels hacia el problema de la ideología en general: ¿Qué relaciones hay entre la *filosofía* y la revolución social del proletariado? Intentaremos, basándonos en las indicaciones de los propios Marx y Engels, darle la contestación que emana de los principios de la dialéctica materialista, lo cual nos llevará seguidamente a una interrogación de mayor amplitud: ¿Qué relación mantiene el materialismo de Marx-Engels con la *ideología* en general?

¿Qué relación existe entre el socialismo científico de Marx y Engels y la filosofía? Ninguna, contesta el marxismo vulgar, y agrega que el antiguo concepto filosófico e idealista ha sido refutado y rebasado por el concepto científico y materialista del marxismo. Todas las ideas y especulaciones filosóficas serían así refutadas como lucubraciones irreales y carentes de objeto, que únicamente continuarían obsesionando los cerebros como una especie de superstición, porque la clase dominante tiene un interés muy real y muy material en que

se mantenga. ¡Que la dominación capitalista sea echada abajo, e inmediatamente se dispararán por sí mismos los últimos jirones de esas fantasmagorías!

Basta medir, como nosotros hemos intentado hacer, cuánto esta actitud científica puede tener de superficial con respecto a la filosofía, para comprender inmediatamente que tal forma de resolver el problema filosófico nada tiene en común con el espíritu del materialismo dialéctico moderno de Marx. Pertenece integralmente a la época en que Jeremías Bentham, «la teoría burguesa elevada a genio», daba en su *Enciclopedia* la siguiente explicación del término «religión»: «S.f. Representaciones supersticiosas».<sup>(46)</sup> Ocupa también un lugar en la atmósfera intelectual que se remonta a los siglos XVII o XVIII, si bien se encuentra todavía ampliamente difundida en nuestros días, y en la que se inspira Eugenio Dühring cuando escribe, en su filosofía, que en la sociedad futura, construida según sus instrucciones, no habrá más culto religioso, sino que un sistema de socialidad bien entendido deberá, por el contrario, *suprimir* todo el aparato de la hechicería clerical y, consiguientemente, todos los elementos esenciales de los cultos.<sup>(47)</sup> Nada más opuesto a esta actitud llanamente racionalista y puramente negativa frente a fenómenos ideológicos como la religión, la filosofía, etc., que la forma como el materialismo moderno o dialéctico, en su perspectiva nueva y estrictamente científica, según los términos de Marx-Engels, concibe esas formaciones espirituales. Para demostrar toda la profundidad de esta oposición, podemos decir lo siguiente: en el materialismo dialéctico moderno es esencial comprender teóricamente y tratar prácticamente las creaciones espirituales, la filosofía y cualquier otra ideología, como realidades. Con la lucha contra la realidad de la filosofía se inició la actividad revolucionaria de Marx y de Engels en el primer período; y, como demostraremos, modificaron radicalmente sus ideas acerca de la relación de la ideología filosófica con las demás en el seno de la realidad ideológica global; siempre, por lo tanto, tra-

taron todas las ideologías y la filosofía en particular como realidades verdaderas, y no como quimeras.

Cuando por la década de 1840, Marx y Engels, colocándose en un plano primeramente teórico y filosófico, iniciaron la lucha revolucionaria por la emancipación de la clase que «no está en oposición parcial con las consecuencias de la sociedad existente, sino en oposición general con sus condiciones de existencia»,<sup>(48)</sup> estaban convencidos de que así atacaban a uno de los elementos más importantes de este tipo de sociedad. En el editorial del número 79 de la *Kolnische Zeitung*, año 1842 Marx se expresaba ya como sigue: «La filosofía no está fuera del mundo, de igual manera que el cerebro no está fuera del hombre por la sola razón de que no está en su estómago.»<sup>(49)</sup> Más tarde, en la introducción de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* —trabajo del que Marx dirá quince años después, en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, que significaba el paso definitivo a su criterio materialista ulterior— se dice igualmente que «la filosofía pasada pertenece también a este mundo, del que es complemento, aunque no sea más que el complemento ideal».<sup>(50)</sup> Y el dialéctico Marx, en el momento que abandona la concepción idealista por la concepción materialista, afirma expresamente que el partido político práctico en Alemania, al *rechazar* toda filosofía, comete un error tan considerable como el partido político teórico al *no condenar* la filosofía como tal. Cree este último, en efecto, poder combatir el mundo alemán en su realidad colocándose en el concepto filosófico, es decir, sirviéndose de las exigencias que saca, o pretende sacar de la filosofía (como más tarde hará Lassalle haciéndose eco de Fichte); y así olvida que el mismo criterio filosófico pertenece a ese mundo alemán. Pero el partido político práctico, que cree consumir la negación de la filosofía «volviéndole la espalda y dedicándole algunas frases banales e irritadas», se encuentra en el fondo aprisionado entre los mismos límites; niégase igualmente «a incluir la filosofía en la realidad alemana». Así, el partido teórico cree «poder realizar (prácticamente) la filosofía sin

rebasarla (teóricamente)»; pero el partido práctico comete análogo error al querer rebasar (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente); es decir, sin concebirla como una realidad.<sup>(51)</sup>

Se ve claramente en qué sentido Marx (y también Engels, en el cual se cumplió análoga evolución en la misma época, como ambos lo reconocieron muchas veces más adelante) ha rebasado efectivamente en esta frase el criterio filosófico<sup>(52)</sup> de sus años de estudiante; pero se ve también en qué sentido conserva este rebasamiento todavía un carácter filosófico. Las razones que nos autorizan a hablar de un rebasamiento en el orden filosófico, son de tres clases diferentes: En primer lugar, el criterio teórico donde se coloca Marx en aquel entonces, está no ya en oposición parcial con las consecuencias, sino en oposición general con los principios directores de toda la filosofía alemana tal como había existido hasta entonces, de la cual, la filosofía de Hegel es y será para Marx y Engels el representante eminente. En segundo lugar, se trata, no de una oposición a la filosofía sola, que, en fin de cuentas, no es más que la cabeza o el complemento ideal del mundo existente, sino de una oposición a la totalidad de este mundo. En tercer lugar, sobre todo, esta oposición no es puramente teórica, sino simultáneamente, práctica y activa. «Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que importa, es trasformarlo.» Así se afirma categóricamente en la última de las *Tesis de Feuerbach*. Con todo, este rebasamiento del aspecto puramente filosófico conserva todavía carácter profundamente filosófico; para verlo basta imaginarse que esta ciencia nueva del proletariado, con la que Marx sustituyó la filosofía idealista burguesa, y que su orientación y sus objetivos se opone radicalmente a las filosofías anteriores, se diferencia poco de ellas, si se tiene en cuenta su naturaleza teórica. Toda la filosofía del idealismo alemán había mostrado de continuo una tendencia, hasta en el plano teórico, a ser cada vez más una teoría y una filosofía, como se comprende fácilmente teniendo en cuenta su relación dialéctica, expuesta más arriba,

con el movimiento revolucionario burgués, que es contemporáneo en la práctica. Esto será objeto de un trabajo ulterior. A primera vista parece como si en Hegel se hubiera invertido esta tendencia que caracteriza a todos sus predecesores —Kant, Schelling, y particularmente Fichte—; en realidad asignó a la filosofía una tarea que va más allá del dominio propiamente teórico y, en determinado sentido, es de orden práctico, tarea que, como se comprenderá, no consiste en transformar el mundo, como desea hacer Marx, sino, por el contrario, en reconciliar, valiéndose del concepto y de la comprensión (*Einsicht*), la razón, en su aspecto de espíritu consciente de sí, con la razón, en su aspecto de realidad dada.<sup>(53)</sup> Pero es insostenible la aserción de que fijándose este objetivo de alcance mundial (que hasta constituye, para el lenguaje corriente, la esencia propia de toda *filosofía*), la filosofía idealista alemana, desde Kant hasta Hegel, haya dejado de ser una filosofía; igualmente carece de fundamento el declarar que la teoría materialista de Marx tampoco es una teoría filosófica, con el pretexto de que la tarea que quiere cumplir no es puramente teórica, sino es a un tiempo revolucionaria y práctica. Cabe afirmar, por el contrario, que el materialismo dialéctico de Marx y de Engels, tal como se expresa en las once *Tesis sobre Feuerbach* y los escritos de la misma época, publicados o inéditos,<sup>(54)</sup> ha de considerarse absolutamente como una filosofía, en vista de su naturaleza teórica; o, si se quiere decir con mayor precisión: una filosofía revolucionaria que, como tal, tiene su lugar en las luchas revolucionarias que se desarrollan en el mismo momento en todas las esferas de la realidad social contra el régimen existente, y que se impone la misión de luchar efectivamente dentro de una esfera determinada de esa realidad, en la filosofía, a fin de llegar, en el instante preciso en que se realizara el rebasamiento efectivo de la propia filosofía, que es parte integrante, si bien ideal, de esa realidad. Como dijo Marx: «Ustedes no pueden rebasar la filosofía sin realizarla.»



Está comprobado así que para los revolucionarios Marx y Engels, *en el mismo momento* en que abandonaron el idealismo dialéctico de Hegel por el materialismo dialéctico, rebasar la filosofía denotaba una cosa muy diferente de un simple dejarla de la mano. Y aun cuando queremos explicarnos su actitud *ulterior* con respecto a la filosofía, es esencial tomar como punto de partida y tener constantemente presente un hecho incuestionable: Marx y Engels eran dialécticos mucho antes de volverse materialistas. En lo relativo a la significación de su materialismo, se equivoca del modo más nefasto y más irreparable quien pierda de vista que ese materialismo fue, desde un principio, histórico y dialéctico, es decir, un materialismo que tenía la mira puesta en la comprensión teórica y en el derrocamiento práctico de la totalidad de la vida histórica y social, y que siempre ha continuado siendo así, contrariamente al materialismo científico abstracto de Feuerbach y a todos los otros materialismos abstractos, burgueses o marxistas vulgares, que le siguieron o precedieron. Entonces fue posible que para Marx y Engels la filosofía se convirtiera en un elemento mucho menos importante de lo que creían era antes del proceso histórico-social, como se produjo efectivamente en el desenvolvimiento que aportaron al principio materialista. Sin embargo, para una concepción verdaderamente dialéctica y materialista de este proceso histórico, era imposible (Marx y Engels nunca llegaron hasta tal punto) que la ideología filosófica, o incluso la ideología en general, dejara de ser un elemento material en la totalidad de la realidad histórico-social, o sea, un elemento que es menester comprender en su realidad según una teoría materialista, y que hay que derrocar dentro de su realidad gracias a una praxis materialista.

En sus *Tesis sobre Feuerbach*, el joven Marx opone su novel materialismo, no sólo al idealismo filosófico, sino también y con idéntico vigor, a todas las formas del materialismo que le precedieron; igualmente, en *todos sus escritos posteriores*, Marx y Engels subrayaron la oposición de su materialismo dialéctico con el materialismo corriente, no dialéctico y abstracto; en particular,

comprendieron claramente la importancia considerable que tiene esa oposición en lo concerniente a la interpretación teórica de las realidades «espirituales» (ideológicas) y de la actitud práctica que frente a ellas ha de adoptarse. «Es, en efecto, mucho más fácil —declara Marx a propósito de las representaciones intelectuales en general, y del método conveniente a una verdadera historia crítica de las religiones— encontrar por análisis el origen terrestre de los conceptos nebulosos de las religiones, que poner de relieve, actuando a la inversa, cómo las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea. Este es el único método materialista, por consecuencia, científico.»<sup>(55)</sup> Ahora bien, una praxis revolucionaria que se limitara a la acción directa contra el origen terrenal de las concepciones nebulosas de la ideología, sin preocuparse más del derrocamiento y rebasamiento de las mismas ideologías, sería, naturalmente, tan abstracta y no dialéctica como el método teórico así descrito, que se contenta, siguiendo el ejemplo de Feuerbach, con reconducir todas las representaciones ideológicas a su origen material.

Adoptando esta actitud negativa y abstracta frente al carácter real de la ideología, el marxismo vulgar incide en el mismo error que los teóricos del proletariado, quienes, apoyándose en la idea marxista del condicionamiento económico de las relaciones jurídicas, de las formas del estado y de toda acción política, han pretendido deducir de ello que el proletariado podía y debía atenerse a la acción económica directa.<sup>(56)</sup> Sabido es con cuánto vigor se opuso Marx a semejantes tendencias, sobre todo en su polémica contra Proudhon, e igualmente en otras ocasiones. En cualquiera de las épocas de su vida, cada vez que encontraba una concepción de ese género (que sobrevive aún hoy día en el sindicalismo) subrayó siempre con la máxima energía que ese «desprecio trascendental» hacia el estado y la acción política es absolutamente no materialista, en consecuencia, insuficiente en el plano teórico, y no nefasto en el plano práctico.<sup>(57)</sup> Esta concepción dialéctica de las relaciones entre la economía y la política ha venido a

ser parte esencial de la teoría marxista, tanto que hasta el marxismo vulgar de la II Internacional, que descuidaba *in concreto* la elucidación de los problemas de la transición política revolucionaria, no podía negar, sin embargo, su existencia *in abstracto*. Entre los marxistas ortodoxos no hubo nadie para propugnar que, para el marxismo, pertenecía ya a un modo de pensar rebasado, el interés teórico y práctico para las cuestiones políticas. Se dejaba ello a los sindicalistas, los cuales jamás tuvieron la pretensión de ser marxistas ortodoxos, a pesar de que algunos se declaraban a favor de Marx. En compensación, cuando se trata de realidades ideológicas, muchos buenos marxistas adoptaban, y adoptan todavía una posición teórica y práctica enteramente comparable a la de los sindicalistas con respecto a las realidades políticas. Estos materialistas, ante la negación de la acción política por los sindicalistas, exclaman, siguiendo a Marx, que el movimiento social no excluye el movimiento político, y muchas veces subrayaron, contra el anarquismo, que incluso después de la revolución victoriosa del proletariado, y pese a todas las transformaciones que el estado burgués habrá de sufrir, la realidad política subsistirá todavía por largo tiempo; y de aquí que las mismas personas son presa de un desprecio trascendental, típicamente anarcosindicalista, cuando se les hace observar que la tarea *intelectual* que se impone en el ámbito ideológico no puede ser remplazada, o inutilizada, ni por el solo movimiento social de la lucha de clases proletaria, ni por la unión del movimiento social y político. Aun en nuestros días, la mayoría de los teóricos marxistas no conciben la realidad de estos fenómenos «intelectuales», como no sea en un sentido puramente negativo, totalmente abstracto y no dialéctico, en vez de aplicar con todo rigor a este dominio de la realidad social el solo método materialista, y, por consiguiente, científico, que recomendaban Marx y Engels. Debiera uno esforzarse por comprender, a la par que la vida social y política, la vida intelectual; a la par que el ser y el devenir sociales, en el sentido más amplio (economía, política, derecho, etc.), la conciencia social misma, en sus diversas manifestaciones, como un elemento real,

aunque ideal (o «ideológico») de la realidad histórica en su totalidad; en lugar de esto, se define la conciencia del modo más abstracto, regresando, en suma, a la metafísica dualista, como el reflejo de los procesos materialistas únicos reales, reflejo totalmente dependiente, o bien relativamente independiente, pero todavía dependiente en última instancia.<sup>(58)</sup>

Siendo ello así, cuando se intenta reintroducir el método materialista dialéctico, el único científico, según Marx, en la comprensión y utilización de realidades *ideológicas*, esta empresa teórica choca con resistencias aun más considerables que las que se encontraron en el restablecimiento de la doctrina auténtica, materialista y dialéctica, profesada por el marxismo en lo referente a la cuestión del estado. En efecto, en lo perteneciente al estado o a la política, la simplificación del marxismo sobreenvidada entre los epígonos consistía únicamente en que los más eminentes teóricos y publicistas de la II Internacional no se habían preocupado suficientemente, en lo concreto, por los importantes problemas políticos de la transición revolucionaria. Y se trata, *sin embargo*, de algo que ellos habían reconocido, por lo menos *in abstracto*, y que habían subrayado enérgicamente en el trascurso de sus luchas contra los anarquistas, y más tarde, contra los sindicalistas; porque dentro de la concepción materialista de la historia, no sólo la estructura económica de la sociedad, base material de todos los demás fenómenos históricos y sociales, sino también el derecho y el estado, superestructura jurídica y política, son *realidades*; y, por tanto, no pueden ser ignoradas ni dejadas de lado, como hacen los anarquistas y los sindicalistas, pues es necesario derrocarlas realmente por una revolución política. Por el contrario, muchos de los marxistas vulgares se niegan todavía hoy a reconocer, ni siquiera *in abstracto*, la realidad de las formas de conciencia y de la vida intelectual. Apoyándose en ciertas expresiones de Marx y sobre todo de Engels,<sup>(59)</sup> la *estructura intelectual (ideológica) de la sociedad* es presentada, al contrario, como una *realidad aparente* (Scheinwirklichkeit), la cual sólo existiría en los cere-

bros de los ideólogos como error, imaginación, ilusión, sin tener en parte alguna un objeto real. Esto es en todo caso valadero para todas las ideologías llamadas «superiores». Para las representaciones políticas y jurídicas, también ellas tienen carácter ideológico de irrealidad. Sin embargo, se relacionan al menos con alguna cosa real: las instituciones políticas y jurídicas que constituyen la superestructura de la sociedad considerada. Por el contrario, no habría ningún objeto real correspondiente a las representaciones ideológicas «también superiores» (las ideas religiosas, estéticas y filosóficas que los hombres elaboran). Exagerando un poco, para hacerlo más claro, este modo de juzgar, podríamos decir que existen para el mismo *tres grados de realidad*: la economía, única realidad verdadera en último análisis, despojada de todo carácter ideológico; el derecho y el estado, ya menos reales, que hasta cierto punto representan un aspecto ideológico; la ideología pura, sin objeto alguno, totalmente irreal (la «pura absurdidad»).

Para restablecer la teoría de las realidades espirituales que emana del principio materialista dialéctico, se impone, en primer lugar, puntualizar la terminología. A continuación habrá que aclarar cómo el materialista dialéctico concibe la relación entre la conciencia y su objeto.

Terminológicamente, es preciso afirmar ante todo que Marx y Engels jamás pensaron en caracterizar la conciencia social y la vida espiritual como pura ideología. Esta es solamente la conciencia invertida (*verkehrte*),<sup>(\*)</sup> en particular la que atribuye existencia autónoma a un fenómeno parcial de la vida social; por ejemplo, las representaciones jurídicas o políticas que consideran el derecho y el estado como potencias independientes cercnadas encima de la sociedad.<sup>(60)</sup> En el pasaje en que Marx dio las indicaciones más precisas acerca de su terminología, <sup>(61)</sup> se dice claramente, por el contrario: en el conjunto de relaciones materiales, como Hegel llamó a la sociedad burguesa, las relaciones sociales de producción (la estructura económica de la sociedad)

(\*) *Verkehrt*: falso e invertido a la vez. (*N. del T.*)

forman el fundamento real, sobre el que se levanta una superestructura jurídica y política, de una parte, y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social, de otra parte. A estas formas actuales de la conciencia social, tan reales en la sociedad como el derecho y el estado, pertenecen, en primer lugar, el fetichismo de la mercancía o el valor, analizados por Marx en la *Crítica de la economía política*, así como las otras representaciones económicas que de ello se derivan. Ahora bien, la concepción Marx-Engels se caracteriza precisamente por el hecho de no presentar nunca como ideología a esta ideología económica fundamental de la sociedad burguesa. Así, de acuerdo con la terminología de Marx, únicamente las formas de conciencia jurídicas, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas pueden ser ideológicas; y no lo son necesariamente en todo caso, como veremos; sólo llegan a serlo bajo determinadas condiciones, que ya hemos indicado. Esta situación particular de las representaciones económicas señala una nueva concepción de la filosofía, concepción que diferencia el materialismo dialéctico del último período, llegado a su plena madurez, del estado todavía en desarrollo, donde se hallaba en su primera fase. En la crítica teórica y práctica que Marx y Engels hacen a la sociedad, la crítica de la filosofía ocupa el segundo lugar, acaso el tercero, el cuarto o el penúltimo. La «filosofía crítica», que para el Marx de los *Anales franco-alemanes* era todavía la tarea esencial,<sup>(62)</sup> se transformó en una crítica más radical de la sociedad, que cogía las cosas más por la raíz<sup>(63)</sup> y se basaba en la «crítica de la economía política». Marx dijo ya al principio que la crítica «podía ajustarse a cualquier forma de la conciencia teórica y práctica, y exponer, partiendo de las formas propias de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber (*als ihr Sollen*) y su objetivo final»;<sup>(64)</sup> observó, a continuación, que, para ser comprendidas, todas las relaciones jurídicas y políticas, así como todas las formas de la conciencia social, no debían ser consideradas por ellas mismas, ni colocadas de nuevo dentro del desarrollo general del espíritu humano (como

hacen la filosofía hegeliana y poshegeliana), puesto que tienen su raíz en las condiciones materiales de existencia que constituye «la base material y el esqueleto» de la organización social entera.<sup>(65)</sup> Por consiguiente, una crítica radical de la sociedad burguesa ya no puede detenerse, como escribió Marx en 1843,<sup>(66)</sup> en ninguna forma de la conciencia teórica y práctica, sino en las que hallaron su expresión científica en la economía política de la sociedad burguesa. La crítica de la economía política ocupa así el primer lugar, en la teoría y en la práctica. Sin embargo, este aspecto más profundo y radical que adquiere la crítica revolucionaria de la sociedad por Marx, no impide que continúe siendo una crítica *de toda* la sociedad burguesa y, en consecuencia, de todas sus formas de conciencia. Aunque parezca que sólo incidentalmente se ocupa de la crítica de la filosofía en su último período, Marx y Engels no la dejaron del todo de la mano; en realidad la desarrollaron de modo radical y profundo. Para convencerse de ello basta restablecer la significación plenamente revolucionaria de la crítica de la economía política en Marx, y enfrentarla a la idea errónea que hoy día se suele uno hacer de la misma. Esto permitirá también ponerla de nuevo en el sistema de la crítica marxista acerca de la sociedad, y recontrar la relación que mantiene con la crítica de las ideologías, tales como la filosofía.

La crítica de la economía política, el elemento teórico y prácticamente más importante de la crítica social del marxismo, es tanto una crítica de las formas de la conciencia social propias de la época capitalista, como una crítica de sus relaciones materiales de producción; esto es un hecho reconocido mundialmente. Incluso la «ciencia científica» pura, libre de toda idea previa del marxismo vulgar ortodoxo, da este hecho por admitido. El conocimiento científico de las leyes económicas de una sociedad muestra simultáneamente, según Hilferding (v. *supra* pp. 99-104), «los factores que determinan la voluntad de las clases que la componen», de modo que es también una «política científica». Pero, a pesar de esta relación entre la economía y la política, la crítica mar-

xista de la economía política, como «ciencia», no tiene que cumplir más que una labor puramente teórica en la perspectiva totalmente abstracta y no dialéctica del marxismo vulgar: critica los errores de la economía política burguesa, clásica o vulgar. Por su lado, el partido político proletario utiliza los resultados de esta investigación crítico-científica para formular sus objetivos prácticos, que, en fin de cuentas, tiene la mira puesta en el derrocamiento de la estructura económica real de la sociedad capitalista, y en las relaciones materiales de producción. (En ocasiones, los resultados de este marxismo se volvieron contra el mismo partido proletario, como en los casos de Simkovitch y Paul Lensch.)

La falta principal de ese socialismo vulgar es su actitud absolutamente «no científica», para hablar en términos marxistas; se refugia en un realismo ingenuo, en virtud del cual el sentido común, ese «metafísico de la peor especie», así como la ciencia positiva ordinaria de la sociedad burguesa, separan muy netamente la conciencia de su objeto. No dudan que esta oposición, que, para la idea trascendental de la filosofía crítica<sup>(67)</sup> tiene ya solamente un valor relativo, ha sido completamente rebasada por la concepción dialéctica.<sup>(68)</sup> En el mejor de los casos, creen que algo semejante se produce en la dialéctica idealista de Hegel; precisamente en esto —piensan— consiste la mistificación que la dialéctica habría «sufrido en manos de Hegel» según Marx, pero claro está, esta mistificación sería extirpada radicalmente de la forma racional de esta dialéctica, es decir, de la dialéctica materialista de Marx. Sin embargo, la realidad es, como vamos a demostrar seguidamente, que Marx y Engels, no sólo en su primer período, el filosófico, sino también en el segundo, el científico y positivo, estaban muy lejos de esta concepción metafísica dualista de la relación entre la conciencia y lo real; y esto les sucedía hasta tal punto, que jamás temieron tan nefasto desprecio, e incluso lo favorecieron considerablemente con algunas de sus expresiones (que, por cierto, son bien fáciles de corregir, con centenares de otras). Pero prescindamos de toda filosofía: *la coincidencia de la con-*



*ciencia y de lo real* caracteriza la dialéctica materialista de Marx como una dialéctica muy diferente; consecuencia de ella es que las relaciones materiales de producción de la época capitalista sólo se constituyen en relación con las firmas bajo las cuales se reflejan en la conciencia precientífica y científica (burguesa) de esta época, y sólo gracias a ellas pueden subsistir en la realidad; *y sin esta coincidencia, jamás la crítica de la economía política habría podido llegar a ser elemento más importante de una teoría de la revolución social.* De ello se sigue, a la inversa, que los teóricos marxistas, para quienes el marxismo no era ya en su esencia una teoría de la revolución social, eran necesariamente llevados a considerar esta coincidencia de la conciencia y de lo real como inútil y, en consecuencia y finalmente, como errónea (no científica) en el plano teórico.<sup>(69)</sup>

Al examinar los pasajes en que Marx y Engels, en las diversas fases de su actividad revolucionaria teórica y práctica, se pronunciaron acerca de la relación entre la conciencia y la realidad, tanto a nivel de la economía como en el ámbito superior de la política y de la jurisprudencia, y en el, aún más elevado, del arte, de la religión y de la filosofía, uno debe preguntarse siempre a quién se dirigen tales observaciones (raramente, sobre todo en el último período, estas observaciones dejan de tener carácter ocasional). Se encuentran en ellas, en efecto, cosas muy diversas, según que estén dirigidas contra el método idealista y especulativo de Hegel y los Hegelianos, o contra «el método ordinario, hoy día nuevamente de moda, el método esencialmente metafísico wolffiano» que otra vez había recomenzado a prepararse en el nuevo materialismo de las ciencias de la naturaleza de Büchner, Vogt y Moleschott, y de acuerdo con el cual «los economistas burgueses habían escrito —también ellos— sus grandes obras desvinculadas y sin continuación».<sup>(70)</sup> Únicamente tocante al primero, el método dialéctico de Hegel, sintieron Marx y Engels desde el principio necesidad de aclarar su posición. Jamás dudaron que tendrían que utilizarlo. Para ellos se reducía el problema a saber qué modificaciones debía sufrir ese

método que ya no era, como fue para Hegel, el método propio de una concepción del mundo secretamente materialista, aunque exteriormente, idealista y que, por el contrario, había de servir de órgano para una concepción expresamente materialista de la sociedad y de la historia.<sup>(71)</sup> Hegel había ya enseñado que el método (filosófico-científico) no era una simple forma del pensamiento, indiferente al contenido a que se aplica, sino que no era otra cosa que «la construcción de la totalidad asentada en su esencia pura» (*«das Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt»*). Y hasta Marx había dicho en un escrito de juventud: «La forma carece de valor, si no es la forma del contenido.»<sup>(72)</sup> Así es que se trataba, para hablar ahora de Marx y Engels en una perspectiva lógica y metodológica, «de establecer, despojado de sus velos idealistas, el método dialéctico en la forma simple, donde llega a ser la única forma exacta del desarrollo del pensamiento».<sup>(73)</sup> Así, frente a la forma especulativa y abstracta donde Hegel dejó el método dialéctico, y bajo la cual las diversas escuelas hegelianas lo desarrollaron en un sentido aun más abstracto y formal, encontramos en Marx y Engels expresiones tan vigorosas como: todo pensamiento no es otra cosa que «el producto de la elaboración de las percepciones y de las representaciones en conceptos»; en consecuencia, todas las categorías del pensamiento, aun las más generales, no son otra cosa que «las relaciones unilaterales, abstractas, de un conjunto concreto, vivo, ya dado»; y, sin embargo, el objeto captado por el pensamiento como real «subsiste, después como antes, en su autonomía fuera de la cabeza».<sup>(74)</sup> A pesar de esto, Marx y Engels permanecieron siempre muy alejados de esta actitud de espíritu no dialéctico, que opone a la realidad dada inmediatamente el pensamiento, la percepción, el conocimiento y la inteligencia de esta realidad como esencias autónomas dadas también inmediatamente; se ve esto perfectamente en una frase del *Anti-Dühring* de Engels, la cual es doblemente demostrativa, porque, de acuerdo con una interpretación bastante difundida, Engels, contrariamente a su amigo Marx, más

versado en filosofía, habría dado tardíamente con una concepción del mundo que tiene mucho del materialismo naturalista. Ahora bien, es precisamente en un escrito de su último período donde Engels, inmediatamente después de haber caracterizado el pensamiento y la conciencia como productos del cerebro humano, y al hombre mismo como producto de la naturaleza, denuncia claramente la concepción puramente «naturalista», que toma la conciencia, el pensamiento, «como algo dado, opuesto netamente al ser, a la naturaleza».<sup>(75)</sup> Según el método, no abstracto y naturalista, sino dialéctico y, por consiguiente, únicamente científico del materialismo de Marx-Engels, tanto la conciencia precientífica y extracientífica como la conciencia científica misma<sup>(76)</sup> ya no son autónomas frente al mundo natural y, ante todo frente al mundo histórico-social; pero están en él como un elemento real, efectivo, «aun cuando ideal y espiritual», de ese mundo. He ahí la primera diferencia específica entre la dialéctica materialista de Marx y de Engels, y la dialéctica idealista de Hegel; pues éste declaró claramente que la conciencia teórica del individuo no puede «saltar» por encima de su época y su mundo presente, pero repuso el mundo dentro de la filosofía mucho más que la filosofía dentro del mundo. La segunda diferencia entre la dialéctica hegeliana y la de Marx está muy apegada a la primera, que acabamos de exponer, «los obreros comunistas» —escribió Marx ya en 1844 en *La sagrada familia*— «saben muy bien que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc. no son simples quimeras, sino productos muy prácticos y muy objetivos de su propia alienación, productos que, consecuentemente, es menester suprimir de modo práctico y objetivo, al objeto de que el hombre se convierta en un ser humano, no sólo en el pensamiento y en la conciencia, sino también en su existencia como ser social». Esta frase expresa con toda claridad materialista que, en orden a las interrelaciones de todos los fenómenos reales, en el seno de la sociedad burguesa, las formas de conciencia propias de ella no pueden ser suprimidas por el pensamiento solo. Su misma supresión en el pensamiento y

en la conciencia es únicamente posible si acompaña al *derrocamiento objetivo* y práctico de las relaciones materiales de producción que estas formas encerraron hasta entonces. Esto es también valedero para las formas de conciencia sociales más elevadas, por ejemplo, para la religión, e igualmente para los niveles más medianos de la existencia y de la conciencia social, tales como la familia.<sup>(77)</sup> Esta consecuencia del nuevo materialismo, sugerida ya en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, encuentra su más clara expresión y su desarrollo más completo en las *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx, en 1845, escribió para su propia edificación: «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede acceder a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. En la práctica es donde el hombre ha de demostrar la verdad, es decir, la realidad, la potencia, el más acá de su pensamiento. La controversia acerca de la realidad o la no realidad del pensamiento —del pensamiento aislado de la práctica— es una cuestión puramente escolástica.» Pero al interpretar estas palabras se cometería una equivocación funesta, y no se haría otra cosa que caer de la abstracción filosófica de la pura teoría a la abstracción contraria, antifilosófica, de la praxis pura también, si se las interpretará en el sentido de que la crítica práctica ha remplazado simplemente a la crítica teórica. La solución racional de todos los misterios que «desvían la teoría en el misticismo» no reside, según el materialista dialéctico Marx, en la «praxis humana sola» sino más bien en «la praxis humana y la comprensión de esta praxis». Por consiguiente, el desgajar la dialéctica de la mistificación que sufrió en manos de Hegel y el colocarla bajo la «forma racional» de la dialéctica, materialista de Marx, significa también hacer de ella el órgano de esta actividad revolucionaria unitaria, cuya crítica es, a la vez, práctica y teórica, el órgano de un «método esencialmente crítico y revolucionario».<sup>(78)</sup> Ya Hegel afirmó que «lo teórico está esencialmente contenido en lo práctico». «No hay que figurarse que el hombre piensa por un lado, y quiere por el otro; que tiene el pensamiento en un bolsillo y la voluntad

en el otro, ya que esto sería una representación vacía.» Pero para Hegel la tarea práctica que ha de cumplir el concepto «en su actividad pensante» (o sea, la filosofía), no es precisamente del dominio de la actividad ordinaria «práctica, humanamente sensible» (Marx); consiste, por el contrario, en «comprender aquello que es, puesto que aquello que es, es la razón.<sup>(79)</sup> Por su parte, Marx concluye su investigación personal del método dialéctico, en la *Tesis XI sobre Feuerbach* con las siguientes palabras: «Lo único que han hecho los filósofos es *interpretar* el mundo de diversas maneras; pero lo que importa es *transformarlo*.» Esta frase, contrariamente a lo que se han imaginado los epígonos, no corresponde a declarar que toda la filosofía es pura quimera; se expresa en ella solamente el rechazo categórico de toda teoría, filosófica o científica, que no sea *al mismo tiempo* praxis, y praxis real, terrena, de aquí abajo, praxis humanamente sensible, y no la actividad especulativa de la idea filosófica, la cual, en fin de cuentas, no abarca nada que no sea ella misma. Crítica teórica y derrocamiento práctico, concebidos como dos acciones indisolubles, y no en no se sabe qué significación abstracta de la palabra acción, sino como la transformación concreta y real del mundo concreto y real de la sociedad burguesa. Estos dos términos expresan del modo preciso el principio del nuevo método materialista dialéctico del socialismo científico de Marx y Engels.

Hemos demostrado las consecuencias reales que emanan del principio materialista dialéctico del marxismo para la concepción de las relaciones entre la conciencia y la realidad; al propio tiempo hemos sacado a flor de tierra el carácter erróneo de todas las concepciones abstractas y no dialécticas, tan difundidas entre los marxistas vulgares de las diversas tendencias, cuando se trata de adoptar una posición teórica y práctica frente a realidades «espirituales». La frase de Marx que afirma que no son simples quimeras, sino realidades sociales «muy prácticas, muy objetivas» que, por consiguiente, «es menester suprimir de modo práctico y objetivo», no se aplica únicamente a las formas de conciencia económica en el

sentido estricto de la palabra, sino a *todas* las formas sociales de conciencia. Es el criterio del sólido sentido común burgués, que considera el pensamiento como independiente del ser y define la verdad como el acuerdo de la representación con un objeto situado fuera de ella y que «se refleja» en ella; y únicamente un criterio como éste, candorosamente metafísico, puede propugnar que si bien es cierto que las formas de conciencia económicas (las ideas económicas de la conciencia precientífica y extracientífica, y de la economía científica) tienen una significación objetiva, puesto que les corresponde una realidad (la realidad de las relaciones materiales de producción que ellas abracen), todas las representaciones superiores no serían, de suyo, más que lucubraciones sin objeto, destinadas a disolverse —una vez derrocada la estructura económica de la sociedad y suprimida la superestructura jurídica y política— en la nada que, por lo demás, siempre fueron. Las representaciones económicas sólo conservan en apariencia, con respecto a las relaciones materiales de producción de la sociedad burguesa, la relación de la imagen con el objeto que ella refleja; en realidad, su relación es la de una parte bien determinada de un todo con otra parte de este todo. La economía burguesa, como las relaciones materiales de producción, pertenecen al todo de la sociedad burguesa. Pertenecen igualmente a ella las representaciones jurídicas y políticas, y sus objetos aparentes, que los juristas y políticos burgueses, esos «ideólogos de la propiedad privada» (Marx), toman, en su perspectiva ideológica invertida (*verkehrt*), por esencias autónomas. Finalmente, pertenecen también a este conjunto las ideologías de un nivel superior; el arte, la religión y la filosofía de la sociedad burguesa. Aunque ya no distingamos qué objeto pudieran reflejar, bien o mal, estas últimas, hemos comprendido, de otra parte, que las representaciones económicas, políticas y jurídicas tampoco poseen ya un objeto particular, y subsisten independiente y aisladamente de los otros fenómenos de la sociedad burguesa; oponerles tales objetos sería colocarse en el punto de vista burgués, abstracto e ideológico.

Expresan también, a su particular manera, el todo de la sociedad burguesa. Como lo hacen igualmente el arte, la religión y la filosofía. Constituyen, en conjunto, la *estructura espiritual* de la sociedad burguesa, que corresponde a su estructura económica, del mismo modo que por encima de esta estructura económica se eleva la superestructura jurídica y política de esta sociedad. La crítica social revolucionaria del socialismo científico, materialista y dialéctico, que abarca la totalidad de la realidad social, debe criticarlas a todas en teoría y derrocarlas en la práctica, por la misma razón que ha de proceder así con la estructura económica, jurídica y política de la sociedad, y, al propio tiempo, con la sociedad misma.<sup>(80)</sup> De igual modo que la acción económica de la clase revolucionaria no hace que la acción política sea inútil, la acción económica y política juntas no hacen que la acción espiritual sea inútil; ésta, al contrario, debe ser llevada hasta su término, en la teoría y en la práctica, como crítica científica revolucionaria y trabajo de agitación que precede a la toma del poder por el proletariado, y como trabajo científico de organización, y dictadura ideológica después de esa toma del poder. Y lo que es válido, en general, para la acción ideológica contra las formas de conciencia propias de la sociedad burguesa que conocemos, es aun más válido para la acción filosófica en particular. La conciencia burguesa, que necesariamente se considera independiente frente al mundo, como filosofía crítica pura y ciencia imparcial, a imagen del estado y del derecho burgueses, que parecen hallarse en plena independencia por encima de la sociedad, ha de ser igualmente combatida en el plano filosófico por la dialéctica materialista revolucionaria, la filosofía de la clase proletaria; combatida hasta que al final de esta lucha resulte totalmente vencida y suprimida en el plano teórico, al mismo tiempo que la sociedad entera, tal como haya existido hasta entonces, con sus bases económicas, sea totalmente derrocada en el plano de la práctica. «No se puede rebasar la filosofía sin realizarla.»

1) Así Kuno Fischer, en su *Historia de la filosofía moderna*, en nueve tomos, consagra, en los dos tomos que tratan de la filosofía de Hegel, una página al «socialismo de estado» (el de Bismarck) y al «comunismo», cuyos fundadores son, según él, Fernando Lassalle y, por otra parte, Carlos Marx, a quien despacha en dos líneas. A Federico Engels lo cita solamente con el fin de servirse de él como instrumento para denigrar indirectamente a los colegas especialistas. En el *Compendio de la historia de la filosofía desde principios del siglo XIX hasta nuestros días*, de Uberweg-Heintze (11ª edición, 1916), dos páginas (208-209) tratan de la vida y de la doctrina de Marx-Engels, y en unas pocas líneas se menciona, por lo demás, como doctrina significativa para la historia de la filosofía, la concepción materialista de la historia, definida «como la trasposición exacta de la concepción idealista» de Hegel. En su *Historia del materialismo*, F. A. Lange sólo se acuerda de Marx en algunas notas históricas, en las que lo califica como el más completo especialista vivo de la historia de la economía política, sin hacer caso de los teóricos Marx y Engels. La posición que describimos caracteriza hasta las monografías que tienen por objeto el contenido «filosófico» del marxismo. Véase, por ejemplo, *Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung*, («Las premisas filosóficas de la concepción materialista de la historia»), de Benno Erdmann.

2) Son las mismas palabras de Engels en la última frase, muy conocida de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888); pero expresiones semejantes se encuentran en casi todas las obras de Marx y de Engels en sus diversos períodos. Véase por ejemplo, las últimas palabras del prefacio de Engels a la primera edición de su *Socialismo utópico y socialismo científico*.

3) Véase sobre todo la polémica del *Manifiesto comunista* de 1847-1848 contra el socialismo alemán o socialismo «verdadero» y el comienzo de un artículo acerca del socialismo alemán que Engels publicó en el *Almanach du Parti Ouwrier pour 1892*. En él, en pleno acuerdo, al parecer, con la historia burguesa de la filosofía, Engels caracteriza esta tendencia del socialismo alemán anterior a las jornadas de marzo, «que el nombre de Marx dominó desde el primer momento», como «un movimiento teórico surgido de las ruinas de la filosofía de Hegel», y opone sin ambages los exfilósofos», defensores de esta tendencia, a los «obreros», la segunda de las dos tendencias que, al presentarse, se fundirán en 1848 y producirán el comunismo alemán.

4) *Ludwig Feuerbach*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo II, pp. 388.



5) *Neue Zeit*, 28, p. 686. Se encuentran también expresiones semejantes en el capítulo de la *Ideología alemana* de la biografía de Marx por Franz Mehring, pp. 116-117. Si se comparan estos pasajes con las partes correspondientes de la biografía de Engels por Gustav Mayer (1920), pp. 234-261, se percibe hasta qué grado desconocía Mehring el significado de la obra filosófica de Marx-Engels, la publicación de la cual es aún incompleta, lamentablemente, en nuestros días.

6) Se cuenta de ello un ejemplo muy interesante en un pequeño conflicto cuyas huellas se encuentran en la *Neue Zeit* 26/1 (1907-1908), pp. 695-898. En ocasión de un artículo de Bogdanov acerca de *Ernst Mach y la revolución*, la redacción (Karl Kautski) publicó al mismo tiempo un aviso, en el que el traductor anónimo de la disertación se consideraba obligado a amonestar a la socialdemocracia rusa, porque «las divergencias tácticas muy graves» entre bolcheviques y mencheviques se «agravaban» en Rusia por «una cuestión que, a nuestro entender, es absolutamente independiente de ello, la de saber si en el aspecto gnoseológico, el marxismo concuerda con Spinoza y Holbach o bien con Mach y Avenarius». Por el contrario, la redacción del órgano bolchevique ruso *El Proletario* (Lenin) considera necesario declarar que «esta querrela filosófica no constituye en realidad una cuestión de fracción y, a juicio de la redacción, no puede llegar a constituirse». Se sabe, sin embargo, que el autor de esa desmentida formal, el gran táctico Lenin, publicó en el mismo año 1908, en ruso, su obra filosófica *Materialismo y empiriocriticismo*.

7) Veían en ello una laguna de la teoría marxista y no, como los marxistas «ortodoxos», una superioridad del socialismo, que, partiendo de la filosofía, se había desarrollado en una ciencia; no obstante, al mismo tiempo se esforzaban por salvar el resto de la teoría socialista, ya en parte o por completo. En su empeño, adoptaban de entrada, en la querrela entre ciencias burguesas y proletarias, el criterio del adversario burgués, y lo único que procuraban era eludir tanto tiempo como fuera posible, las consecuencias aún remotas, pero inevitables. Cuando, después de 1914, tras los acontecimientos del período de guerra y de crisis, ya no fue posible continuar soslayando la cuestión de la revolución proletaria, todas las variedades del socialismo filosofante enseñaron, con toda la claridad que era de desear, su verdadero rostro. Los socialistas filósofos abiertamente antimarxistas o no marxistas, como Bernstein o Koigen, y también la mayor parte de los marxistas filósofos (seguidores de Kant, Dietzgen, Mach) demostraron más tarde, con sus hechos y sus manifestaciones, que no solamente su filosofía, sino también su teoría

y su praxis políticas, necesariamente ligadas a la primera, aún no se habían liberado realmente del criterio de la sociedad burguesa. No es preciso extenderse en lo relativo al carácter reformista burgués del marxismo kantiano, puesto que es indubitable. Lenin, en su explicación con el empiriocriticismo, señaló ya en 1908 el camino en que el marxismo de Mach colocaría a sus partidarios (y colocó ya a los más de ellos). En cuanto al marxismo a la Dietzgen, ya ha llegado en parte al mismo camino, como informa un folleto de Dietzgen hijo (1923): este «neomarxista» algo ingenuo no se contenta con felicitar a su «fiador» (*Eidshelfer*) Kautski por haber abandonado la mayor parte de las ideas del «marxismo antiguo»; lamenta, además, que conserve todavía algunos residuos de ellas, después de haber modificado sus concepciones acerca de tantos puntos (p. 2). Mas es el ejemplo de David Koigen el que mejor denota cuán certero era el instinto político de Franz Mehring, cuando, frente a tales lucubraciones filosóficas, prefería renunciar a toda filosofía. Para convencerse de ello, basta releer la crítica tan circunspecta que hizo Mehring de la obra con que Koigen debutó como aprendiz-filósofo (*Neo-Marxismus, Neue Zeit*, 20/1, p. 385 y ss. y *Marx-Engels Nachlas* II, 348), y seguidamente recordar la rapidez con que este filósofo se transformó más tarde, primeramente en un «socialista cultural» antimarxista de lo más insípido, patrocinado por Bernstein, (1903) y, finalmente, en un romántico reaccionario de lo más confuso (respecto a esta última fase, véase, por ejemplo el artículo de Koigen en la *Zeitschrift für Politik*, 1922,

8) Engels, *Anti-Dühring*, p. 15 (Prefacio de la segunda edición de 1885). Véanse también las declaraciones análogas de Marx al final de la apostilla de la segunda edición de *El capital* (1873), Ediciones Venceremos, La Habana, p. 22.

9) El mejor ejemplo lo proporcionan las siguientes declaraciones de E. von Sydow en su libro *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* («El pensamiento del Estado ideal en la filosofía idealista de Kant a Hegel»), (1914, pp. 2-3): «De este modo (en el idealismo alemán que «localiza» la historia y hace que una «cadena de hechos» pase a ser «serie de conceptos»), la idea del ideal, integrada en la historia (historisiert), pierde su fuerza explosiva. Si el ideal es una necesidad lógico-histórica, todo esfuerzo para alcanzarlo es prematuro e inútil. Esta elaboración del concepto del ideal fue mérito de los idealistas absolutos. A ellos hay que agradecer el que nuestro orden social y económico prometa reinar todavía largo tiempo. Mientras que las clases dirigentes se liberaban de la fantasmagoría histórica del idealismo y encontraban a menudo, junto con la voluntad de acción, el valor de actuar, el proletariado, por su parte, continúa teniendo fe en el rechazo materia-

lizado de la concepción idealista; y es deseable que esta situación satisfactoria se prolongue todavía por mucho tiempo. El mérito principal de este trabajo, como en todas las otras cuestiones de principios, corresponde a Fichte», etc. En una nota, Sydow subraya expresamente, por lo demás, que se podría "invocar este hecho contra todos los que, más o menos abiertamente, afirman que la filosofía carece de importancia política».

10) Véase Marx, *El 18 brumario*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo I, pp. 276 (acerca de la relación de una clase con su representación ideológica en general); véase, además, Engels, *Feuerbach*, op. cit, tomo II, (acerca de la filosofía). Podemos referirnos aquí una vez más a la observación de Marx en su tesis de doctorado donde se opone en general a que se intente explicar los errores cometidos por un filósofo «comprometiendo su conciencia particular», en lugar de construir objetivamente «la forma esencial de su conciencia, elevarla a estructura y significación determinadas, y con esto, rebasarla al propio tiempo (*Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, t. I, p. 75).

11) Véase Marx, *El capital*, ediciones Venceremos, La Habana, p. 915 donde Marx (¡a propósito de la historia de las religiones!) considera el método de que hablamos «el único materialista y, en consecuencia, científico». Más adelante daremos más detalles sobre este punto.

12) Hegel, *Werke*, «Obras» XV, p. 485.

13) Digamos de pasada que en los escritos del propio Kant, el término revolucionario, que emplea preferentemente en el dominio del pensamiento puro, tiene un significado mucho más concreto (*real*) que para los kantianos burgueses de hoy día. Basta remitirlos a las muchas declaraciones de Kant (en *Conflicto de las facultades* y en otros lugares) acerca del hecho real de la revolución: «Esta revolución de un pueblo espiritual, a la que asistimos en nuestros días —declara—, despierta en el alma de todos los espectadores (que no se hallan envueltos en ella) una simpatía que raya en el entusiasmo», «Tal fenómeno en la historia de la humanidad, no se olvida nunca». «Este acontecimiento es demasiado grande, toca de demasiado cerca los intereses de la humanidad y por su influencia está muy extendido en las partes del mundo, para que, a la primera ocasión favorable, no lo recuerden los pueblos y no repitan una tentativa de esta clase». Estas declaraciones de Kant y otras análogas se hallan reunidas en el volumen I de *Politischen Literatur der Deutschen im 18 Jahrh.* («Literatura política alemana en el siglo 18») publicado por Geismar en las ediciones *Wigand* en 1847 (!), p. 121 y ss.

14) Se sabe, por lo demás, que Marx hizo suya y desarrolló concientemente esta interpretación de Hegel del modo como franceses y alemanes se repartieron los papeles en la revolución burguesa. Véanse al efecto todos los escritos de su primer período (*Nachlassausgabe I* de Mehring), donde se encuentran expresiones como éstas: «En política, los alemanes pensaron lo que los otros pueblos hicieron»; «Alemania sólo siguió a los pueblos modernos en su desarrollo con la actividad abstracta del pensamiento», y, consiguientemente, el destino de los alemanes en el mundo real fue finalmente: «haber participado en la restauración de los pueblos modernos, sin participar en sus revoluciones» (todas estas expresiones son sacadas de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la religión*, editora política, La Habana, 1963, pp. 37-51).

15) Prefacio de la *Rechtsphilosophie*, (Filosofía del Derecho), Éditions Meiner, p. 15.

16) Véase la conocida frase del *Manifiesto comunista*, donde la idea de Hegel acerca de la relación dialéctica entre filosofía y realidad es despojada de la forma todavía mistificada que él le dio (la filosofía es «el pensamiento de su época») y formulada racionalmente: «Las concepciones teóricas de los comunistas no hacen más que expresar, en términos generales, las condiciones reales de una lucha de clases que existe, de un movimiento histórico que se desarrolla a nuestra vista» (*Manifiesto*, Carlos Marx y Federico Engels. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo I, p. 35).

17) «Producto del estallido de la filosofía de Hegel» (es la concepción dominante); derrumbamiento titánico del idealismo alemán (*Plenge*); una «visión del mundo (*Weltanschauung*) que arraiga en la negación del valor» (*Schulze-Gävernitz*). Lo que demuestra el absurdo característico de esta concepción del marxismo, es que precisamente los elementos del sistema marxista, que para ella son el hecho del espíritu maligno del marxismo precipitado del cielo del idealismo alemán a los abismos del materialismo, se hallaban ya presentes, en general, en los sistemas de la filosofía idealista burguesa, y Marx las adoptó sin modificarlas sensiblemente: por ejemplo, la idea del mal necesario para el desarrollo de la especie humana (Kant, Hegel); la idea de la correspondencia necesaria entre el acrecentamiento de la riqueza y el de la pobreza en la sociedad burguesa (véase Hegel, *La filosofía del derecho*, (243, 244 y 245). Se trata, por consiguiente, de las formas bajo las cuales la clase burguesa, en el apogeo de su desarrollo, captó en cierta forma, los antagonismos de clase que en sí ocultaba. Ese antagonismo de clases, que la conciencia burguesa había llevado hasta el absoluto y,

consecuentemente, convertido en *insoluble*, tanto en la teoría como en la práctica, es captada por Marx —y en ello reside el progreso realizado por él—, pero no como natural y absoluto, sino como histórico y relativo y, por consiguiente, *superable*, en la práctica y en la teoría, en una forma superior de la organización social. Estos filósofos burgueses conciben, pues, todavía el marxismo dentro de la estrechez de una forma burguesa, negativa y falsa.

18) Véase Engels, *Anti-Dühring*, p. 15. En cuanto al hecho de que la filosofía clásica alemana no ha sido la única fuente del socialismo científico, ni siquiera en el plano teórico, véase la nota agregada por Engels al prólogo de la primera edición de *Socialismo utópico y socialismo científico*. Véanse también sus observaciones a propósito del fragmento de Fourier *Über den Handel* (Nachlas, II, p. 407 y ss.).

19) De ese año datan igualmente las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, a las que más adelante nos referiremos de nuevo. Por otra parte, Marx y Engels liquidaron en aquel momento su conciencia filosófica «de otros tiempos», mediante una crítica de la filosofía poshegeliana en su totalidad (*La ideología alemana*). (Véase lo que Marx dice al respecto en el prefacio de la *Crítica de la economía política* de 1859.) Por consiguiente la polémica acerca de cuestiones filosóficas a que se lanzan Marx y Engels no tiene más objeto que esclarecer a sus adversarios o refutarlos (Proudhon, Lassalle, Dühring, por ejemplo), y no es ya una «edificación personal».

20) Véase, por el momento, el pasaje del *Manifiesto comunista* que aquí se contempla (*Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, tomo I, p. 41). «No cabe duda —podrá argumentarse— de que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas y jurídicas, etc., se modificaron en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía y el derecho se mantuvieron en medio de esos cambios. Por otra parte, hay verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc. que son comunes a todos los regímenes sociales. Ahora bien, el comunismo suprime las verdades eternas; suprime la religión, la moral, en lugar de darles una forma nueva. Así obstaculiza toda la evolución histórica hasta entonces conocida. ¿A qué se reduce esta acusación? La historia de toda la sociedad hasta nuestros días se ha desarrollado en medio de antagonismos de clases, que tomaron formas diferentes, según las épocas. Por tanto, cualquiera que haya sido la forma de estos antagonismos un hecho es común a todos los siglos pasados: la explotación de una parte de la sociedad por la otra parte. No es, pues, sorprendente, que la conciencia social de todas las épocas, pese a todas las diversidades y todas las divergencias, evoluciona revis-

tiendo determinadas formas comunes. *Estas formas de conciencia sólo desaparecerán completamente con la completa desaparición del antagonismo de las clases.* La revolución comunista es la más radical de las rupturas con el sistema de propiedad tradicional; no es de extrañar que en el decurso de su desarrollo asistamos al abandono más radical de las ideas tradicionales». En consecuencia, el marxismo sostiene con la filosofía, la religión, etc. la misma relación que con la ideología económica de la sociedad burguesa, el fetichismo de la mercancía o el valor. Véase al respecto *El capital*, ediciones Venceremos, La Habana, y las *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán, Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, tomo II, pp. 10-38.

21) Véanse las *Glosas marginales de Marx (ibídem)*. Las expresiones que citamos se encuentran en p. 10-38 de las ediciones en lenguas extranjeras de las obras de Carlos Marx y Federico Engels, tomo II.

22) Véase, por ejemplo, la observación de Engels (*formulada de modo pasablemente ideológico*) en el *Feuerbach*, op. cit., tomo II, pp. 385: «Con Hegel termina, de modo general, la filosofía; de una parte, porque, en su sistema, resume de la manera más grandiosa todo su desarrollo, y de otra parte, es quien nos señala, aunque sea inconcientemente, el camino que conduce, fuera de este laberinto de los sistemas, al verdadero conocimiento positivo del mundo».

23) Hay, efectivamente, teóricos burgueses e incluso marxistas (del marxismo vulgar) que se imaginan que cuando los comunistas marxistas reclaman la supresión del *estado* (en lugar de solamente combatir ciertas formas históricas del mismo), es preciso interpretarlo, en realidad, en esa significación puramente terminológica.

24) Véase sobre todo el *Anti-Dühring*, p. 35, y el *Feuerbach*, op. cit., tomo II, pp. 377-425. Citamos estas dos declaraciones totalmente concordantes en la forma que les da el *Anti-Dühring*: «En los dos casos (en lo concerniente a la historia y la naturaleza) es (el materialismo moderno) esencialmente dialéctico, y hace inútil una filosofía que se colocaría por encima de las otras ciencias. Desde el momento en que toda ciencia especial es invitada a darse cuenta exacta del lugar que ocupa en el eslabonamiento general se convierte en superflua. De cuanto constituyó la filosofía hasta nuestros días, la única parte que podía subsistir independientemente, es la teoría del pensamiento y de las leyes: la lógica formal y la dialéctica. Todo el resto pertenece actualmente a la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia».

25) Claro es que las declaraciones de Engels que acabamos de citar, no contienen otra cosa —tal como se presentan— que un cambio de denominación de esa clase. Pues, en el fondo, no se distingue diferencia alguna entre lo que Engels desarrolla aquí como la pretendida consecuencia de la dialéctica marxista o materialista y, de otra parte, lo que resulta de la dialéctica idealista de Hegel, o sea, aquello que él mismo había presentado como una consecuencia de su interpretación idealista dialéctica. Hegel deja también a las ciencias especiales la labor de darse cuenta exacta del lugar que ocupan en el eslabonamiento general, y continúa diciendo (en sustancia) lo siguiente: Por tanto, toda ciencia verdadera se convierte necesariamente en filosófica. Lo que de ello resulta es, según la terminología, exactamente lo contrario de la transformación de la filosofía en ciencia, anunciada por Engels. Mas, en realidad, ambos quieren decir la misma cosa. Los dos quieren suprimir la oposición entre las ciencias especiales y la filosofía que está encima de ellas. Hegel lo expresa elevando las ciencias particulares al nivel de la filosofía, mientras que Engels, a la inversa, disuelve la fisiología en las ciencias particulares. En ambos casos se llega al mismo resultado: las ciencias especiales dejan de ser ciencias particulares y al propio tiempo, la filosofía deja de ser una ciencia particular, superior a las ciencias especiales. A pesar de esto, hay, detrás de esa diferencia hegeliana-engelsiana puramente terminológica en apariencia, algo más profundo, como veremos más adelante; es mucho menos visible en esas frases de Engels y, en general, en sus escritos tardíos, que en lo que Marx escribió anteriormente solo o con Engels. Es ya importante comprobar que Engels aun cuando reconoce el valor de la «ciencia positiva», quiere al mismo tiempo que subsista «de modo independiente» un dominio preciso y limitado de «todo lo que ha constituido la filosofía hasta nuestros días» (la teoría del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica). ¡El problema decisivo es sin duda saber lo que significaba para Marx-Engels el concepto de ciencia positiva en general!

26) ¡Volveremos más adelante sobre este hecho inquietante de que buenos materialistas hayan pasado muy cerca de una interpretación tan perfectamente ideológica! La misma susomentada observación de Engels maduro, nota 23, puede interpretarse como si tuviera el siguiente sentido: en el plano intelectual, la filosofía ha sido ya rebasada y suprimida, primero inconscientemente por el mismo Hegel, y a seguidas conscientemente, por el descubrimiento del principio materialista, por lo menos en lo esencial. Veremos sin embargo, que la interpretación del verdadero sentido de la doctrina de Marx-Engels, que parece indicar la forma de expresarse de Engels no es exacta en absoluto.

27) Capítulo VI: «El envilecimiento del marxismo por los oportunistas».

28) En cuanto a la forma que desde el principio tomó el enfrentamiento de estas teorías durante la guerra mundial, véase Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale* («el Marxismo, la guerra y la Internacional»); la obra de Kautski contra Renner, *Kriegssozialismus* («Socialismo de guerra») en los *Wiener Marx-Studien IV/I*; la polémica de Lenin con Renner, Kautski, etc. en *El estado y la revolución y Contra la corriente*.

29) Véase, por ejemplo Kautski, *Drei Krisen des Marxismus* («Tres crisis del marxismo»), en la *Neue Zeit* 21/1, 1903, p. 723 y ss.

30) El que comience a leer los escritos de Lenin sin un conocimiento profundo de la situación teórica y práctica, puede ser llevado a creer que efectivamente, Lenin se apropió una concepción ideológica, sicológica y moralista tan burguesa, la cual deducirá de la forma acerba y personal con que este autor (¡aquí también discípulo fiel de Marx!) conduce su polémica contra el «marxismo vulgar», y al ver con cuánta exactitud y cuánta precisión filosófica trata los textos de Marx. Pero un examen más atento denota que Lenin jamás tuvo en consideración el factor personal como explicativo de la evolución que durante decenios se registró en escala internacional, y que vio, durante toda la segunda mitad del siglo XIX, cómo la doctrina marxista se empobrecía y degeneraba en marxismo vulgar. Pero él, al contrario, sólo utiliza este tipo de razones para explicar ciertos fenómenos históricos determinados, en el último período anterior a la guerra mundial, en los que se anunciaba ya la crisis social y política. De hecho, sería cometer un grave error acerca del marxismo, afirmar que el azar y las cualidades de individuos particulares no desempeñan para él, papel alguno en la historia mundial, ni tampoco en los fenómenos históricos particulares. Véase la conocida carta de Marx a Kugelmann de 17 de abril de 1871, y, en *La introducción a la crítica de la economía política*, la observación general acerca de la «justificación del azar», que se encuentra en el penúltimo capítulo aforístico, *Éditions de la Pléiade*, p. 265.) Por el contrario, de acuerdo con la doctrina marxista el factor personal debe evidentemente invocarse tanto menos, cuanto más se extienda en el espacio y el tiempo el fenómeno histórico que se ha de explicar. Y así, de modo verdaderamente «materialista», procede Lenin en todos sus escritos de lo cual es fácil convencerse. El prólogo y la primera página de *El estado y la revolución* denotan inmediatamente que él ya no considera el «restablecimiento» ideológico de la auténtica doctrina de Marx como el objetivo real de sus trabajos teóricos.



31) Mas, históricamente, *Las luchas de clases en Francia y El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, cronológicamente posteriores, todavía pertenecen a esta fase de desarrollo.

32) *Briefwechse («Correspondencia»)*, III, p. 191. Es significativo que Kautski haya descuidado este pasaje, muy importante para la comprensión del *Manifiesto inaugural*, en su prólogo de edición que de este texto hizo en 1922, donde cita textualmente largos extractos de esa carta; esto le permite oponer el tono retenido del *Manifiesto inaugural* de 1864 al fogoso estilo del *Manifiesto* de 1847-1848, y a los «agentes ilegales de la III Internacional».

33) En el último párrafo del capítulo de *El capital* referente a la jornada de trabajo, hay otros buenos ejemplos como los siguientes: «Para defenderse de “la serpiente de sus tormentos”, es menester que los obreros formen una sola cabeza y un solo corazón, que por presión de clase arranquen al estado una ley», etc. Véase también el conocido pasaje donde vuelve sobre esta idea (L. III, 2ª parte). Y cien otros pasajes más de *El capital*, que nos ahorran tener que referirnos a los escritos ulteriores de Marx, francamente revolucionarios, como el *Mensaje del Consejo General* sobre el levantamiento de la comuna (en *La guerra civil en Francia* de 1871).

34) Aquellos que hasta 1914 ó 1918, al leer estas líneas con ojos de proletarios, hayan podido creer que Hilferding y los otros marxistas ortodoxos que sostienen cosas semejantes, elevaban esta pretensión a la validez objetiva (es decir, superior a la posición de clase) de sus proposiciones, únicamente por razones prácticas y tácticas, en interés del proletariado tuvieron más tarde ocasión de medir su error, también en el plano práctico. El ejemplo de marxistas como Paul Lensch les demuestra que esta especie de «ciencia científica» (!) puede también utilizarse «perfectamente» contra el socialismo. Observemos de pasada que Simkovitch, el crítico burgués de Marx, ha seguido la distinción de Hilferding entre marxismo y socialismo (que nosotros criticamos), hasta sus más absurdas consecuencias, en su libro *Marxismus gegen Sozialismus («Marxismo contra Socialismo»)*, original e interesante por esta razón. M. Rubinov hizo un detallado estudio de esa obra (*Marx' Prophezeiungen um Lichte der modernen Statistik («Las profecías de Marx a la luz de la estadística moderna»)*, en *Grünbergs Archiv*, VI, pp. 129-156).

35) Véase *Crítica del juicio*, p. 201 (Editions Vrin). Kant califica también a este respecto tal máxima de «hilo conductor para el estudio de la naturaleza», del mismo modo que Marx, en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, califica las

proposiciones que forman el fondo de su concepción materialista de la historia, de «hilo conductor» que ha sacado de sus estudios filosóficos y científicos para su trabajo ulterior. Se podría decir, por tanto, que el mismo Marx ha enunciado su principio materialista como un simple hilo conductor para el estudio de la sociedad, en el sentido de la filosofía crítica de Kant. Y se podrían evocar aquí, además, todas las declaraciones en que Marx se defiende de la acusación que le hacen sus críticos de haber erigido con su *Crítica de la economía política*, no se sabe qué construcciones *a priori* o bien una teoría general, que tendría, por así decir, un valor suprahistórico y se inspiraría en la historia de la filosofía. (Véase la apostilla de la segunda edición alemana de *El capital*, fechada en 1873, y la conocida carta de Marx a Mijailovski de 1877.) Ya expuse el año pasado, en mi obra *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* («Puntos centrales de la concepción materialista de la historia»), (Berlín, 1922) por qué no se agota el sentido del principio materialista establecido por Marx, tomándolo como un principio simplemente heurístico (véanse sobre todo pp. 16 y ss., y los dos primeros suplementos).

36) Véanse en mis *Kernpunkten*, el prólogo y las declaraciones dirigidas contra Ludwig Woltman, pp. 18 y ss. En los escritos de ciertos teóricos marxistas modernos, quienes por la práctica política pertenecen al comunismo revolucionario, se encuentra también una fuerte tendencia a identificar la concepción marxista con una «sociología general». Véase Bujarin, *Theorie des historischen Materialismus* («Teoría del materialismo histórico»), pp. 7-8, y Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, (La ciencia de la sociedad burguesa), p. 50 (ambos publicados en 1922).

37) Véase Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel (Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la religión*, editora política, La Habana, 1963, pp. 37-51, donde Marx declara que la crítica del estado moderno de la realidad que el mismo sostiene y de toda la conciencia política y jurídica alemana, tal como nosotros la conocemos, ha de desembocar en la praxis, y en una «praxis a la altura de los principios», es decir, en la revolución: no en una «revolución parcial, simplemente política», sino la revolución del proletariado, que emancipará no solamente al hombre político, sino al hombre social entero.

38) Véanse en mi edición de las *Glosas marginales* (Berlín, 1922), las declaraciones reunidas de Marx y Engels acerca del Programa de Gotha, y también, de Engels, *Crítica del programa de Erfurt* (*Neue Zeit*, 21/1, pp. 5 y ss., Editions Sociales, pp. 17 y 77).

39) Véase la frase de Kautski, en su polémica contra Berstein *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* («Bernstein y el programa socialdemócrata»), p. 172, criticada por Lenin en 1917 en *El estado y la revolución*: «Podemos confiar tranquilamente al porvenir el cuidado de resolver el problema de la dictadura proletaria.»

40) Véase la «variación» que en la doctrina marxista de la dictadura introdujo Kautski en su primera obra, *Die Proletarische Revolution und ihr Programm* («La revolución proletaria y su programa») (1922, p. 196):

«En su célebre artículo sobre la crítica del programa del partido socialdemócrata, dice Marx: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se extiende el período de transformación revolucionaria de una en otra. Corresponde igualmente un período de transición política, durante la cual el estado no puede tener otra forma que la dictadura revolucionaria del proletariado.» Con lo que la experiencia de los últimos años nos enseña acerca del problema de gobierno, podemos hoy día modificar esta frase de la forma siguiente: «Entre la época del estado puramente burgués y la del estado puramente proletario, se extiende un período de transformación de uno en otro. Corresponde igualmente un período de transformación política, durante el cual el gobierno será regularmente una especie de gobierno de coalición.»

41) Véase Marx, *El 18 brumario*, *Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, tomo I, p. 250.

42) Esta relación dialéctica que hay en Lenin, entre el teórico y el práctico es particularmente visible en la apostilla de *El estado y la revolución* escrita en Petrogrado el 30 de noviembre de 1917: «La redacción de la segunda parte de este opúsculo («La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917»), me veré sin duda obligado a dejarla para mucho más adelante. Es más agradable y más útil hacer la experiencia de una revolución que escribir de ella.»

43) Véase por el momento lo que declara Marx en *Miseria de la filosofía* (Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 121), a propósito de las relaciones de los teóricos de la clase proletaria, los socialistas y los comunistas, con las diversas escuelas de economistas, que son los representantes científicos de la burguesía, y lo que declara acerca del carácter del socialismo y del comunismo científico materialista, por oposición con el socialismo utópico y doctrinario: «Desde este momento, la ciencia producida por el movimiento histórico, y al asociarse a él en

pleno conocimiento de causa, ha cesado de ser doctrinaria, se ha vuelto revolucionaria.»

44) Véanse mis *Kernspunkte* («Puntos centrales»), pp. 7 y ss.

45) Demostraremos más adelante que la expresión «ciencia positiva» no tiene, en Marx y Engels, otra significación que ésta. Permitamos, por el momento, que un especialista burgués de Marx señale a los marxistas que se adhirieron a la interpretación que indicamos, su error catastrófico. El sueco Sven Helander ha publicado un libro (*Marx und Hegel* —«Marx y Hegel»—, Jena, 1922) muy superficial y lleno de errores burdos, el cual, en su conjunto, va, sin embargo, mucho más lejos en la comprensión del aspecto filosófico del marxismo (que él llama la concepción socialdemócrata del mundo) de lo que suelen hacerlo los críticos burgueses de Marx y el marxismo vulgar normal; según sus pertinentes indicaciones (pp. 25 y ss.) sólo se puede hablar de un socialismo «científico» en el sentido en que Hegel «critica a los críticos de la sociedad y les aconseja dedicarse al estudio de la ciencia y aprender a discernir la necesidad y el fundamento del estado, lo que les permitirá superar sus sutilezas críticas». Este pasaje es característico de lo que hay de mejor y de peor en el libro de Helander. Las frases de Hegel, cuyo origen Helander no indica, se encuentran efectivamente en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. Hegel, sin embargo, no aclara; la significación de la ciencia en Marx no reside, como la de la filosofía en Hegel, en una reconsideración con la realidad, sino, por el contrario, en el vuelco radical de esa realidad. (Ver el pasaje de *Miseria de la filosofía*, nota 43.)

46) Véase la forma en que Marx habla de Bentham en *El capital*, p. 1117.

47) Véanse las feroces burlas de Engels al respecto en su obra polémica *Anti-Dühring*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, capítulo 5, p. 356.

48) Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la religión*, editora política, 1963, p. 50.

49) *Oeuvres philosophiques*, Editions Coster, t. V, p. 95.

50) Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 43.

51) *Ibidem*, p. 43.

52) Véase, por ejemplo, la observación de Marx en su prólogo de la *Crítica de la economía política* (1859), pp. 9-17 de editora política, La Habana.

53) Véase prólogo de *La filosofía del derecho*, Gallimard, 1963, p. 43, así como las observaciones a propósito de Helander, *supra* nota 45.

54) A esto se refieren, además de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ya mencionada, la crítica de *La cuestión judía* de Bauer de 1843-1844 y *La sagrada familia* de 1844; y principalmente el gran ajuste de cuentas con la filosofía poshegeliana a que Marx y Engels se entregaron juntos en 1845 en el manuscrito de *La ideología alemana*. La importancia de esta obra para nuestro problema aparece ya en el pasaje del prólogo de *La sagrada familia*, donde los autores anuncian que «expondrán en sus próximos trabajos lo que piensan acerca de las nuevas doctrinas filosóficas y sociales», y su actitud positiva al respecto. Lamentablemente, esta obra, de importancia capital para quien quiera exponer fiel y exhaustivamente el problema de las relaciones entre el marxismo y la filosofía, se halla todavía parcialmente inédita.\* Sin embargo, las partes publicadas, especialmente *Seint-Max (Dokumente des Sozialismus, III, pp. 17 y ss.)* y *Das Leipziger Konzil* («El concilio de Leipzig») (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XVIII, pp. 773 y ss.*), así como los informes muy interesantes que da Gustav Mayer acerca de la parte que resta inédita (véase *Biografía de Engels I, pp. 239-260*); todo esto muestra ya qué es aquí donde hay que buscar el enunciado adecuado del principio materialista dialéctico de Marx-Engels, y no en el *Manifiesto comunista* o en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, los cuales no brindan más que una exposición unilateral, acentuando, el uno, su significación revolucionaria práctica; el otro, su significación teórica económica e histórica. Se olvida a menudo que las frases célebres del prólogo de la *Crítica de la economía política* acerca de la concepción materialista de la historia, persiguen el objeto inmediato de proporcionar al lector mismo «el hilo conductor hacia el estudio de la sociedad» de que Marx se sirvió en sus investigaciones acerca de la economía política, y que Marx, precisamente por esta razón no quiso expresar en ese lugar la *totalidad* de su nuevo principio materialista dialéctico. Todo esto sobresale claramente, tanto del contenido de sus observaciones como en su misma forma. Allí se lee, por ejemplo: en una era de revolución social los hombres

(\*) Desde la época en que K. Korsch escribió estas líneas, han aparecido varias ediciones completas de *La ideología alemana*, por ejemplo, MEGA T. V. Moscú, 1933, y Dietz Verlag, Berlín, 1953. (N. del T.). En Cuba, *La Ideología alemana* fue publicada por Edición Revolucionaria en 1968 (N. de R.).

están conscientes del conflicto que se ha declarado, y se lanzan a la lucha; la humanidad únicamente se propone determinadas tareas en determinadas condiciones, y hasta la época de conmoción va acompañada de cierta formación de conciencia. Como se ve, la cuestión del sujeto histórico que *cumple* esta transformación de la sociedad en realidad, tenga una idea exacta o invertida no se evoca. Por consiguiente, si se desea captar el principio materialista dialéctico de su totalidad, es indispensable completar la descripción que da aquí Marx de su nueva concepción de la historia con sus otros escritos y con los de Engels (principalmente los del primer período; además, con *El capital* y los cortos trabajos históricos de los últimos tiempos). Esto es lo que yo intenté realizar hace algunos años en mi obra *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* («Puntos centrales de la concepción materialista de la historia»).

55) Véase *El capital*, ediciones Venceremos, La Habana, y la *Tesis IV sobre Feuerbach* que concuerda exactamente con este pasaje. Como se comprende fácilmente, lo que Marx llama aquí el solo método materialista, y por consiguiente científico, es precisamente el método materialista dialéctico que se opone al método materialista abstracto y deficiente. Véanse, igualmente, en la carta de Engels a Mehring de 14 de julio de 1893 (presentada en su obra «Los puntos centrales...»), sus observaciones acerca de lo que le falta al método materialista que el último utiliza en su *Lessing-Legende* («Leyenda de Lessing»), y que «ha sido generalmente descuidado en lo que concierne a Marx y a mí mismo». «Dicho con más exactitud, todos hemos acentuado de entrada la forma en que las representaciones ideológicas, políticas, jurídicas u otras, así como las actitudes a que ellas dan lugar derivan de las condiciones económicas; esto era necesario. Pero al hacerlo, descuidamos la forma por el fondo: la manera cómo se producen estas representaciones». Veremos a continuación que esta autocrítica que Engels hace a sus escritos y a los de Marx, es en realidad aplicable únicamente en mínimo grado al método que ellos utilizaron. Y ese mínimo grado se encuentra mucho más raramente en Marx que en Engels, y aún en este último es mucho menos frecuente de lo que podría esperarse después de sus palabras. Y hay que decir que en su temor de no haber tenido la forma suficientemente en cuenta, Engels cometió más adelante en algunas ocasiones el error de considerarla de modo no dialéctico y erróneo. Pensamos en todos los pasajes de *Anti-Dühring*, del *Feuerbach* y sobre todo en sus últimas cartas, reunidas por Bernstein (*Dokumente des Sozialismus II*, p. 65 y ss.) relativas al «campo de aplicación de la concepción materialista de la historia», pasajes en los que Engels tiende a cometer la falta que Hegel denuncia en el apéndice del párrafo 156 de su *Encyclopädie* («Enciclopedia»). En términos hegelianos, recae al pie del concepto,

56) Este criterio se expresa ya de modo característico en las observaciones en que Proudhon explica a Marx, en su famosa carta de mayo de 1846 (véase *El manifiesto comunista*; *Carlos Marx y Federico Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, tomo I, pp. 21-25,) cómo él se planteó el problema: «Hacer regresar a la sociedad, por medio de una combinación económica, las riquezas que salieron de la sociedad por otra combinación económica; en otras palabras: convertir en economía política la teoría de la propiedad contra la propiedad, para engendrar lo que vosotros los socialistas alemanes llamáis comunidad». Marx, por el contrario, hasta cuando todavía no había elaborado su posición materialista dialéctica, había captado ya claramente la relación dialéctica que obliga a plantear y resolver las cuestiones económicas en el plano político, tanto en teoría como en la práctica. Véase al respecto la carta de Ruge de setiembre de 1843, en la que Marx contesta a los «socialistas vulgares», para quienes las cuestiones políticas, tales como la de la diferencia entre el sistema de los estados provinciales y el sistema representativo, eran «absolutamente insignificantes», y que responde con el señalamiento dialéctico «esta cuestión no hacía más que expresar en el plano político la diferencia entre el reino del hombre y el reino de la propiedad privada» (véanse *Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, t. V, p. 209).

57) Véanse particularmente las últimas páginas de *Miseria de la filosofía*.

58) En lo tocante a saber qué punto Engels, en su último período, hizo determinadas concesiones a ese modo de ver las cosas, véase *supra*, nota 55.

59) Se sabe que Engels, en su último período (carta a Conrad Schmidt de 27 de octubre de 1890), declaró, refiriéndose a las «regiones ideológicas que se elevan todavía más alto en el aire», la religión, la filosofía, etc., que contenían un elemento prehistórico de «estupidez primitiva». Y en las *Teorías sobre la plusvalía*, Marx se refiere a la filosofía con expresiones semejantes, puramente negativas en apariencia.

60) Véanse las observaciones de Engels acerca del estado, en su *Feurbach*, *Carlos Marx y Engels*. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, tomo II, pp. 407 y ss.

61) Véase *Crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, pp. 12. La obra del marxólogo burgués Hamma-

cher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* («El sistema filosófico-económico del marxismo»), (1909), pp. 190-206, contiene un cuadro muy esmerado de todo el material filológico y terminológico, relativo a esta cuestión. Lo que distinga a Hammacher de los otros críticos burgueses de Marx, es que en su examen de este problema tiene por lo menos el cuidado de referirse a todas las fuentes, mientras que los otros, como Tönnies o Barth, se habían siempre limitado a expresiones o frases sueltas de Marx.

62) Véase de Marx a Ruge, setiembre de 1843, *ibid.*, p. 207.

63) Así como Marx define el término «radical» en la «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel»; Carlos Marx y Federico Engels, *Sobre la Religión*, editora política, La Habana, 1963, pp. 45.

64) De Marx a Ruge, setiembre 1843, *ibidem*, p. 208.

65) Véase la introducción y el prólogo de la *Crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, pp. 12.

66) Ni siquiera en 1843 expresaba esta frase con absoluta exactitud las concepciones reales de Marx. En la misma carta a Ruge de setiembre de 1843, de la que proceden nuestras citas, Marx declara algunas líneas más arriba que las cuestiones que preocupan a los representantes del principio socialista ponen la mira en la realidad del verdadero ser humano; sin embargo, junto a esto, es menester preocuparse también del otro aspecto, y hacer que sea también objeto de crítica la existencia teórica del hombre o sea, la religión, la ciencia, etc. En esta perspectiva el pensamiento de Marx puede resumirse como sigue: comenzó criticando la religión en el aspecto filosófico, después la religión y la filosofía en el aspecto político, y finalmente la religión, la filosofía, la política y todas las demás ideologías en el aspecto económico. Las etapas de esta evolución están señaladas: por 1) las observaciones de Marx en la introducción de su disertación filosófica (crítica filosófica de la religión); 2) la carta a Ruge de 13 de marzo de 1843, acerca de Feurbach: «Lo que para mí hay de erróneo en Feuerbach es solamente que pone demasiado el acento sobre la naturaleza, y no bastante sobre la política. Y ésa es la única relación que pudiera llevar la filosofía de hoy día a convertirse en una verdad». Por otra parte, en el bien conocido pasaje de la carta a Ruge de setiembre de 1843, se dice que la filosofía se ha «secularizado» y que, consecuentemente, «la propia conciencia filosófica se halla empeñada en los sufrimientos de la lucha, no ya exteriormente, sino también interiormente», 3) los pasajes de la «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en los que se afirma que «la relación de la



industria, del mundo de la riqueza en general, con el mundo político, es un problema capital de los tiempos modernos», pero que este problema, «que plantean la realidad política y social modernas», se coloca precisamente fuera del *status quo* de la filosofía alemana del derecho y del estado, incluso bajo la forma «última, la más consecuente y la más rica», que Hegel le ha dado (véase *Oeuvres philosophiques*, Editions Costes, t. VI, p. 24; *Dokumente des Sozialismus*, I, pp.386-387; Nachlas, I, p. 380; *Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, I, pp. 91-95).

67) Son particularmente edificantes al respecto las declaraciones de Laski en el segundo capítulo de su *Rechtsphilosophie* («Filosofía del derecho»), editada en honor de Kuno Fischer, t. II, p. 28 y ss.

68) Es lo que ilustra perfectamente la obra del general Karl von Clausewitz, *De la guerra*, profundamente influido por la filosofía idealista alemana, tanto en su espíritu como en su método. En el capítulo III del libro II, Clausewitz se pregunta si hay que hablar de un arte de la guerra o de una ciencia de la guerra, y llega al resultado de que «es más atinado decir arte de la guerra que ciencia de la guerra». Pero esto no le satisface. Resume la cuestión y declara que, en último análisis, «la guerra no es ni un arte ni una ciencia en el verdadero sentido del término», y en su aspecto moderno no es ya más un «oficio», como lo era antiguamente, en la época de los *condottieri*). En realidad, la guerra es más bien «un acto de comercio humano». «Afirmamos, pues, que la guerra no pertenece al dominio de las artes y de las ciencias, sino al de la existencia social. Es un conflicto de los grandes intereses resuelto por la sangre, y en ello solamente se diferencia de los demás conflictos. En lugar de compararla con un arte cualquiera, mejor sería compararla con el comercio, que es también un conflicto de intereses y de actividades humanas; se parece *aún más* a la política, la cual, a su vez, puede ser considerada, por lo menos, en parte, como una suerte de comercio en gran escala. Por lo demás, la política, es la matriz en que se desarrolla la guerra; sus lineamientos, forjados ya rudimentariamente, se esconden en ella como las propiedades de las criaturas vivientes dentro de sus embriones». (*De la guerra*, Instituto del Libro, La Habana, 1969). Muchos de los pensadores científicos-positivistas modernos, encerrados dentro de rígidas categorías metafísicas, quisieran objetar en este punto, que el célebre autor confundió el objeto de la ciencia de la guerra con esa ciencia misma. Sin embargo, Clausewitz sabía bien qué es una ciencia en el sentido ordinario y no dialéctico. Dijo expresamente que eso que el lenguaje corriente llama ya arte, ya ciencia de la guerra, no puede ser el objeto de una ciencia «en el verdadero sentido del término», puesto que en este caso no se trata de una «materia inerte», como en

las artes (o ciencias) mecánicas, ni tampoco de «un objeto viviente, si bien pasivo y sumiso», como en las artes (o ciencias) ideales, «sino de un objeto que vive y reacciona». Sin embargo, como todo objeto no trascendente, tal objeto puede «ser aclarado y más o menos explicado en su cohesión interna por la investigación de la inteligencia», «y esto basta para justificar una teoría» (*ibidem*, p. 146). El parecido de esta idea de la teoría de Clausewitz con la idea de ciencia en el socialismo científico de Marx-Engels es tan grande que no requiere comentario. Ello no es sorprendente, puesto que las dos salieron de la misma fuente: la idea de la ciencia y de la filosofía dialéctica de Hegel. Por otra parte, las glosas de los epígonos dedicadas a este punto de la teoría de Clausewitz recuerdan extraordinariamente, por su tono y su contenido las observaciones correspondientes que más de uno de los marxistas científicos modernos hicieron acerca de Schlieffen a su edición del libro de Clausewitz (p. IV): «Clausewitz no ha negado el valor que una teoría sana puede tener en la teoría de Marx; citemos algunas frases del prólogo de sí misma; su libro está únicamente penetrado del esfuerzo para poner la teoría de acuerdo con la vida real. Esto explica en parte la predominación de este modo de ver filosófico, el cual no siempre gusta al lector de hoy día». Como se ve, el marxismo no fue lo único vulgarizado en la segunda mitad del siglo XIX.

69) Esta unión entre el espíritu no revolucionario y la incompreensión del carácter dialéctico de la crítica marxista de la economía política es particularmente visible en Eduardo Bernstein; éste termina su disertación acerca de las teorías del valor con una observación que suena extrañamente cuando se la remite al sentido verdadero de la teoría del valor de Marx: «Hoy estudiamos (!) las leyes de constitución de los precios siguiendo una vía más directa que la que pasa por el entorpecimiento de la cosa metafísica llamada "valor"» (*Dokumente des Sozialismus* V, 1905, p. 559). Es la misma manera que para los idealistas del socialismo, partidarios del regreso a Kant y otros, el ser y el deber se encuentran disociados de nuevo. Véase la crítica ingenua de Helander. *Marx und Hegel*, p. 26: «Por naturaleza (!), la mayor parte de los hombres piensan como kantianos, es decir, hacen una diferencia entre el ser y el deber». Véase, además, la observación de Marx acerca de John Locke en *Crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, donde se dice que este agudo filósofo burgués «ha demostrado, en una obra especial, que la razón burguesa era la razón humana normal».

70) La mejor exposición de toda esa situación metodológica se encuentra en el segundo de los dos artículos que Engels publicó, el 6 y el 20 de agosto de 1859, en el semanario londinense, en lengua alemana, *Das Volk*, refiriéndose a la *Crítica de la econo-*

*mía política* de Marx, que acababa de aparecer. Estos artículos fueron publicados nuevamente en el cuarto tomo de *Dokumente des Sozialismus* (1900). Es en el breviario de Federico Engels, por Ernest Drahn (1920), donde se pueden localizar estos artículos con mayor facilidad. Las expresiones que citamos, y muchas otras en el mismo sentido, están en las pp. 82-83 («Se podría creer que el reino de la vieja metafísica con sus categorías fijas hubiese comenzado de nuevo en la ciencia», «en una época en que el aspecto positivo de la ciencia predomina de nuevo acerca del aspecto formal»; las ciencias de la naturaleza «convirtiéndose en moda», «la vieja manera metafísica de pensar, comprendida la simpleza más extensa de Wolff, se divulgaba también de nuevo»; «el modo del pensar filisteo, de cortos alcances, de la época prekantiana reproducido hasta la más extrema simpleza»; «el jamelgo anquilosado del sentido común burgués», etc.).

71) En cuanto a esta distinción entre las relaciones de la concepción de la *historia* con la de Marx, y las relaciones del *método lógico* de Hegel con la de Marx, véase Engels, op. cit., pp. 83-84.

72) Véanse *Débats sur la lois tendant a reprimer les vols de bois. Oeuvres philosophiques*, Éditions Costes, t. I. p. 182. La susodicha frase de Hegel (tomada de la *Fenomenología del espíritu*) está reproducida más ampliamente en mis *Puntos Centrales*, p. 38. La incapacidad de captar esta relación de identidad entre la forma y el contenido es lo que distingue el aspecto trascendental que toma el contenido como empírico e histórico y la forma como necesaria y válida universalmente, del aspecto dialéctico (idealista o materialista), para el cual la forma, como tal está también comprendida en la caducidad de lo empírico y de lo histórico y, por ello, en «los sufrimientos de la lucha». En este punto se ve claramente cómo se comportan la democracia pura y la filosofía pura trascendental.

73 Véase Engels, *ibid.*, quien agrega que considera la elaboración de este *método* que sirve de base a la *Crítica de la economía política*, de Marx como un resultado «que apenas cede en importancia a la concepción materialista fundamental». Véanse, además, las conocidas declaraciones del mismo Marx en la apostilla de la segunda edición alemana de *El capital* (1873).

74) Todas estas expresiones son tomadas del escrito póstumo *Introducción a la crítica de la economía política*, editora política, La Habana, 1966, pp. 9-17 que es el documento más instructivo para el estudio de la posición metodológica de Marx y de Engels.

75) Véase *Anti-Dühring*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, pp. 49. Un examen más atento de este pasaje y de los escritos ulteriores de Engels, nos demuestra que por debajo del acondicionamiento «último» de todos los fenómenos históricos-sociales (comprendidas las formas histórico sociales de conciencia) por la economía, Engels percibe aún, en última instancia, un «acontecimiento natural» (¡el último de todos!), con lo que no hace más que acentuar considerablemente una tendencia expuesta ya por Marx. Sin embargo, como demuestra la frase que hemos citado, estas últimas fórmulas de Engels, que completan y sostienen el materialismo histórico, no modifican en nada la concepción dialéctica de la relación entre la conciencia y la realidad.

76) Como se sabe, la expresión «conceptualización precientífica» se debe al kantiano Rickert. En realidad, es natural que el concepto aparezca en todas partes donde se aplica a las ciencias sociales un criterio ya trascendental, ya dialéctico (por ejemplo, en Dilthey igualmente). Marx, del modo más neto y más preciso, distingue «la apropiación espiritual del mundo por el cerebro pensante» de «la apropiación de este mundo por el arte, la religión, el espíritu práctico» (*Introducción a la crítica de la economía política*, Carlos Marx, Contribución a la Crítica de la Economía Política, editora política, La Habana, 1966, pp. 233 y ss.

77) Véanse las consecuencias del nuevo criterio materialista para la religión y para la familia que Marx desarrolla al principio de la *Tesis IV sobre Feuerbach*, y también en diversos pasajes de *El Capital*.

78) Véase la frase frecuentemente citada, que se encuentra al final de la apostilla de la segunda edición alemana de *El capital*, ediciones Venceremos, p. 32.

79) Véase, de una parte, el suplemento al párrafo 4; de otra parte, los últimos párrafos de *La filosofía del derecho*.

80) Véanse sobre todo las declaraciones de Lenin en su artículo *Bajo la bandera del marxismo*, revista *Kommunistische Internationale*, No. 21 (otoño de 1922).

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y desunida por la concurrencia. La cohesión de masas de obreros no es todavía fruto de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus fines políticos tiene que poner en movimiento —cosa que todavía logra— a todo el proletariado. En esta etapa, los proletarios no combaten, primero, tanto, contra sus enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, contra los restos de la monarquía absoluta, los grandes señores de la tierra, los burgueses no industriales, los pequeños burgueses. La marcha de la historia está toda concentrada en manos de la burguesía, y cada triunfo así alcanzado es un triunfo de la clase burguesa.

Sin embargo, el desarrollo de la industria no sólo nutre las filas del proletariado, sino que las aprieta y concentra; sus fuerzas crecen, y crece también la conciencia de ellas. Y, al paso que las maquinarias van borrando las diferencias y categorías en el trabajo y reduciendo los salarios, casi en todas partes, a un nivel bajo y uniforme, van nivelándose también los intereses y las condiciones de vida dentro del proletariado. La competencia cada vez más aguda desatada en el seno de la burguesía y las crisis comerciales que desencadena, hacen cada vez más inestable el salario del obrero; los progresos incesantes y cada día más veloces de la maquinaria aumentan constantemente la inseguridad de su existencia; las

toman

tre

los

us

# La conciencia de clase

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

*Marx, La Sagrada Familia.*

El hecho de que la obra principal de Marx se detenga precisamente en el momento en que aborda la determinación de las clases<sup>1</sup> ha tenido graves consecuencias tanto para la teoría como para la praxis del proletariado. El movimiento ulterior ha quedado reducido, pues, en cuanto a este punto decisivo, a interpretar y confrontar las declaraciones ocasionales de Marx y Engels, y a elaborar y aplicar el método. En el espíritu del marxismo, la división de la sociedad en clases debe definirse por el lugar que éstas ocupan en el proceso de producción. ¿Qué significa entonces la conciencia de clase? La pregunta se subdivide enseguida en una serie de preguntas parciales, estrechamente ligadas entre sí: 1) ¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?;

<sup>1</sup> Se refiere al estudio que Marx comienza en el tercer tomo de *El capital*, sobre las clases sociales. Cf. Carlos Marx, *El capital*, tomo III, Ed. Venceremos, La Habana, 1965, pp. 888-889. (N. de R.)

# Gyorgy Lukacs

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,<sup>2</sup> Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intervención 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 menu-

<sup>2</sup> *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Federico Engels, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, E. L. E., Moscú, pp. 45-46 (subrayados del autor).

do, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, *sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto*. Por otra parte, habría que saber *cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles*, cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se transforman en tales móviles». Más adelante Engels precisa el problema: son esas fuerzas motrices lo que hay que definir, a saber, las fuerzas que «ponen en movimiento a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y esto... *para una acción duradera y que conduce a una gran transformación histórica*». La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales de la historia respecto a 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 fueran leyes naturales «eternas». «La reflexión acerca de las formas de la vida humana, dice Marx refiriéndose al pensamiento burgués, y, por tanto, también al 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.»<sup>3</sup> 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 con-

<sup>3</sup> *El capital, op. cit., p. 43.*



figuraciones tienen un origen histórico, que, por consiguiente, desde todos los puntos de vista, están sometidas al devenir histórico y predestinadas también a la declinación histórica. La historia, por tanto, no se desarrolla únicamente *en el interior* del dominio de validez de esas formas (lo cual implicaría que la historia es solamente el cambio de los *contenidos*, de los hombres, de las situaciones, etc., siguiendo *principios* sociales eternamente válidos); esas formas no son tampoco la finalidad de toda la historia, cuya realización suprimiría toda la historia, habiendo ésta cumplido su misión. Por el contrario, la historia es más bien *la historia de esas formas*, de su transformación en cuanto formas de reunión de los hombres en sociedad, formas que, partiendo de las relaciones económicas objetivas, dominan todas las relaciones de los hombres entre sí (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.<sup>4</sup> «Así, ha habido historia, pero ya no la hay»,<sup>5</sup> dice Marx hablando de la economía burguesa; y esta afirmación es válida en todas las tentativas del pensamiento burgués para dominar el proceso histórico por el pensamiento. (Aquí se encuentra también uno de los límites, señalados 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

<sup>4</sup> 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 el punto de vista solamente) Hegel y Schopenhauer se sitúan en el mismo plano.

<sup>5</sup> *Miseria de la filosofía*, Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, p. 116. (N. de R.)

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 algún 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.<sup>6</sup> 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 y aparecen 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.».<sup>7</sup> En el segundo caso, la historia llega a ser, 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 describirse pragmáticamente y no concebirse de manera racional. Sólo 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, 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

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 104.

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 se someten en lugar de controlarlas.»<sup>8</sup> 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 las *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.»<sup>9</sup> Sin embargo, reduciendo ese carácter-de-cosas (cosidad) de las configuraciones sociales, enemigo del hombre, a relaciones de hombre a hombre, es abolida al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio de explicación irracional e individualista, o sea, el otro aspecto del dilema. Porque, aboliendo ese carácter-de-cosa (cosidad) ajeno al hombre, que revisten las configuraciones sociales y su movimiento histórico, no se hace otra cosa que reducirlo, como a su fundamento, a la relación de hombre a hombre, sin por ello abolir en absoluto su conformidad a leyes y su objetividad, independientes de la voluntad humana y, en particular, de la voluntad y del pensamiento de los hombres individuales. Esta objetividad es simplemente la objetivación de sí de la sociedad humana en una etapa determinada de su evolución, y esta conformidad a leyes sólo es válida en el cuadro del medio histórico que ella produce y que ella determina.

<sup>8</sup> *El capital*, tomo I, p. 42. (Subrayado del autor.) Ver también Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

<sup>9</sup> *El capital*, tomo I, p. 731. Ver también *Trabajo asalariado y capital*. «Acerca de las máquinas», en *Miseria de la filosofía*, cap. II, 2. «Acerca del dinero», *Ibid.*, cap. I, 3 a.

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.<sup>10</sup> Sin embargo, tampoco aquí nos permite el método dialéctico atenernos a una simple comprobación de la «falsedad» de esa conciencia, a la oposición rígida entre lo verdadero y lo falso. Más bien que esa «falsa conciencia» sea estudiada concretamente como momento de la totalidad histórica a que pertenece, como etapa del proceso histórico donde representa su papel.

La ciencia histórica burguesa se orienta también, es cierto, a los estudios concretos; incluso reprocha al materialismo histórico por violar la unicidad concreta de los acontecimientos históricos. Su error consiste en que cree encontrar lo concreto en cuestión en el individuo histórico empírico (ya se trata 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 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.»<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Dokumente des Socialismus*, II, p. 76.

<sup>11</sup> *Miseria de la filosofía*, op. cit., p. 95.

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 *habrían tenido* en una situación vital determinada, *si hubieran 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.<sup>12</sup> 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 comprobación de esa distancia, ni siquiera limitarnos a señalar de una manera general y formal las conexiones que de ella 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 cualitativas*; 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 comprobaciones hacen posible la utilización metodológica de la categoría de posibilidad objetiva. Porque hay que preguntarse, ante todo, en qué medida

<sup>12</sup> Desgraciadamente, es imposible extenderse más aquí sobre ciertas formas que han tomado estas ideas en el marxismo, por ejemplo, sobre la categoría muy importante de la «personificación económica», o indicar la relación del materialismo histórico con tendencias parecidas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).

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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> Esta situación está dada como una relación estructural determinada, como una relación de forma determinada, que parece dominar todos los objetos de la vida. Por tanto, la «falsedad», la «ilusión», contenidas en tal situación de hecho, no son algo arbitrario, sino, por el contrario, la expresión mental de la estructura económica objetiva. Así, por ejemplo, «el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma la apariencia de precio o valor del trabajo mismo» y se crea la ilusión de que la totalidad es trabajo pagado... A la inversa, en la esclavitud, incluso la parte de trabajo que es pagado parece que no lo es.»<sup>15</sup> Ahora bien, es tarea de un análisis histórico muy metódico 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

<sup>13</sup> 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*, tomo I, pp. 26-27, acerca de Aristóteles.

<sup>14</sup> «Lo que no se sabe, lo dice a pesar de todo», escribe Marx acerca de Franklin en *El capital*, op. cit., p. 18. Ver también en otros pasajes: «No lo saben, pero lo hacen», *ibid.*, tomo I, p. 41, etc.

<sup>15</sup> *Salario, precio y ganancia*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo II, ed. cit., p. 445. (*N. de R.*)

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 y 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 clases, es esta: ¿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 original de 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, que 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, no ve que la razón final de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos, que la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes, debe buscarse precisamente en estos problemas de conciencia de clase, de lo cual puede convencerse fácilmente cualquiera que realice el estudio más superficial de la guerra de los campesinos.

Ni siquiera las clases capaces de dominación deben ponerse todas en el mismo plano en lo que respecta a la estructura interna de su conciencia de clase. Lo que interesa aquí es la medida en que son capaces de hacerse concientes 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 esta clase realiza «concientemente», hasta qué punto «inconcientemente», hasta qué punto con una conciencia «justa», hasta qué punto con una «conciencia falsa» las tareas que le son impuestas por la historia? No se trata de distinciones puramente académicas. Porque, con total independencia de los problemas de la cultura, en la que las disonancias que resultan de estas cuestiones tienen una importancia decisiva, el destino de una clase depende de su capacidad; en todas sus decisiones prácticas, para ver claramente y resolver los problemas que le impone la evolución histórica. Se ve de nuevo con toda claridad que en la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos, ya sean 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 por necesidad que ser totalmente incapaz de llevar hasta el fin aquella ciencia que era la suya en el origen, aquella conciencia de clase que era enteramente propia de 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, aún 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 renunciara 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, hasta 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 o aun con el período de transición del mercantilismo, se torna, de modo inmanente y dialéctico, en una «ley natural que reposa en la ausencia de conciencia de aquellos que participan en ella».<sup>16</sup>

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 con exactitud qué

<sup>16</sup> *Esbozo de una crítica de la economía política*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, Ed. Grijalbo, México, 1962, p. 16. (N. de R.)

momento del proceso de conjunto de la producción toca del modo más inmediato y 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 y 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 y 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, comprobar 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 conscientemente en los acontecimientos históricos.

Esto es ante todo porque en la esencia de toda sociedad precapitalista está el no *poder* jamás hacer aparecer con plena 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. Sólo 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 comprobación.)

Esta situación de hecho tiene su fundamento en la diferencia profunda entre la organización económica del capitalismo y la de las sociedades precapitalistas. La diferencia notable que más nos interesa aquí, es que toda sociedad precapitalista forma una unidad incomparablemente menos *coherente*, desde el punto de vista económico, que la sociedad capitalista; que la autonomía de las partes es en ella mucho más grande, siendo su interdependencia económica mucho más limitada y menos desarrollada que en el capitalismo. Cuanto más débil es el papel de la circulación de mercancías en la vida de la sociedad en su conjunto, más vive cada una de sus partes prácticamente en autarquía económica (comunidades locales), o bien no representa ningún papel en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción en general (como ocurría con importantes fracciones de ciudadanos en las ciudades griegas y en Roma), y menos fundamento real en la vida real de la sociedad tienen la forma unitaria y la cohesión organizativa de la sociedad y del estado. Una parte de la sociedad lleva una existencia «natural», prácticamente independiente del destino del estado. «El organismo productivo simple de estas colectividades autárquicas que se reproducen constantemente bajo la misma forma y que, si por razones 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 renovación constantes de los estados asiáticos y con los incessantes 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.»<sup>17</sup> 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 sólo el caso cuando se trata para 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.»<sup>18</sup> E incluso la forma que reviste la circulación de mercancías en las sociedades precapitalistas no le permite ejercer una influencia decisiva en la estructura fundamental de la sociedad; queda en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción, en particular sus relaciones con el trabajo. «El comerciante podía comprar cualquier mercancía, salvo el trabajo como mercancía. Sólo se le toleraba como proveedor de productos artesanales», dice Marx.<sup>19</sup>

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 puede tomar, en la conciencia que pueda serle adjudicada, una forma económica. Marx hace resaltar, por una parte, que la lucha de clases en la anti-

<sup>17</sup> *El capital*, tomo I, p. 323.

<sup>18</sup> *El capital*, tomo III, 2, p. 234. (Subrayado del autor.)

<sup>19</sup> *El capital*, tomo 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*, tomos I y III, p. 311.

güedad se ha desarrollado «principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores».<sup>20</sup> 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 fuera, 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 unas veces «naturales» y religiosas,<sup>21</sup> otras estatales y jurídicas? La división de la sociedad en estados, en castas, etc., significa justamente que la fijación tanto conceptual como organizativa de esas posiciones «naturales» continúa siendo económicamente inconciente, y que el carácter puramente tradicional de su simple crecimiento debe verse de inmediato en moldes jurídicos.<sup>22</sup> Porque al carácter más libre de la cohesión económica en la sociedad, corresponde una función, diferente que en el capitalismo, tanto objetiva como subjetiva, 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 de que las formas jurídicas pueden a menudo —como Karner lo ha demostrado oportunamente—<sup>23</sup> abarcar

<sup>20</sup> *El capital*, op. cit., p. 100.

<sup>21</sup> Marx y Engels subrayan repetidas veces el carácter «natural» de estas formas de sociedad. *El capital*, tomo I, pp. 304, 316 y ss. 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». (N. del autor.)

<sup>22</sup> Ver *El capital*, op. cit., p. 305.

<sup>23</sup> *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, Marx-Studien, Bd. I. (N. del autor.)

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»,<sup>24</sup> que aparezcan en formas jurídicas o 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 ya mencionados de la renta de la tierra y el impuesto, de la esclavitud, etc.). La economía no ha alcanzado, tampoco objetivamente hablando en términos hegelianos, el nivel del ser para sí, y por eso mismo en el interior de tal sociedad no hay posición posible a partir de la cual pudiera hacerse conciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

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

<sup>24</sup> *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Política, La Habana, 1966, p. 266. (N. de R.)

en estados disimula la interdependencia entre la existencia económica del estado —existencia real, aunque «inconciente»— y la totalidad económica de la sociedad. Esa forma sitúa la conciencia, ya sea al nivel de la pura inmediatez de sus privilegios (caballeros de la época de la reforma), o 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 e impide que esta última pueda siquiera manifestarse. Un fenómeno semejante puede observarse también en la sociedad capitalista, en todos los grupos «privilegiados» cuya situación de clase no tiene fundamento económico inmediato. La facultad de adaptación de semejante capa a la evolución económica real crece con su capacidad de «capitalizarse», o 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 haya sido 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, por-



que 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 sólo «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 si buscamos el *sentido sociológico* de estas luchas por medio del materialismo histórico, esos intereses pueden ser descubiertos, sin duda alguna, como *momentos de explicación* finalmente decisivos. Pero la diferencia infranqueable con el capitalismo consiste en que, en la época capitalista, los momentos económicos ya no están ocultos «tras» la conciencia, sino que están presentes *en* la conciencia misma (sólo que 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* consciente. 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 sólo la

existencia y la evolución de estas clases reposan exclusivamente sobre la evolución del proceso moderno de producción y *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 incierto o estéril que tiene para la evolución la actitud de las demás clases (pequeñoburgueses, 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».<sup>25</sup> En consecuencia, buscará los medios «no de suprimir los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino de atenuar su oposición y trasformarla en armonía».<sup>26</sup> En su acción, pasará al margen de todas las decisiones cruciales de la sociedad y tendrá por necesidad que luchar alternativamente, y siempre inconscientemente, por una u otra de las direcciones de la lucha de clases.

<sup>25</sup> *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo I, p. 282.

<sup>26</sup> *Ibid.*

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 desempeñar un papel histórico activo mientras los objetivos que ella se señala coincidan con los intereses económicos de clases reales del capitalismo, como en el momento de la abolición de los estados durante la revolución burguesa. Una vez cumplida esta misión, sus manifestaciones —que en su mayoría siguen siendo las mismas— adquieren una existencia cada vez más al margen de la evolución real, cada vez más caricaturesca (el jacobinismo de la Montaña en 1848-1851). Pero esta ausencia de nexos con la sociedad como totalidad puede ejercer un efecto retroactivo sobre la estructura interna, sobre la capacidad de organización de la clase. Esto se manifiesta con mayor claridad en la evolución de los campesinos. «Los campesinos parcelarios —dice Marx— forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones entre ellos. . . Cada familia campesina . . . obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad. . . En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase.»<sup>27</sup> 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 son incapaces de organizar por sí mismas ese movimiento con consignas propias e imprimirle una dirección positiva

<sup>27</sup> *Ibid.*

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.

Conciencia de clase e intereses 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 el 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, por 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 tiende<sup>28</sup> a penetrar económicamente la sociedad de parte a parte, de modo que la burguesía debería por ello estar en condiciones de poseer, partiendo de este punto central, una conciencia (adjudicada) de la totalidad del proceso de producción. Por otra parte, sin embargo, la posición que la clase de los capitalistas ocupa en la producción, los intereses que determinan su acción, hacen que le sea imposible, a pesar de todo, dominar, ni siquiera teóricamente, su propia organización de la producción. Para ello hay múltiples razones. En primer lugar, para el capitalismo la producción no es más que en apariencia el punto central de la conciencia de clase, y también sólo en apariencia es el punto de vista teórico de la comprensión. Marx observa ya, acerca de Ricardo, que este economista, a quien «se le reprocha tener sólo en cuenta la producción»,<sup>29</sup> 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 de utilización, decisivo para él, que tener, en el estudio de los fenómenos económicos, una perspectiva a partir de la cual los fenómenos más importantes sólo pueden devenir imperceptibles.<sup>30</sup> Esta inadaptación se incrementa además por el hecho de que, en las relaciones internas del capitalismo mismo, el principio individual

<sup>28</sup> Sólo es una tendencia. El gran mérito de Rosa Luxemburgo es haber mostrado que no es un hecho ocasional o pasajero, pues el capitalismo sólo puede subsistir económicamente mientras penetra la sociedad y la conduzca solamente hacia el capitalismo, sin haberla penetrado todavía enteramente. Esta contradicción económica intrínseca de una sociedad puramente capitalista es de seguro uno de los fundamentos de las contradicciones de la conciencia de clase de la burguesía. (N. del autor.)

<sup>29</sup> *Contribución a la crítica de la economía política, op. cit., p. 251.*

<sup>30</sup> *El capital*, tomos I y III, pp. 115, 297-298, 307, etc. Ni que 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.

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».<sup>31</sup>

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 realiza sino como un mecanismo exterior a ella, sometido a leyes objetivas, mecanismo que tiene que sufrir. El pensamiento burgués considera siempre y necesariamente la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual, de donde resulta automáticamente<sup>32</sup> 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

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, III, p. 425.

<sup>32</sup> Ver el ensayo *Rosa Luxemburgo, marxista en la propia obra Historia y conciencia de clase*. (N. de R.)

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 por necesidad 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.<sup>33</sup> 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*».<sup>34</sup> 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,<sup>35</sup> que por tanto ejercían una influencia sobre todo tradicional y no revolucionaria, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por excelencia, *esta necesidad de que los límites económicos objetivos del sistema permanezcan inconcientes, se manifiesta como una contradicción interna y dialéctica en la conciencia de clase*. Dicho de otro modo, la conciencia de clase de la burguesía, está *formalmente*

<sup>33</sup> *Contribución a la crítica de la economía política.*

<sup>34</sup> *El capital*, tomos I y III, pp. 231 y 242.

<sup>35</sup> Esto se refiere también, por ejemplo, a las formas primitivas de atesoramiento (ver *El capital*, tomo I, p. 94) e incluso a ciertas formas de manifestaciones del capital mercantil (relativamente) «precapitalistas» (ver *El capital*, tomos I y III, p. 319).



dirigida hacia una toma de conciencia económica. El grado supremo de la inconciencia, la forma más llamativa de la «falsa conciencia», se expresa siempre en la ilusión acrecentada de que los fenómenos económicos son dominados concientemente. Desde el punto de vista de las relaciones entre la conciencia y el conjunto de los fenómenos sociales, esta contradicción se expresa en la *oposición insuperable entre la ideología y la situación económica fundamental*. La dialéctica de esta conciencia de clase descansa en la oposición insuperable entre el individuo (capitalista), el individuo según el esquema del capitalista individual, y la evolución sometida a «leyes naturales» necesarias, o sea, que por principio no están al alcance de la conciencia. Ella crea así entre la teoría y la praxis una oposición irreconciliable, de un modo que no permite, sin embargo, ninguna dualidad estable y tiende, por el contrario, constantemente, a unificar los dos principios discordantes, provocando de nuevo continuamente una oscilación entre una «falsa» reunión y un desgarramiento catastrófico.

Esta contradicción dialéctica interna en la conciencia de clase de la burguesía se incrementa aún 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».<sup>36</sup>

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

<sup>36</sup> *El capital*, tomos I y III, pp. 132 y 146, 366-369, 377, etc. (N. del autor.)

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 inconcientemente revolucionario de la evolución capitalista es elevado por la teoría y la práctica del proletariado a la conciencia social, la burguesía va pasando ideológicamente a la defensiva conciente. La contradicción dialéctica en la «falsa» conciencia de la burguesía adquiere más agudeza: la «falsa» conciencia se convierte en la falsedad de la conciencia. La contradicción, que al principio sólo estaba presente objetivamente, se vuelve también subjetiva: el problema teórico se transforma en comportamiento moral que influye de manera decisiva sobre todas las tomas de posición prácticas de la clase, en todas las situaciones y en todas las cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la conciencia de clase en su lucha por la dominación de la sociedad. Como la dominación de la burguesía se extiende realmente a toda la sociedad, como tiende realmente a organizar toda la sociedad conforme a sus intereses y en parte lo ha logrado, tenía por necesidad 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 bur-

guesía 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 concientemente a esa comprensión creciente, o bien reprimir todos sus instintos morales para poder aprobar, moralmente también, el orden social que ellos aprueban en nombre de sus intereses.

Sin querer subestimar la eficacia de semejantes factores ideológicos, se debe observar, no obstante, que la combatividad de una clase es tanto mayor cuanto mayor conciencia tiene creyendo en su vocación propia, cuanto más indomable es el instinto que le permite penetrar todos los fenómenos conforme a sus intereses. Ahora bien, la historia ideológica de la burguesía, desde las primeras etapas de su evolución —pensemos en la crítica de la economía clásica por Sismondi, en la crítica alemana del derecho natural, en el joven Carlyle, etc.— *no es más que una lucha desesperada para no ver la esencia verdadera de la sociedad creada por ella, para no tomar conciencia real de su situación de clase.* La aseveración del *Manifiesto comunista* de que la burguesía produce sus propios enterradores, es justa, no sólo en el plano económico, sino también en el plano ideoló-

gico. 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 «sublimas» 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 cártels, los trusts, etc. Esta concentración ha puesto cada vez más al desnudo, en el plano organizativo, 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 indivi-

dual»,<sup>37</sup> 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, que lleva a su punto más agudo la contradicción interna; pero así abandona su última posición teórica. (Y es una extraña réplica a este abandono, por parte de ciertas fracciones del proletariado, *el capitular a su vez ante la burguesía en ese instante preciso: apropiándose esa forma problemática de organización.*) Así, pues, toda la existencia de la clase burguesa y su expresión, la cultura, han entrado en una crisis muy grave. Por un lado, la esterilidad sin límites de una ideología segregada de la vida, de una tentativa más o menos conciente de falsificación; por el otro, el desierto no menos pavoroso de un cinismo que ya está históricamente convencido del vacío interior de su propia existencia y defiende solamente su existencia bruta, su interés egoísta en estado bruto. Esta crisis ideológica es un signo de decadencia inequívoco. La clase está ya reducida a la defensiva, ya sólo lucha por su subsistencia (por agresivos que puedan ser sus *medios de lucha*); *ha perdido irremediamente la fuerza de dirección.*

---

#### IV

---

En este combate por la conciencia, corresponde un papel decisivo al materialismo histórico. Tanto en el plano ideológico como en el económico, proletariado y burguesía son clases necesariamente correlativas. El mismo proceso que, visto del lado de la burguesía, aparece como un proceso de desintegración, como una crisis permanente, significa para el proletariado, a decir verdad en forma de crisis igualmente, una acumulación de fuerzas, el trampolín para la victoria. En el plano ideológico, eso quiere decir que esa misma comprensión creciente de la esencia de la sociedad, donde se refleja la lenta

<sup>37</sup> *El capital*, tomo I, p. 321.

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 el 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 sólo 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 sólo un marxista vulgar puede deducir de este hecho, de cuya actitud es responsable exclusivo, la superioridad de la burguesía en general. Porque, se sobreentiende 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 hacen de ambas una unidad. Reducen la teoría a un tratamiento «científico» de los síntomas de la evolución social y hacen de la práctica un errar sin rumbo, al arbitrio de cada acontecimiento de un proceso que ellos renuncian a dominar metodológicamente por el pensamiento.

La conciencia de clase nacida de semejante posición tiene que manifestar la misma estructura interna que la de la burguesía. Pero cuando las mismas contradicciones dialécticas son llevadas por la fuerza de la evolución a la superficie de la conciencia, la consecuencia es para el proletariado aún más fatal que para la burguesía. Porque la «falsa conciencia» de la burguesía, con la cual ella se engaña a sí misma, está, por lo menos, de acuerdo con su situación de clase, a pesar de todas las contradicciones dialécticas y su falsedad objetiva. Esta falsa conciencia no puede ciertamente salvarla de la decadencia ni de la intensificación continua de sus contradicciones, pero puede, no obstante, darle posibilidades internas de continuar la lucha, condiciones internas previas a éxitos, incluso pasajeros. En el proletariado, semejante conciencia no solamente está maculada por estas contradicciones internas (burguesas), sino que contradice también a las necesidades de la acción a que le empuja su situación económica, como quiera que él piense. El proletariado debe actuar de manera proletaria, pero su propia teoría marxista vulgar le impide ver el camino

correcto. Esta contradicción dialéctica entre la acción proletaria objetiva y económicamente necesaria del proletariado y la teoría marxista vulgar (burguesa) está llamada a desarrollarse sin cesar. Dicho de otro modo, la función de estímulo o de freno de la teoría justa o falsa se desarrolla a medida que se aproximan las luchas decisivas en la guerra de las clases. El «reino de la libertad», el fin de la «prehistoria de la humanidad» significan precisamente que las relaciones objetivadas entre los hombres, la cosificación, comienzan a ceder *al hombre su poder*. Cuanto más se aproxima a su fin este proceso, más importancia adquiere la conciencia que tiene el proletariado de su misión histórica, o sea, su conciencia de clase; y tanto más determinará con fuerza su conciencia de clase cada una de sus acciones. Porque la potencia ciega de las fuerzas motrices no lleva «automáticamente» a su fin, superación de sí, sino en tanto que ese fin no está al alcance de la mano. Cuando el momento del paso al «reino de la libertad» está dado con objetividad, 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 sólo la voluntad conciente del proletariado puede preservar a la humanidad de una catástrofe. En otros términos: cuando ha comenzado la crisis económica final del capitalismo, *el destino de la revolución (y con ella el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase.*

Así se define la función única de la conciencia de clase para el proletariado, en oposición a su función para otras clases. Justamente porque el proletariado sólo puede liberarse como clase suprimiendo la sociedad de clases en general, su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la humanidad, debe coincidir, por un lado, con la revelación de la esencia de la sociedad y, por 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 pequeñoburgués); lo 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 fundamento<sup>38</sup> 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.

<sup>38</sup> *Miseria de la filosofía*. Ver también cartas y extractos de cartas a F. A. Sorge y otros.

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. Sólo precisaban imponer la satisfacción de sus intereses *inmediatos* con la violencia de que disponían; el sentido social de sus acciones quedaba oculto para ellas, y se confiaba a la «astucia de la razón» del proceso de evolución. Pero como el proletariado es colocado por la historia ante la tarea de *transformación consciente 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 inmanentes 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 conscientemente 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 apropia-

ción. 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.» 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 etapas muy primitivas 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)<sup>39</sup> 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 observaciones correctas de hechos parciales o de momentos del desarrollo en la conciencia de clase de la burguesía revelaban, por su relación con la totalidad de la sociedad, los límites de la conciencia y se enmascaraban como «falsa» conciencia, hay incluso en la «falsa» conciencia del proletariado, incluso en sus errores de hecho, *una intención orientada a lo verdadero*. Basta remitirse a la crítica social de los utopistas o a los desarrollos 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 enseguida: «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 eco-

<sup>39</sup> *Nachlass*, II, p. 54.

nómico muy verdadero.»<sup>40</sup> 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, sólo 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 sino tuviera 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».<sup>41</sup> Lo que se *da* aquí, es solamente la *posibilidad*. La *solución* sólo puede ser el fruto de la acción *conciente* del proletariado. La estructura misma de la conciencia, sobre la cual descansa la misión histórica del proletariado, el hecho de que él remite más allá de la sociedad existente, produce en él la dualidad dialéctica. Aquello que, en las otras clases, aparecía como oposición entre el interés de clase y el interés de la sociedad, entre la acción individual y sus consecuencias sociales, etc., como límite externo de la conciencia, es 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 escisión<sup>42</sup> ofrece sin embargo un medio de comprender que la conciencia de clase no es la conciencia

<sup>40</sup> Prefacio a *Miseria de la filosofía*, *op. cit.*, p. 8. (N. de la E.)

<sup>41</sup> Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (prólogo), *op. cit.*, p. 13.

<sup>42</sup> Traducimos la palabra alemana «Zweispalt» unas veces como *dualidad*, otras como *escisión*. (N. del autor.)

sicológica de proletarios individuales o la conciencia sicológica (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 que *cse 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 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».<sup>43</sup>

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 sicológica 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 sicológico efectivo de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado*.

<sup>43</sup> Salario, precio y ganancia.

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»,<sup>44</sup> comete ciertamente un grave error teórico, pero las consecuencias prácticas de esa teoría errónea corresponden enteramente a los intereses de clase capitalista. La clase burguesa es, en verdad, incapaz de elevarse, en el plano teórico general, por encima de la comprensión de los detalles y de los síntomas del proceso económico (incapacidad que la condena *en fin de cuentas* al fracaso también en el plano práctico). Y tiene enorme interés, en la actividad práctica inmediata de la vida cotidiana, en que ese modo de actuar de ella se imponga también al proletariado. En efecto, sólo en este caso, 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

<sup>44</sup> *Miseria de la filosofía, op. cit.*

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 por entero, aunque no puede 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 «económica», o «políticas», etc.), incluso si el reflejo que les corresponde en la conciencia sicológica inmediata de los trabajadores tiene también un carácter aislado, la posibilidad y la necesidad de rebasar esa conciencia existen ya hoy día; y esa necesidad la sientan *instintivamente* capas cada vez más extensas del proletariado. La teoría del oportunismo que, aparentemente, no ha desempeñado hasta la crisis aguda más que un papel de freno de la evolución objetiva, toma ahora *una orientación directamente opuesta* a la evolución. Trata de impedir que la conciencia de clase del proletariado continúe evolucionando hasta transformarse, de simple estado sicológico, en adecuación a la evolución objetiva del conjunto; trata de *hacer retroceder la conciencia de clase del proletariado al nivel de un estado sicológico* y de dar así al progreso de esa conciencia de clase, hasta ahora instintivo, una orientación opuesta. Esa teoría, que 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 sicológicamente). Esa teoría cumple frente a los instintos correctos del proletariado la función que siempre ha ejercido la teoría capitalista: denuncia la concepción correc-

ta de la situación económica global, la conciencia de clase correcta del proletariado y su forma organizativa, el partido comunista, como si fueran algo irreal, como un principio contrario a los «verdaderos» intereses de los obreros (intereses inmediatos, intereses nacionales o profesionales tomados aisladamente) y extraño a su conciencia de clase «auténtica» (dada sicológicamente).

Sin embargo, aunque la conciencia de clase no tiene una realidad sicológica, no es una pura ficción. El camino infinitamente 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 pasaje célebre del *Dieciocho Brumario*, encuentra 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,<sup>45</sup> 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, voluntariamente 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 de 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 ma-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 169.



durez ideológica, al conocimiento correcto de su situación de clase, a la conciencia de clase.

A decir verdad, estas dudas e 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 pequeñoburgués 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 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 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 inmanente 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 mostraremos 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». <sup>46</sup> La gran polémica que sostiene con Hegel <sup>47</sup> 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 Feuerbach en forma de aforismo. Aquí, a su vez, la inmanen-

<sup>46</sup> *Carta de Marx a Ruge* (setiembre de 1843), en *Obras filosóficas*, Ed. Costes, p. 210. (N. del autor.)

<sup>47</sup> Ver el ensayo *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* en la propia obra. (N. de R.)

cia 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 «trasformación del mundo» se oponen a aquélla. Así es cómo 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 permite percibir 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».<sup>48</sup>

Sería una ilusión creer que con la crítica del utopismo, con el reconocimiento histórico de que se ha hecho *objetivamente posible* un comportamiento utópico hacia la evolución histórica, quedara 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 puede incluso elevarlo a la conciencia de clase y que, al mismo tiempo, mantiene un punto de

<sup>48</sup> *Miseria de la filosofía*, op. cit. p. 121. Ver también *Manifiesto comunista*, III, p. 3.

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 completamente utópicas como la de Bellod o la del socialismo de Guilde. Esta estructura resulta de una manera aun 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, aún en la actualidad, una posición poco menos que aislada en la conciencia del proletariado; 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. Hé ahí por qué los resultados logrados en este dominio muy rara vez pasan de una crítica al capitalismo hecha por el proletariado. Lo que hay de positivo, práctica y teóricamente, en este dominio, tiene un carácter casi enteramente utópico.

Estas gradaciones son, pues, por un lado, necesidades históricas objetivas, diferencias en la posibilidad objetiva del paso a la conciencia (del vínculo entre la política y la economía en comparación con el «aislamiento» de las cuestiones culturales); por otro lado, allí donde existe la posibilidad objetiva de la conciencia,

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

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

El consejo obrero revolucionario, que no se debe confundir nunca con su caricatura oportunista, es una de las formas por las que la conciencia de clase proletaria

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

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

se despojan de su posición propia, para abrazar la del proletariado.

El "lumpenproletariado", esa putrefacción pasiva de capas más bajas de la vieja sociedad, se verá arrastrado en parte al movimiento por una revolución proletaria, aunque las condiciones todas de su vida le hagan más propicio a dejarse comprar como instrumento de manejos reaccionarios.

Las condiciones de vida de la vieja sociedad aparecen ya destruidas en las condiciones de vida del proletariado. El proletariado carece de bienes. Sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen ya nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Alemania y en Norteamérica, borra en él todo carácter nacional. Sus leyes, la moral, la religión, son para el proletariado los tantos prejuicios burgueses, detrás de los cuales están otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que le precedieron y conquistaron el poder procuraron consolidar las posiciones adquiridas metiendo a la sociedad entera a su régimen de apropiación. Los proletarios sólo pueden conquistar para sí las fuerzas sociales de la producción aboliendo su propio modo de apropiación, y con él todo el modo de apropiación existente. Los proletarios no tienen nada propio que asegurar, sino que destruir todas las garantías y seguridades privadas de los demás.

Hasta ahora, todos los movimientos sociales habían sido movimientos desatados por una minoría o en interés de una minoría. El movimiento independiente de una mayoría in-

# Colombia: el que escruta elige

El movimiento del general Rojas, la Alianza Nacional Popular (ANAPQ) no es el primer grupo político que considera fraudulentas las elecciones en que fue derrotado. Un mes antes de las elecciones de 1949 que confirmaron presidente a Laureano Gómez para el período 50-54, el entonces presidente del Directorio Liberal, ahora presidente de la república, notificó al país que «la farsa electoral del 27 de noviembre no dará nunca derecho válido ni para ser obedecido o acatado por un pueblo libre».

Por eso el liberalismo no ahorró medio alguno (ni siquiera las guerrillas campesinas) para oponerse al viciado régimen de Gómez hasta que un «nuevo Libertador», precisamente el general Rojas, cortó con un golpe de estado (13 de junio de 1953) las tendencias ultraderechistas de Gómez. El presidente Lleras difícilmente convencerá de la pureza de las elecciones al millón y medio de defraudados porque para ellos, y tal vez para los cuatro millones que no se molestaron

en votar, es ya evidente que «el que escruta elige».

Aunque el presidente haya explicado claramente la imposibilidad de adular los resultados electorales gracias a una reglamentación del sistema electoral colombiano que él mismo hizo en 1948, los rojas-pinillistas acumulan hechos para demostrar lo contrario. Tan seguros están de su triunfo que tomaron medidas, según lo anunciado en el comunicado del 21 de abril, «para impedir que la oligarquía le robe el poder al pueblo». El gobierno tomó también las suyas para debelar el movimiento subversivo que, «hasta donde llegan los informes verídicos que recibo —dijo el presidente— sería el más grave que se hubiera registrado en el país». «El país, anunció también, queda notificado de que se encuentra bajo las normas de la formalidad marcial que confieren al gobierno las facultades de emplear todos los medios que per-

NOTAS • NOTAS • NOTAS • NO



# Carmen Gómez Lleras

mite la guerra entre naciones con el objeto de reducir a la impotencia cualquier intento de subversión».

Cuando el presidente comunicaba estas medidas a la nación, ya la casa del general estaba fuertemente protegida por el ejército, los principales dirigentes del movimiento rojista estaban en la cárcel y los servicios de inteligencia buscaban a todos los elementos de reconocida peligrosidad de la capital y de las otras ciudades del país. Con esto el gobierno defendía la paz pública, el orden y las instituciones y, de pasada, defendía su triunfo electoral logrado con tantos esfuerzos.

El candidato oficial (Pastrana), fue secundado en su campaña por la gran prensa del país, por sus hombres más eminentes y hasta el mismo jefe del ejecutivo; celoso en el cumplimiento de las leyes, se permitió quebrantar la que le prohíbe inmiscuirse en los ajetreos políticos porque se trataba de defender su gobierno, el Frente de Transformación Nacional,

amenazado por el general Rojas, quién ha mantenido una imagen más útil que verdadera.

Tanto se insistió en el sombrío porvenir que le esperaba a la patria que hasta acusan a uno de los oradores de la campaña, Alberto Lleras, de haber propiciado la presión a favor de Rojas para que aumentara el respaldo a Pastrana y fuera más segura la derrota de los candidatos disidentes. Porque el peligro que se propuso vencer el Frente de Transformación Nacional era tanto más grave cuanto que dentro del mismo partido oficialista se había producido una división originada próximamente en la imposición del candidato escogido por el círculo de los notables y, remotamente, en una vieja división dentro del partido conservador, que tuvo mucho que ver con el golpe de estado de Rojas Pinilla y que ha polarizado todas las contradicciones congénitas del frente nacional. Eva-

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

risto Sourdis (viejo político, fiel a Gómez, servidor de Ospina y también de Rojas) representaba la «ortodoxia conservadora», la «pura doctrina», es decir, la oposición sistemática a Ospina y la defensa del latifundio. Belisario Betancourt pretendió aglutinar a la juventud política inconforme con la «oligarquía incapaz y egoísta» y levantó una bandera desarrollista agitada a ratos por los vientos de la «revolución en libertad».

Derrotados también estos adversarios ocasionales por un amplísimo margen y después de recriminarles su separatismo e invitarlos a cerrar filas contra el enemigo común, el oficialismo se dedicó a defenderse de Rojas y su movimiento y a meditar sobre el significado del ascenso inesperado del general. Porque aunque éste ya no será ahora Jefe Supremo bajo la protección de «Cristo y Bolívar», acaba de desbaratar irremediablemente el sistema del Frente Nacional, que fue ideado, entre otras razones menos manifiestas, para borrarlo de la escena política.

Es muy posible que el golpe subversivo, si es que existió alguno, no se realice, pero tampoco es necesario más para que el Frente Nacional, viciado de origen se derrumbe con la acometida electoral de Rojas. Rojas Pinilla ha tenido el papel en la reciente historia de Colombia de

realidad un partido de clase, el primero que existe en Colombia, como desde 1964 lo afirmaba Camilo Torres. Antes puso en claro las fuerzas reales que están bajo toda la exhuberancia verbal, el patriotismo y el desinterés de los políticos tradicionales.

El golpe militar del 53 fue recibido con júbilo por todo el país, porque con él se terminó un gobierno «anclado en los principios», pero escandalosamente arbitrario e injusto en muchos procedimientos. Era Presidente titular Gómez, empedernido sembrador de odio durante 40 años, empeñado entonces en imponer una constitución de orden y de jerarquía y una sucesión presidencial concebida sólo por él con el respaldo del latifundismo de la provincia y de la Iglesia sometida a sus caprichos hasta el día del golpe. Dentro del conservatismo del partido de gobierno Ospina encabezaba una división, que aún perdura, firme en contra de Gómez, alejada de hecho del poder político pero con el respaldo indeclinable de la alta finanza y del comercio internacional.

El liberalismo, humillado durante los gobiernos conservadores, sobre todo el último, el de Gómez, e impotente para conquistar el poder, compartió el júbilo con Ospina y sus seguidores cuando el Teniente General derrotó

blado contra el gobierno de Rojas figuraron entonces entre sus incondicionales. Ni liberales ni conservadores dudaron en enaltecer hasta lo increíble al General mientras éste y los suyos no se acercaron con irreverencia a los intereses primordiales. En este momento, y no cuando el crimen de los estudiantes, empezó a ser el dictador.

El gobierno de Rojas comenzó a ser una amenaza para las instituciones democráticas cuando los usufructuarios tradicionales de la economía del país sintieron que un grupo, formado y respaldado por el gobierno de las fuerzas armadas, había pisado o estaba próximo a poner el pie en la avenida de la exportación del café. El contrabando, la coacción comercial (que no fueron inventados por este grupo) las charreteras y el sable, las influencias y el poder político, inclinaron la balanza del lado de un sector social al que la teoría económica de las minorías tradicionales reservaba, a lo sumo, modestas comisiones. El 10 de mayo cae Rojas (días después de haber irrespetado a la industria antioqueña y anunciado la nacionalización de la banca) y el 1 de diciembre de 1957, Gómez y Lleras hacen aprobar por plebiscito nacional el régimen de la alteración del ejecutivo y de la extensa burocracia entre los partidos por un período de 16 años.

Desde el principio este régimen se propuso, antes que todo, «restaurar las instituciones» y hundir en la ignominia a Rojas y a su régimen, lo que

significaba alejar de la gallina de los huevos de oro a todo el que hubiese participado en su régimen de «opresión y esclavitud» y que no tuviera títulos anteriores gracias a los cuales se le pudiera perdonar su colaboración con la dictadura.

Entre 1957 y 1960, el mal en Colombia era el «rojismo». Ni siquiera la Revolución Cubana mereció más interés que el problema Rojas. Pero la unidad de la minoría dirigente, muy desde el principio de su gobierno, no fue tan total como era de esperarlo. El Frente Nacional, desde el principio, ha ido generando enemigos salidos en su seno por la razón de que si el gobierno de un solo partido no podía físicamente cumplir los compromisos reales o ficticios con sus propios miembros, menos podía atender este gobierno las aspiraciones de toda la lista de burócratas de todo el país al tiempo.

Los grandes proyectos del Frente Nacional que se presentó a las clases populares como la salvación, mirados después de doce años de haber sido enunciados, se vuelven contra el sistema que los ofreció. El gobierno de los Lleras, Ospinas, etc., empezó casi al tiempo de la entrada de los «barbudos» a La Habana. Si se comparan los logros verdaderamente populares de los dos sistemas, se concluye necesariamente en el engaño que encierra todas las promesas de esos pro-hombres de la democracia.

NOTAS • NOTAS • NOTAS • NO

202 En el discurso en que Lleras Restrepo explica al país las razones por las que toma drásticas medidas para salvar «el orden y la paz», se queja de que «se está creando una lucha injustificada contra el movimiento del Frente Nacional... que ha procurado destinar la mayor cantidad de recursos y esfuerzos a la redención de las clases pobres. Y si esa redención no ha sido más aprisa, no es por culpa mía, continúa el presidente, sino porque muchas personas que figuran hoy alegando que hay que mejorar la condición del pueblo con un movimiento subversivo, no han dejado desarrollar el movimiento de avance y de transformación hacia una sociedad igualitaria».

Así, al mismo tiempo que el presidente justificaba las medidas represivas contra un supuesto movimiento subversivo, dio plena razón a todos los que piensan, que no son pocos, que el sistema no solamente es incapaz para colocar a los que en él pusieron sus esperanzas sino que también es impotente para cumplir las promesas con las que ha querido tener el respaldo popular. Si personas que han tenido poca participación en el actual gobierno tienen poder para retardar la redención popular, cuánto más lo tendrán y cómo lo habrán utilizado los amigos, los dirigentes, los beneficiarios del sistema. Esa incapacidad del sistema apareció clarísima en el triunfo de Rojas. Ni siquiera este propósito pudo ser cumplido por el Frente de Transformación Nacional. Entre otras razones

porque sus prohombres no ahorraron energías ni malicia para hacer de Rojas un héroe perseguido con saña e injusticia. Es decir, hicieron de él la persona idónea para polarizar todo el descontento que ha creado en el país el gobierno conjunto de los partidos.

En 1966 el candidato de la ANAPO obtuvo más de medio millón de votos. Para entonces ya había conseguido una posición muy respetable en el parlamento. Cuatro años después, con el general en primera línea, por muy pocos votos (no se sabe aún cuántos) no alcanzó el poder.

Aunque no logró la totalidad de sus metas, la Alianza Nacional Popular, respaldada por un millón y medio de votos, es el mayor opositor al que se enfrenta el Frente Nacional. Es decir que no solamente no se quitó de la escena política del país al general Rojas sino que después de doce años de lucha oficial contra él, lo tienen enfrente organizado y respaldado voluminosamente.

¿De dónde procede el respaldo de Rojas? Basta recorrer las listas de sus candidatos para los cuerpos colegiados para ver que allí hay no pocas personas que tienen o creen tener derechos adquiridos para formar parte de las minorías que detentan en el país los poderes político y social y, sobre todo, económico. Es decir que los pro-hombres del Frente Nacional encuentran enfrente a sí,

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

ahora con poder innegable, a los mismos que hace doce años quisieron apartar con saña.

Los seguidores de Rojas pudieron darse una organización eficaz y tuvieron, desde el general para abajo, cierta facilidad para hablar un lenguaje comprensible para el pueblo, por lo que la mayoría de los votos salieron de las clases populares, pero es cierto que la escala de valores que orienta a sus dirigentes no se diferencia mucho de la que guía a los oligarcas del Frente Nacional. Por ello es legítimo presumir que las tendencias populistas que se manifestaron en la campaña electoral de la ANAPO procedían más de cálculos tácticos que de un profundo convencimiento.

Tal vez en el poder hubieran tomado medidas de aliento popular, pero esta posibilidad está descartada por ahora. Así como quedaron los hechos, el triunfo de Rojas, que en realidad lo es, permitió ver: primero, lo que significa el Frente Nacional y sus hombre para el pueblo, sobre todo el de las ciudades y, segundo, lo que para ese mismo pueblo significa en realidad el general Rojas y su movimiento. Porque un hecho es seguro: si las clases populares hubieran visto una real esperanza en la ANAPO, todas las medidas del presidente hubieran sido ineficaces para contener la presión popular.

Parece que el gobierno descubrió esto y ahí se atrincheró. Hasta entonces lo ignoraba, como no sospe-

chaba el volumen de votante por Rojas, porque la gran incógnita del Frente Nacional no ha sido ni cómo equilibrar la balanza de pagos, ni cómo detener la inflación, ni dar ocupación a las cien mil personas que se presentan con una esperanza sobre diez en el mercado del trabajo, sino el de saber el significado del largo silencio del pueblo.

En 12 años este régimen no pudo vencer la abstención electoral. El 70% de los electores posibles no concurre a votar en las elecciones que confirmaron a Lleras presidente del país (1966). Ni las presiones de todo orden, ni el patriotismo, ni el peligro del comunismo, nada distinto de Rojas redujo la abstención.

El triunfo del general da relieve al problema más agudo de la actual situación colombiana, resultante inequívoco de toda su historia. La división entre una minoría egoísta, de doble moral y cada vez más miope, y la mayoría postergada pero cada vez más consciente. Entre Lleras, Ospina, Pastrana o cualquiera de los prohombres y el colombiano «del montón», como se dice en Colombia, media todo un universo. Hasta la simple comunicación es imposible. *El Tiempo*, un periódico de la minoría, lo nota. Uno de sus más connotados comentaristas, acaba de manifestar que no comprende «cómo un abismo de diferencia más que económica y social, de comunicación, de

contacto y comprensión puede separar nuestras clases dirigentes de una vasta zona popular» (Hersán, *El Tiempo*, abril 22 de 1970).

Hace seis años, Camilo Torres, que abandonó con repugnancia esa minoría lo había dicho: «El abismo entre esta clase y las mayorías populares se ahonda cada vez más y los sistemas de comunicación entre las dos se hacen cada vez más precarios». Con una circunstancia desfavorable para la clase minoritaria: ésta se ha desnudado ante las mayorías sin quererlo tal vez y contrariando en los hechos su proverbial cuidado de la forma.

En cambio, la clase dirigente ignora lo que es verdaderamente el pueblo de Colombia, lo que piensa, lo que quiere, ambiciona y siente. Y le queda muy difícil entenderlo, hasta que el mismo pueblo se lo enseñe, porque la conciencia colectiva está penetrada de un desprecio profundo hacia las clases populares justificado por razones engañosas. Hasta ahora no han hecho más que soportar su superioridad numérica.

La campaña presidencial que acaba de pasar y lo que ha seguido después continúan una línea de conducta social colectiva que atraviesa sin quebrantarse toda la historia de Colombia. Durante tres siglos no hubo sino distinguidos señores, de porte, talante, cultas maneras y de sangre azul, gente de medio pelo, mal gusto y desaseo e indios. Después, hubo «la gente conocida» y el pueblo «que

era la gente más sucia y hedionda del mundo» (Cordovés Moure).

El cronista actual de la minoría de ahora encontró que las gentes protestaron el 20 de abril en Bogotá, por lo que consideraban un fraude, estaban compuestas de «mujeres desarra-padas, sucias, repugnantes y hombres de aspecto patibulario». (Enrique Santos Montejo). Uno de los ataques que hacía Laureano Gómez a Rojas era el de que «quería hacer un gobierno populachero». No es absurdo que «los jefes no puedan visitar ni realizar tareas de proselitismo en los barrios populares y que su actividad se restrinja a zonas de categoría social y económica destacadas». (Hersán, *El Tiempo*, abril 22 de 1970). En cambio es absurdo aunque explicable, dadas las características de la jerarquía colombiana, que el arzobispo de Bogotá aparezca tan fuertemente tributario de esta mentalidad discriminadora al felicitar al presidente por las medidas tomadas y al manifestarle sus votos porque el primer magistrado ponga en el amor y no en la violencia todo el esfuerzo para transformar «la gente sencilla, amorfa, desordenada, sufrida y a veces maliciosa, en un pueblo nuevo, vivo y activo» (*El Espectador*, abril 23 de 1970).

Ese desprecio está en el origen de la costumbre de obligar al pueblo a elegir una sola opción; a votar por candidatos «populares» escogidos por

los «caballeros de noble estirpe» y a no dudar ni un momento que los planes elaborados por financistas, industriales, banqueros y políticos contienen la panacea largamente esperada ya que el pueblo analfabeto, desarropado y maloliente no puede engendrar sino malos pensamientos. Cuando estos caballeros recuerdan que son demócratas, repiten sin rubor que salieron del pueblo y que no viven sino para él.

La abstención creciente de estos 12 años tiene mucho que ver con este desprecio real al pueblo porque las declaraciones populares de los oradores, de los jefes de los partidos, de los doctores, de los señores activistas, contradicen lo que la sirvienta, el obrero, el chofer, el campesino, ven y sienten cada día. Ahí hay que ir a buscar razones de la abstención y del hecho de que el candidato más vivamente desaconsejado por los «doctores», por los caballeros ilustres, haya sido respaldado con tan elevado número de votos. Si el grupo de Rojas utilizó la fuerza electoral de las clases populares para derrotar a los dueños del Frente Nacional, también se puede decir que esas mismas clases aprovecharon al general para manifestar cuánto está significando para ellas la encendida palabra de los apóstoles del orden y de la tranquilidad.

Estos ya lo están sospechando porque en el fondo están convencidos de que una sociedad que privilegia al uno por ciento de sus integrantes no puede

permanecer tranquila mucho tiempo. Hay innumerables testimonios de que el espectro de la lucha de clases intranquiliza a «las fuerzas vivas del país». La temen tanto más, cuanto que la consideran justa... e inevitable. Ellos saben muy bien por qué. Esta es la herencia que recibe Pastrana que «no es un hombre sino un programa» y que aunque «está elegido pero no electo», estará seguramente al frente del gobierno durante los cuatro años siguientes para desarrollar su lema de «continuidad sin continuismo». Sin duda ninguna le espera un gobierno difícil. Sus electores esperan que continúe favoreciéndolos con el desarrollo de la economía de su grupo, tal como lo hizo el gobierno de su antecesor que, según la CEPAL, hizo crecer el producto nacional por la expansión del sector industrial (7.5%) estrechamente vinculado con la refinación del petróleo y una política crediticia para la pequeña o mediana industria.

Es muy posible que como buen estratega Pastrana pueda hacer acuerdos favorables con los enemigos derrotados la víspera. No obstante, va a gobernar con un parlamento que durante los 12 años del Frente Nacional ha sido más ágil en cobrar las dietas que en legislar y donde, por otra parte, debe adquirir la mayoría necesaria para sus proyectos a base de compromisos, alejando a unos para agrandar a los otros.

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

206 En ésto los políticos tienen mucha experiencia y seguramente Pastrana tendrá suerte porque en sus manos está el poder.

En otros puntos, él y su sistema, parecen carecer de experiencia. Por ejemplo, en cómo gobernar un pueblo que está convencido primero de que «el que escruta elige»; segundo,

que hay fuerzas entre los enemigos y entre los amigos del gobierno que no permiten acelerar la solución ofrecida y, por último, que ha comprobado, al menos en sus elementos más conscientes y libres, la inquietud, el desconcierto y el miedo que puede inspirar una parte muy reducida de su fuerza, la electoral, que es tal vez en la que menos cree.



¡Y a la abolición de estas condiciones, llama la bur-  
uesía abolición de la personalidad y de la libertad! Y  
embargo, tiene razón. Se trata, en efecto, de abolir  
ersonalidad, la independencia y la libertad burguesas.  
Por libertad se entiende, dentro del sistema burgués  
roducción, el libre cambio, la libertad de comprar y  
der.

Desaparecido el tráfico, desaparecerá también, for-  
mente, la libertad de traficar. Toda la fraseología  
ca de la libertad de tráfico, como en general todos  
ditirambos a la libertad que entona nuestra burgue-  
sólo tienen sentido frente al tráfico coartado y al bur-  
avasallado de la Edad Media, pero no significan nan-  
te la abolición comunista del tráfico, de las con-  
nes burguesas de producción y de la burguesía mis

¡Os aterráis de que queramos abolir la propiedad  
privada, como si en el seno de vuestra sociedad actual la  
propiedad privada no estuviese ya abolida para nueve  
décimas partes de la población, como si no existiese pre-  
cisamente a costa de no existir para estas nueve décimas  
partes! Lo que, en rigor, nos reprocháis es, pues, el que-  
rer abolir un régimen de propiedad que tiene por nece-  
saria condición la carencia de propiedad de la inmen-  
sidad mayoría de los hombres!

Nos reprocháis, para decirlo de una vez, el que  
abolir vuestra propiedad. Pues sí; a eso es a lo que e-  
amos.

Para vosotros, desde el momento en que el trabajo  
a no puede convertir en dinero, en renta  
el suelo, en un producto explotable;  
de él puede ser su dueño.

# Panamá: el reformismo de los militares

En los últimos 16 meses, Panamá ha visto desfilar por el Palacio de las Garzas, sede del gobierno central, a tres presidentes:

Dr. Arnulfo Arias Madrid, del 1.º de octubre al 11 del mismo mes de 1968; Coronel J. M. Pinilla, quien ocupó la Presidencia desde el día 12 de octubre hasta el 18 de diciembre de 1969; e Ing. Demetrio Lakas, que tomó posesión del cargo la noche del 18 de diciembre.

Lo anterior significa que en un año y cuatro meses, se ha igualado la cantidad de mandatarios que tuvo el país de 1956 a 1968, a saber: Ernesto de la Guardia (hijo) — 1956-1960; Roberto F. Chiari — 1960-1964; y Marco A. Robles — 1964-1968.

No menos de unas treinta personas han ocupado puestos ministeriales, y

La pequeña nota que constituye un intento de análisis de la realidad política y económica de Panamá fue escrita en Lima, Perú, por el exilado panameño Carlos Núñez, especialmente para PRENSA LATINA.

del equipo original que el 11 de octubre nombraran los militares, sólo dos se mantienen hasta el momento que escribimos estas líneas. Pero si en lo que respecta al personal «civil» la marejada no ha dejado en pie a casi nadie, en los medios militares la cosa ha caminado peor.

La danza de los golpes, contragolpes y microgolpes ha dejado a la Guardia Nacional, que tiene un presupuesto para un brigadier general, dos coroneles, siete tenientes coroneles, 20 mayores, 35 capitanes, 150 tenientes y 250 sub-tenientes, y entre clases y tropas a 4 800 hombres, desnivelada en lo que respecta a su «escalafón» militar, pues ha perdido por razones diversas a hombres de la oficialidad y personal de la tropa, que estaban entrenados en diferentes niveles.

Desde luego, los más preocupados por esta «crisis» interna que vive la Guardia Nacional son el Comando Sur de los Estados Unidos y la Agencia Central de Inteligencia (CIA) norteamericana.

# Carlos Núñez

## EL INICIO DE LA DEBACLE

Durante la campaña electoral previa a las elecciones presidenciales de mayo de 1968, a la que concurren tres candidatos: Ing. David Samudio Avila por una coalición de partidos del Gobierno; el Dr. A. González Revilla, por la Democracia Cristiana, y el Dr. Arnulfo Arias, por una coalición de Partidos y grupos (Coalición Patriótica Nacional y Partido Republicano), de orientación derechista pro-oligarquía, que incluso había formado parte del Gobierno de Robles. El tercer Partido Nacionalista cuyo «propietario» era un sobrino de Arnulfo y que tenía un corte arribista y escasa popularidad; el propio partido de Arnulfo, una especie de alianza de sectores de la pequeña burguesía y proletarios y campesinos pobres, con gran arrastre popular y eje de la coalición a que hacemos mención; el Frente Unido, grupo de intelectuales y profesionales que levantaron una plataforma nacio-

nalista contra la pretensión de Robles de aceptar los proyectos de tratado antipatrióticos con los Estados Unidos y grupos de izquierda de distintas tendencias.

La alta oficialidad de la Guardia Nacional también se definió, como en todo los torneos electorales anteriores. Pero en esta oportunidad se hizo palpable que los altos mandos castrenses no tenían unidad de criterio frente al proceso electoral.

Omar Torrijos Herrera, en ese entonces Teniente Coronel, encabezaba la corriente de apoyo a la candidatura oficial de David Samudio y contó con un buen sector de oficiales de alta graduación para apadrinar el fraude y la violencia contra la candidatura de Arias Madrid.

Otro grupo de oficiales, aunque con menos vehemencia y con alguna discreción se apartaron del grupo que comandaba Torrijos.

NOTAS • NOTAS • NOTAS • NO

210 Las elecciones dejaron claro que las grandes mayorías aspiraban a un cambio. Tras la candidatura de Arnulfo Arias se definió una gran masa que creía en su figura y en su programa. Pero también es cierto que con Arnulfo votaron miles de independientes que aspiraban a un cambio de fuerzas en el aparato del Estado. Incluso la Democracia Cristiana, que en esa ocasión quedó muy por debajo en sufragios en comparación con las elecciones de 1964, apoyó en el tribunal de escrutinios a Arnulfo Arias. Más aún. La votación contra el candidato oficial también demostraba la actitud popular de censurar a un Gobierno que había hecho todo lo posible para traicionar el espíritu nacionalista que con sacrificio y heroísmo se había logrado el 9 de enero de 1964, cuando el ejército norteamericano masacró a 25 panameños e hirió a más de 500. Era asimismo el repudio a la violencia antipopular que la Guardia Nacional había mantenido hasta ese momento. De manera que el triunfo de Arnulfo estaba condicionado en gran parte por ese apoyo, consciente y espontáneo que grandes masas de diferentes niveles le habían brindado en el proceso electoral. A esto hay que añadir que fuertes sectores de la Iglesia Católica comprometida con un cambio, dieron en una u otra forma su apoyo al Dr. Arias Madrid. Estados Unidos, y por lo menos un sector a nivel oficial, vio en Arnulfo la salida «reformista» y neo-colonial de los problemas que los monopolios

tienen en Panamá, sobre todo en lo tocante al Canal y la Zona del Canal. Otro sector monopolista, menos «liberal», jugaba a las cartas en el equipo de Robles y Samudio.

Arias estaba consciente de donde provenía su fuerza pre-electoral. De ahí que su gabinete fuera una coalición de los distintos sectores que lo apoyaron en su campaña hacia la presidencia. Se destacaba el Ministro de Relaciones Exteriores, Dr. Galileo Solís, perteneciente al sector del ex-presidente Roberto F. Chiari y que había roto las relaciones diplomáticas con los Estados Unidos en 1964. También se le dio un ministerio a la Democracia Cristiana, el de Educación.

Finalmente, en este proceso de cambios políticos a nivel de Estado burgués, Arnulfo apuntó hacia la Guardia Nacional.

El 9 de octubre logró que el Brigadier Bolívar Vallarino, multimillonario ligado a sectores industriales, se acogiera a la jubilación. Se esperaba el nombramiento del Coronel J. M. Pinilla en el puesto de Brigadier General y el cumplimiento de lo que se ha dado en llamar el escalafón militar. Pero Arnulfo tenía otros planes. La oportunidad de destruir a sus enemigos tradicionales, que lo habían sacado de la presidencia en 1951, que le habían impedido llegar a Palacio en las elecciones de 1964

contra Robles, y que desde luego seguían conspirando contra él.

El 10 de octubre, en uso de facultades constitucionales, removió a toda la oficialidad que se le había opuesto. Desconoció al Coronel Pinilla, nombró a Omar Torrijos de Agregado Militar en Guatemala, y a los militares que durante la campaña electoral lo habían apoyado en una u otra forma, los gratificó con ascensos.

Desde luego, no debemos olvidar que con estos cambios Arias y su grupo económico pretendían reorganizar la Guardia Nacional es pos de intereses muy propios. Hay que tener en cuenta que Arnulfo representa los intereses del desarrollo capitalista en el campo del café y ganado y aunque no pertenece a la oligarquía criolla tradicional, tenía y tiene algunos intereses coincidentes con la misma.

Aquel decreto de remoción colmó la copa de los militares afectados. El 11 de octubre, en horas de la tarde, el Mayor Boris Humberto Ramos B., de la zona de Veraguas-Azuero, desconocieron la autoridad de Arnulfo y su Gobierno. En las primeras horas de la noche, el capitán Federico Boyd Chapman, del cuartel de Tocumen, organizó el asalto del único cuartel que aparentemente apoyaba a Arnulfo, el de la Central, encontrando poca resistencia.

Es claro que aunque la decisión del Dr. Arias era de corte popular, pues afectaba a personas que se habían caracterizado por su política anti

pueblo, no menos cierto era también que no había organizado a las masas para apoyar una decisión tan importante. Militarmente, Arnulfo estaba sin ningún apoyo efectivo.

Además del Presidente de la República, que se refugió en la Zona del Canal junto a copartidarios y allegados, una serie de oficiales tuvieron que buscar refugio en dicha Zona y fuera del país.

En esa ocasión son despedidos: los tenientes coroneles Camilo Saavedra y Angel Araúz, los Mayores Víctor Mata y Bolívar Rodríguez y otros capitanes, tenientes y subtenientes y una fuerza de 50 sargentos y cabos.

La resistencia ofrecida por Arnulfo es débil por el hecho de que, a título de evitar derramamiento de sangre, pretende sacar a los militares con la ayuda de la OEA y de la Junta Interamericana de Defensa. En el fondo, se trata de su temor ante la eventualidad de que las masas lo rebasen y se vea así más comprometido en cambios de estructura.

En estas circunstancias, la Guardia Nacional se constituye en el partido gobernante.

---

#### DESARROLLO DE NUEVAS CONTRADICCIONES POLÍTICAS

---

El sector de la Guardia Nacional que dio el golpe se encontró con el problema de que no tenía ningún apoyo

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

**212** político, fuera del suministrado por Robles, Samudio y la familia Eleta, quienes brindaron toda su colaboración al nuevo régimen.

En este punto se planteó lo que más tarde sería una división profunda e irreconciliable: Un grupo de oficiales no quiere más compromisos con la oligarquía. Otros quieren gobernar para la oligarquía. La situación se agrava por cuanto la política oficial del Gobierno norteamericano, en ese momento, es el de apoyar parcialmente a Arnulfo Arias, pues contrabaja, como hemos dicho anteriormente, un mejor soporte para su política neocolonial.

Lo que mejor expresa esta situación de los oficiales que aspiraban a desvincularse de la oligarquía, ya porque comprendieran que en ese carro iban a su propio degüello, ya porque se daban cuenta que el pueblo se preparaba contra ellos en forma cada vez más efectiva, fue el viraje que a mediados de diciembre dio el régimen castrense al encarcelar a ciertos personeros de los más encumbrados del régimen anterior, por los delitos de malversación de fondos contra el Estado.

Esta corriente la expresaba el ahora Coronel Boris Martínez Salazar, hombre de concepción «nasserista», pues planteaba que su régimen sería anti-comunista y antioligárquico, e incluso planteaba una reforma agraria que afectara los grandes latifundios. Finalmente, Martínez Salazar no estaba

muy convencido del papel de los monopolios norteamericanos en Panamá y presentaba algunas objeciones de tipo económico que en el futuro afectarían a dichos monopolios. En los meses de diciembre y enero, Boris Martínez adelantó sus planes: encarceló a cuanto izquierdista le quedaba a mano, ciertos representantes de la cligarquía e hizo salir del país a otros, y reorganizó el Estado Mayor de la Guardia con gente que le era leal.

El otro grupo lo encabezaba Omar Torrijos. Este, según la versión de Boris Martínez, no se portó a la altura cuando fue necesario enfrentársele a Arnulfo Arias. Incluso se le acusaba de haber aceptado su puesto en Guatemala. Además, lo atacaba por ser «maniobrero» con la oligarquía. Detrás de Torrijos había un grupo más moderado que aspiraba a una reforma económica y política que afectara a sectores oligárquicos, que golpeará a los comunistas de cualquier tendencia y buscara el entendimiento con los Estados Unidos. Otro subgrupo sostenía la tesis de entregar el gobierno a sectores de la oligarquía, profundizar la lucha anticomunista y mantener el país sometido a los Estados Unidos.

Desde luego, este gran grupo conspiraba contra Boris Martínez. El 21 de febrero de 1969, ante las pantallas de televisión, apareció el Estado Mayor de la Guardia Nacional y leyendo

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

un discurso el flamante Coronel Martínez sustancialmente anunció lo siguiente:

- Reforma Agraria antioligárquica.
- Disolución de los partidos políticos.
- Elecciones a finales de 1970.
- Profundización en la lucha contra el peculado.
- Advertencia a los Estados Unidos de que la Guardia Nacional no reprimiría manifestaciones nacionalistas.
- Autocrítica de la Guardia en su actitud anterior anti pueblo.
- Combatir el comunismo y el extremismo sin contemplación.

El 23 de febrero, o sea dos días después de este discurso, el Coronel Martínez era apresado violentamente y enviado a los Estados Unidos. Junto a él caían los tenientes coroneles Humberto Ramos y Federico Boyd Chapman; los mayores Juan Meléndez y el tristemente célebre «Charro» García (destacado en la represión de las guerrillas de Chiriquí), y otros oficiales de menor graduación.

Mientras la Guardia Nacional vivía estos momentos de crisis interna, las masas seguían presionando pues sus problemas económicos y sociales no se resolvían y, por el contrario, se profundizaban.

Además, los grupos arnulfistas, ya con Arnulfo ya sin él, seguían conspirando y a éstos se sumaban los sectores oligárquicos afectados al no tener en sus manos el aparato del Estado.

Torrijos se enfrentaba al mismo dilema de Arnulfo Arias y Boris Martínez: ¿Cómo salir de la crisis económica, social y fiscal en que se encuentra el país?

Para entender mejor este dilema, analicemos algunos datos:

El crecimiento demográfico del orden del 3% anual ofrece un perfil inicial de la magnitud de la crisis de estructura en el istmo panameño. De 1 167 300 habitantes en 1963, la población pasó a 1 417 100 en 1969. Como contrapartida, la producción agropecuaria no ha aumentado notablemente en relación al nivel de 1963-64. Veamos:

	1963-64	1967-68
Arroz	2 450 300 quintales	3 327 300 quintales
Maíz	1 672 200 „	1 959 500 „
Frijoles	105 700 „	130 000 „
Huevos	167 800 docenas	158 000 docenas
Leche	1 233 700 litros	1 592 300 litros

**214** A esto debe sumarse el aumento de los precios de venta al menudeo en mercados y abarrotes, incluso haciendo abstracción de la constante especulación que encarece los artículos de primera necesidad.

Los salarios, aunque en términos absolutos han subido como consecuencia de la creación de nuevos empleos, en cuanto a su poder adquisitivo se ven deteriorados. En 1963, el grupo de salarios comprendidos entre los 100 y los 149 balboas (un balboa un dólar) recibía un total de 28 400 000 balboas; en 1967 este mismo grupo percibía 40 707 000 balboas. El grupo de salarios entre 75 y 99 balboas recibía en 1963 la cifra de 17 826 000 balboas y en 1967 la cantidad de 21 015 000 balboas. El crecimiento del monto total de salarios pagados, aunque parecería interesante, no guarda sin embargo relación con el aumento acelerado de la juventud que demanda trabajo y que no lo obtiene.

La crónica desocupación alcanza al 10% de la población económicamente activa en ocupaciones no agrícolas, y afecta a las personas con niveles de escolaridad más bajos o sin ninguno, en proporciones mayores que pueden ser del orden del 15% en el área urbana. Esto da una idea de las razones para la movilización de las masas urbanas en el proceso de presión política.

El porcentaje de propietarios urbanos asciende al 17,6% mientras que los

arrendatarios suman 77,9%, siendo el 22,5% de los gastos familiares para atender el pago mensual del alquiler.

A una producción estancada y con claros visos de retroceso corresponde la magnitud de las arcaicas relaciones de tenencia de la tierra y producción. En 1960 se compilaron un total de 99 505 explotaciones agrícolas que sumaron una superficie de 1 806 452 hectáreas. El 65% de las explotaciones tenían un tamaño inferior a 10 hectáreas y contaban con el 12 por ciento del área total.

El 28% de las fincas estaban comprendidas entre 10 y menos de 50 hectáreas y contaban con el 30% de la superficie agrícola.

Los grupos de tamaño superiores a 100 hectáreas eran algo más del uno por ciento de las fincas y contaban con el 42 por ciento de la superficie total en explotación.

Casi la mitad de la tierra de dichas fincas se agrupan en 200 explotaciones de 500 y más hectáreas, o sea en el 0,2 por ciento de las fincas del país.

La superficie cubierta de pasto representa aproximadamente un 46% del área en fincas. El área dedicada a cultivos temporales y permanentes sólo alcanza a un 18 por ciento de la superficie en explotación, o sea unas 330 mil hectáreas.

Las tierras sin uso, es decir, las tierras en descanso, montes y bosques, ocupan el 36% del área mencionada.

NOTAS • NOTAS • NOTAS • NO



## TENENCIA DE LA TIERRA

	por ciento
Propia	10,7
Sin título	62,3
Arrendamiento	10,7
Mixto	19,0
Otros	2,0

¿Y cómo se produce en estas explotaciones agrícolas? 215

	por ciento
Mecánica y animal	0,6
Mecánica	1,9
Animal	9,8
Humana solamente	87,7

Sin embargo en la formación del Producto Interno Bruto, la:

Agricultura, Silvicultura, caza y pesca aportaron	146 000 000
Industria Manufacturera	120 000 000
Comercio al por mayor y menor	104 000 000
Servicios prestados a la Zona del Canal de Panamá	60 000 000
Servicios Públicos y Privados	90 000 000

#### ALGUNAS CARACTERISTICAS DE LA INDUSTRIA MANUFACTURERA

Al año 1966 había registrado un total de 520 establecimientos industriales que empleaban a 5 o más personas. En total, estos centros de tra-

bajo agrupaban unos 16 639 trabajadores.

Las remuneraciones se elevaban a 30 906 000 de balboas.

El valor de las ventas alcanzaba a 228 000 000 de balboas.

Problemas de la balanza comercial

1967

<i>Importaciones:</i>	229 366 000 (Total)
De las cuales provenían de Estados Unidos	90 110 000
<i>Exportaciones:</i>	84 717 000 (Total)
Hacia los Estados Unidos de Norteamérica	62 344 000

#### LA ZONA DEL CANAL Y EL CANAL DE PANAMÁ

Otro de los grandes problemas para cualquier clase o grupo gobernante será su visión del problema canalero,

que para decirlo claramente es, junto al conflicto agrario, la cuestión medular para el progreso o estancamiento del país.

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

**216** La cuestión jurídica y económica con respecto al Canal es el pivote de las contradicciones con los Estados Unidos, que no es una lucha contra una determinada compañía monopolista,

4,07% son pantanos;

37,00% son dedicadas a mantener bases militares;

51,14% no se les da ningún uso.

Con motivo de la escalada de Vietnam, la mayor parte de 820 kilómetros cuadrados que no estaban en uso, entraron en «explotación» militar. Tanto es así que en las áreas de la «frontera» con la República de Panamá, cientos de campesinos que tenían cultivos semi «clandestinos» dentro de dicha Zona, fueron obligados a abandonar sus trabajos agrícolas, no sólo mediante imposiciones «legales», sino a base de tiros de ametralladora. Eran las prácticas de la llamada «caballería aérea» norteamericana.

Como se sabe, en la Zona del Canal está ubicado el Comando Sur de los Estados Unidos, que es el centro militar y de inteligencia de mayor importancia con que cuentan los norteamericanos en el subcontinente. Allí está la Escuela Militar para Estudiantes Latinoamericanos de Fort Gulick; funcionan los cursos sobre supervivencias en la selva; la Escuela de Cartografía y han tenido lugar numerosas reuniones que anualmente celebran los Jefes y oficiales de los Estados Mayores americanos, así

sino un enfrentamiento con los monopolios a nivel de Estado.

La Zona del Canal tiene una extensión de 1 432 kilómetros cuadrados. Para la operación del Canal sólo se utiliza el 3.5% de esa tierra.

como las maniobras en que suelen participar diversos países del Continente. Los aeropuertos de la Zona del Canal son además los centros de operaciones de transporte del Comando Aéreo norteamericano para gran parte del área del Caribe y la América del Sur.

También tienen en la Zona del Canal sus centros de operaciones para América Latina ciertas agencias del Gobierno Federal norteamericano sin conexión alguna con la operación del Canal, ni con las fuerzas armadas, tales como el Servicio Geodésico Internacional, el Servicio Informativo de Radiodifusión Federal y la Agencia Federal de Aviación.

Y desde luego, una escuela antiguerrillera y de policía.

Todos estos aparatos militares y de espionaje contravienen tanto cláusulas del Tratado Hay-Bunau Varilla como el Tratado Hay-Pauncefote, que asegura el carácter neutral de la vía acuática.

NOTAS ● NOTAS ● NOTAS ● NO

El Tratado de 1903 estipulaba el pago a Panamá de una anualidad de 250 000 dólares oro. En 1934, el Presidente Roosevelt decidió el retiro del oro como circulante, medida que desvalorizó la moneda norteamericana en un 59%. Cuando Washington pagó la anualidad, el Gobierno panameño recibió un cheque por la suma correspondiente, pero en realidad obtuvo sólo el 50% adeudado. El tratado de 1936 fue el resultado de una lucha y la anualidad fue aumentada a 430 000 dólares. Desde

luego, esa suma pretendía representar los 250 000 en oro.

En 1955 Panamá «logra» que se vuelva a aumentar la anualidad del Canal, ahora a 1 930 000 dólares, pero a condición de que se entregue a Estados Unidos de manera gratuita la base militar de Río Hato, de la cual había sido expulsado en 1947.

Hasta qué punto es injusta esa «anualidad», lo podemos auscultar si tomamos los datos que la Compañía del Canal presenta al Congreso norteamericano todos los años.

Véamos el cuadro fiscal comprendido entre junio de 1961 a junio de 1962:

La entrada bruta fue de	\$100 083 205
Los gastos de operación de	60 237 616
Y la ganancia fue de	39 845 589

Según la misma fuente, la ganancia neta se distribuyó así:

Costo neto del Gobierno en la Zona del Canal	\$13 663 334
Gastos administrativos y generales	9 376 500
Intereses pagados al Gobierno de los Estados Unidos por su inversión	9 539 769
Ganancia neta del Tesoro de los E. U.	7 345 896
	<u>\$39 845 589</u>

Como se ve, el Canal dejó al Tesoro Federal una ganancia neta de \$7 345 986 a más de los \$9 359 769 pagados en concepto de interés por una deuda que ya ha sido amortizada hace mucho tiempo, por el hecho siguiente: Los buques de guerra de

los Estados Unidos hasta hace poco no pagaban en peaje en su paso por el Canal. Sólo durante los años de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, los Estados Unidos ahorra-

---

SITUACIÓN ACTUAL Y  
PERSPECTIVAS

---

De todos los problemas planteados anteriormente, una cosa es prometer soluciones y otra cumplirlas, más aún si se piensa dar dichas soluciones en el marco del neocolonialismo y atados a la esfera del imperialismo norteamericano.

Ante esta cruda realidad se ha enfrentado Omar Torrijos Herrera a su grupo de asesores provenientes de ciertos sectores de las capas medias, donde se encuentran profesionales e intelectuales de alguna capacidad analítica.

Hay que tener en cuenta que uno de los problemas más serios que tienen tanto los sectores tradicionales de la oligarquía, como los intereses norteamericanos es que al poder político de Panamá están llegando sectores de la pequeña burguesía que hasta ahora habían servido incondicionalmente a la oligarquía criolla y a los monopolios extranjeros.

Sin embargo, es claro que los sectores de la oligarquía que están en torno a Eleta, quien pretendió entregar el país a los Estados Unidos cuando ocupara la cartera de Relaciones Exteriores en el Gobierno de Robles, sirven como puntales al actual régimen.

Por un lado encontramos la lucha interoligárquica, por desplazamiento

de los sectores económicos. Por otro, el de la presión de las masas por obtener una mayor participación política.

Hasta el momento, el grupo de Torrijos se mantiene en el poder porque ha logrado resolver algunos problemas concretos que afectan a ciertos sectores campesinos y obreros. Ha planteado la sindicalización obligatoria, la ampliación del fuero sindical y dinamizar el Ministerio de Trabajo. En el aspecto campesino, ha entregado algunas tierras que durante decenas de años estuvieron en litigio y en las que los campesinos vivían bajo constante zozobra y penuria.

En relación al problema canalero, ha planteado a nivel mundial la abrogación del Tratado de 1903.

Finalmente es claro que el Gobierno del General Omar Torrijos ha desplazado a los sectores más derechistas del Estado Mayor de la Guardia Nacional, entre otros a Ramiro Silvera y Amado Sanjur, ambos coroneles hoy detenidos, y se deshizo del más caracterizado agente de la CIA Alejandro Afauz, quien fue sorprendido con las manos en la masa conspirando contra Torrijos.

Sin embargo, los actuales dirigentes no han podido resolver los problemas a nivel de las grandes masas y éstas van perdiendo el temor que inicialmente mostraban ante la prepotencia militar.

desarrolla, por la ingerencia directa o indirecta en ella de la sociedad a través de la escuela, etc.? No son precisamente los comunistas los que inventan esa ingerencia de la sociedad en la educación; lo que ellos hacen es modificar el carácter que hoy tiene y sustraer la educación a la influencia de la clase dominante.

Estos tópicos burgueses de la familia y la educación, de la intimidad de las relaciones entre padres e hijos, son tanto más grotescos y descarados cuanto más grande la industria va desgarrando los lazos familiares de los proletarios y convirtiendo a sus hijos en simples mercancías y meros instrumentos de trabajo.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, nos grita a los oídos que toda la burguesía, pretendéis colectivizar a las mujeres!

El burgués no ve en su mujer más que un simple instrumento de producción. Y al oír que los instrumentos de producción deben ser explotados colectivamente, puede por menos de pensar que el régimen colectivo será igualmente extensivo a la mujer.

El burgués advierte que de lo que se trata es, precisamente, de comparar con la situación de la mujer como mero instrumento de producción.

Por otra parte, nada más ridículo que esos alardes de moralización, henchida de alta moral, de nuestros burgueses, al hablar de la pretendida colectivización oficial de la mujer por el comunismo. No; los comunistas no quieren que molestar en implantar la colectivización de las mujeres, pues casi siempre ha existido.

Los burgueses, no contentos, por lo visto, con la disposición de las mujeres y las hijas de los proletarios, no hablen de la prostitución oficial!—, sino que disfruten de una grandísima fruición en seducirse unos a otros y a las mujeres.

# notas de lecturas

## Brecht, Poeta\*

**Víctor Casaus**

«Vi la luz del mundo en 1898. Mis padres son de la Selva Negra. La escuela elemental me aburrió durante 4 años. En los 9 años que pasé en un instituto de Augsburg no logré hacer avanzar sensiblemente a mis profesores. Mi afición al ocio y a la independencia fue incansablemente subrayada por ellos. En la universidad me matriculé en Medicina y aprendí a tocar la guitarra. En la época del instituto el ejercicio de toda clase de deportes me produjo una lesión del corazón que me hizo conocer los secretos de la metafísica. Durante la revolución trabajé como médico en un lazareto. Luego escribí algunos dramas y en la primavera de este año fui internado en la «Charité» por desnutrición Arnolt Bronnen no

pudo ayudarme con sus ganancias de dependiente de un modo decisivo. Tras veinticuatro años de luz del mundo me he quedado un poco flacucho». <sup>1</sup>

Brecht escribe esto en 1922. Es parte de una carta a Herbert Jhering, el crítico berlinés que le dio el premio Kleist ese año por su obra teatral *Tambores en la noche*. Si no tuviéramos nada más para conocerlo, pudiéramos guiarnos por el tono de su autobiografía: es su imagen en aquella época y es también, en general, su imagen.

\* Prólogo a la antología de Bertolt Brecht, *Poemas y canciones*, que aparecerá editada por el Instituto del Libro próximamente.

<sup>1</sup> Esta cita, como varias de las que aparecen en el texto, ha sido tomada del estudio de Paolo Chiarini: *Bertolt Brecht*. Ed. Península, Barcelona, 1969. pág. 33.

Pudieramos agregar otros detalles. La fecha exacta de su nacimiento: 10 de febrero, Augsburg, antiguo reino de Baviera, «hijo de gente acomodada». Comienza a estudiar medicina y ciencias naturales en la Universidad de Munich (1917), pero es llamado al servicio militar (1918) como soldado de sanidad. Participa en el consejo de soldados de un hospital de Augsburg durante la revolución. Regresa a Munich (1919) y termina una obra comenzada el año anterior, *Baal*, y escribe críticas para *Der Volks wille*, órgano del Partido social demócrata independiente en Augsburg. Ese mismo año escribe *Tambores en la noche*, y en 1921, junto a pequeñas obras en un acto, escribe *En la jungla de las ciudades*. Volvemos a 1922: Brecht obtiene el premio Kleist, se casa por primera vez, empieza a trabajar como asesor artístico y director de escena en el Dautches Theater de Berlín. Es 1922 y en Europa aparece o termina de gestarse la convulsión artística que recibirá el nombre de vanguardia. Dos años después verá la luz el Manifiesto Surrealista de Breton, pero ya desde 1916, Tristán Tzara ha fundado el grupo dadaísta en Zurich. La posibilidad de la guerra y finalmente su estallido han destrozado la ilusión impresionista: ese mundo bello que se veía, transparente y luminoso, no tiene nada que ver con las carnicerías de la primera guerra mundial. Si el imperialismo entra en su gran crisis con ese conflicto —que dio a luz, en su fragor, a la revolución de los obreros y campesinos en la vieja Rusia—,

la conciencia del hombre —en la voz de sus artistas y escritores— se deprime, se escapa o se rebela, según los casos, en el caos, de la vanguardia. Esa actitud está presidida por la inconformidad, la violencia y la agresividad. El expresionismo participa de esas características: «declarar la guerra a la gramática y la sintaxis tradicional académica, la arquitectura lingüística burguesa: el ritmo, la melodía, la metáfora vacilan; la lengua misma, independientemente de su creador, produce nudos en apariencia insolubles, anárquicos, que chocan entre sí hasta explotar». <sup>2</sup>

Brecht pertenecía a la generación de la posguerra. Esa juventud vio arder su ingenuidad en las matanzas de 1914 a 1918. Perdió en esa guerra también la posible confianza en los valores establecidos. El siglo, por otra parte, se inauguraba con el auge de los adelantos científicos. Se trataba, entonces, de practicar una actitud vital nueva: recibir brutalmente la influencia de los medios de comunicación: el radio, el cine; practicar las formas **más agresivas del deporte**: el boxeo, automovilismo; <sup>3</sup> utilizar y aplaudir las formas artísticas más anticonvencionales.

Para la juventud alemana —y para Brecht con ella— la desilusión tenía otro capítulo: el de

<sup>2</sup> J. R. Becher, citado por Chiarini, op. cit., pág. 34.

<sup>3</sup> Brecht, que practicó el automovilismo, escribió después: «Me gustaba en aquellos años... el deporte, sobre todo el boxeo, una de las grandes diversiones místicas en las colosales metrópolis del otro lado del gran charco.»

la fracasada revolución de 1918, en la que el joven Brecht tuvo discreta participación, enfrentando la situación con las armas deficientes de que disponía en aquel entonces. Años más tarde, recordando ese episodio dijo: «...yo formaba parte del consejo de los soldados en un hospital de Augsburgo y en realidad únicamente por las apremiantes insistencias de algunos amigos, los cuales afirmaban que tenía interés en ello. (Como después se demostró, no pude, sin embargo, cambiar el estado según sus deseos.) Todos adolecíamos de deficiencias políticas y yo, principalmente —además— de mi veterana falta de capacidad para entusiasmarme. Yo no me distinguía de la gran mayoría de los demás soldados que naturalmente estaban ya cansados de la guerra, pero no estaban en condiciones de pensar políticamente. Por ello no recuerdo con mucho gusto ese episodio».

A Brecht el impacto de la guerra, el caos de la época, la desilusión de la derrota, le llegaba también, por supuesto, a través de su condición de creador. Había comenzado a publicar sus cuentos y poemas en el *Augsburger Neueste Nachrichten* bajo el seudónimo de Bertholt Eugen. Después, salido del servicio militar, se incorpora de lleno a esa bohemia agresiva de la vanguardia. En los años 20 «no era difícil verle, si uno se lo proponía, y vestido siempre igual. Llevaba una vieja, oscura, ajustada y gastada chaqueta de cuero, de esas que llevan hoy todavía los motoristas profesionales... Pero debajo, al parecer, llevaba una ca-

misa de seda muy cara... La cabeza solía llevarla rasurada al cero, como un condenado de Sing Sing o un recluta. Lo más curioso eran las pequeñas y sórdidas gafas con montura de alambre, de un tipo que ya no es posible encontrar en Berlín...»<sup>4</sup> Acompañado de su guitarra cantaba baladas en los cabarets, y las cervecerías: no estaba a la manera de la tradición; además, lo que decía enfurecía el honor nacional: de un grupo de veteranos le lanzó jarras de cerveza cuando cantó «La leyenda del soldado muerto»: <sup>5</sup> esa era su visión de la guerra —y su respuesta.

El éxito del premio Kleist, sus obras estrenadas hasta entonces, convierten al joven Brecht, en una de las figuras más importantes del panorama alemán; «ha cambiado de la noche a la mañana la cara poética de Alemania», escribe Jhering. Sus obras habían traído, además, con cordantes con el poderoso movimiento expresionista que dominaba la escena alemana de aquellos años. El mismo *Baal*, a pesar de su contorno de fábula,

4 Willy Haas, citado por Chiarini, op. cit., pág. 34.

5 En «La leyenda del soldado muerto» Brecht narraba como un trovador del siglo XVIII las desventuras de un soldado del Kaiser. Escribió después, a propósito del poema: «En la primavera de 1918 el general Ludendorff peinó por última vez toda Alemania desde el Maas al Memel, desde el Etsch hasta el Belt. En busca de material humano para su gran ofensiva. Los jóvenes de 17 años y los cincuentones fueron equipados y empujados al frente. La palabra «K.v.» que significa «apto para la guerra» [en alemán *Kriegsverwendungsfähig*] aterró a una vez más a millones de familias. El pueblo decía: «Ya se desentierra a los muertos para llevarlos a la guerra».



se aleja del expresionismo porque está despojado de toda «literatura», de todo lastre romántico, está alimentado por el paisaje bávaro, permeado de jocosidad, y sobre todo, repele la retórica del humanismo promulgada por el expresionismo. Baal dice: el hombre (es decir, Baal) «es un ser asocial... en una sociedad asocial», mientras los expresionistas gritaban que el hombre era bueno, que las masas revolucionarias, si querían triunfar, debían «renunciar a toda violencia». Baal es violento, desafiado, sexual, insaciable. Pero, en su símbolo, dotado de una historicidad aplastante.

Esa historicidad es la que Brecht no halló en el expresionismo, cuya abstracción irremediable, cuyo momento apocalíptico, místico, lograron anular, fatalmente, su proyección constructiva. Brecht también se movió en el caos de la época, en la desilusión y sobre todo en la ignorancia-del-qué-venirá que siguió a la guerra. Pero todo esto, al parecer, fortaleció su tendencia científicista, implacablemente realista (en el sentido más directo y válido de la palabra) y alimentó, eso sí, su ironía devastadora. Por eso «la corriente teatral de la época con su humanismo declamatorio, con el antirrealismo de sus falsas soluciones, repugnaba a quienes, como yo, se habían entregado al estudio de las ciencias naturales.

Llevaba a las candilejas una colectividad sumamente improbable y seguramente ineficaz de hombres buenos que con un simple edicto moralístico, deberían haber puesto fin a la guerra, ese fenómeno complejo, profunda-

mente enraizado en la estructura de la sociedad».

---

«DE ESTAS CIUDADES  
QUEDARÁ SÓLO EL VIENTO  
QUE HA CRUZADO POR  
ELLAS»

---

Hasta 1927 Brecht no recoge sus poemas en libro. Brecht-poeta eclipsado por Brecht-dramaturgo: a pesar de que su poesía no pueda desligarse de su teatro y etc., hay mucho de verdad en esto. Cuánta gente no lo conoce hoy en el mundo —por supuesto: cuánta gente no lo conoce hoy en Cuba— por *El círculo de tiza caucasiano*, por *Galileo Galilei*, pero no ha leído sus poemas, ni siquiera aquellos que entraron a formar parte de sus obras teatrales. Al Brecht-dramaturgo y al Brecht-teórico le sigue (es un decir) el menos-conocido Brecht-poeta: tan necesario de conocer.

*Hauspostille* es el primer libro de Brecht poeta. Este *Devocionario del hogar* está organizado, efectivamente, como un libro de rezos, sólo que sobre cosas de este mundo. Algunos de los poemas incluidos pertenecen también a su obra *Baal*. Y *Baal*, en efecto, está allí: en su anárquica violencia, que recuerda a cada momento la Edad Media. De ahí descende, según ha apuntado más de un crítico, la vitalidad de este libro de Brecht: es una rebelión, a la vez, contra la tradición clásica y romántica alemanas y también, en cierta medida, contra la vacuidad de la retórica expresionista. Es una obra esencialmente antiburguesa, asocial (en el sentido en que

Baal, el personaje, lo era), falta de creencias, como no fueran creencias la sensualidad, el cinismo y el horror, pero todo tratado con una pasmosa frialdad que muchos han identificado como antecedente del «distanciamiento» que Brecht desarrollaría después como concepción teatral.

El libro estaba precedido de una «guía para el uso de cada una de las lecciones». Ahí, entre burlas y consejos más o menos cínicos, Brecht explica cómo debe leerse *Hauspostille*: «La primera lección, *Rogaciones*, va dirigida directamente al sentimiento del lector. Se recomienda no leer demasiadas páginas de una vez. Por otra parte, sólo deben hacer uso de esta lección destinada a los sentimientos aquellas personas que gocen de perfecta salud». «Cuando se lean públicamente las *Crónicas*, es conveniente fumar; como acompañamiento puede utilizarse un instrumento de cuerdas.»<sup>6</sup> «El capítulo 6 se refiere a los tiempos de una persecución inaudita. (En los tiempos de persecución inaudita se hace evidente la devoción de una mujer.)» En la «guía» se incluyen también explicaciones de algunos poemas, así como ciertos consejos, que se copian a continuación en caso de que alguien quiera ponerlos en práctica: «La Marie Farrar descrita en el capítulo 3, nacida en Augusta de Lech... fue procesada por infanticidio a la tierna edad de dieciseis años.

Esta Farrar conmovió el alma de los jueces con su inocencia y su insensibilidad humana». «El quinto capítulo, «Leyenda del soldado muerto», está consagrado a la

memoria del infante Christian Grumbeis, nacido el 11 de abril de 1897 en Aichach, fallecido en la Semana Santa de 1918 en Karasin (Rusia meridional).» «El tercer capítulo («De la muchacha ahogada») debe leerse con sonidos labiales apenas imperceptibles.» «Durante la lectura de la «Lista de los deseos de Orge» —ya se haga en voz baja o alta— se debe terminar cada dístico con un chasquido de la lengua.»

Brecht ha ido a buscar a la Edad Media una violencia que corresponda a esta otra violencia que conoce el principio del siglo: ¿no son estos también *tiempos sombríos*, comparables, a pesar de los adelantos científicos, a los oscuros tiempos medievales?<sup>7</sup> Pero al ir allá atrás a buscarla, Brecht rompe también aquel sueño de la naturaleza que los románticos inauguraron cuando, en su tiempo, también viajaron a la Edad Media buscando refugio.

Esta influencia medieval está presente desde los temas: infanticidas, criminales, aventureros, suicidas, soldados muertos, seres asociales, esos son sus héroes. ¿No se rebelaron ellos también a su tiempo y a su manera contra una forma de organización, un orden, un sistema de costum-

6 Brecht frecuentó algunos grupos de dadaístas alemanes y conoció, seguramente, otras manifestaciones de la vanguardia en Europa. Parece evidente la coincidencia en el tono de estos consejos y las advertencias de los surrealistas para que no se leyera a Gide en voz alta, porque daba mal aliento y sus afirmaciones acerca de que los elefantes eran contagiosos.

7 El poema de Marie Farrar, por ejemplo, es un *moritat*, una narración épica-poblada basada en un homicidio (*mordtat*), tema y tratamiento de gusto medieval.

bres? Ese soldado muerto y esa infanticida y esa muchacha convirtiéndose en carroña a medida que navega por los ríos es lo que Brecht muestra a su clase: es una voluntad de molestar, de sacar de su tranquilidad al burgués, que fue común a la vanguardia. Este buen hijo de gente acomodada traicionaba de esa manera a su clase.

Brecht confiesa sus influencias. Además de Heine: Villon, Rimbaud, Kipling, esas fueron sus lecturas fundamentales: bandidos, naturaleza violenta y desajustados. Aún en una pequeña selección de su primera etapa, como la que se recoge en esta antología, es posible ver esa familiaridad entre esos nombres y aquel Brecht. Entre aquel Villon de la «Balada de los ahorcados»:

*Hermanos hombres que viváis*  
[más tarde,  
con duro corazón no nos juzguéis.  
Si de nosotros compasión tenéis,  
que Dios después con su piedad  
[nos guarde.

.....  
*Rogad, más bien, a Dios que nos*  
[absuelva.

y aquel Brecht del estribillo de la infanticida Marie Farrar pidiéndole a su posible auditorio:

*Les ruego que no se enjurezcan*  
*pues todo ser humano necesita la*  
[ayuda de todos.

Entre aquella «Ofelia» de Rimbaud:

*Besa el viento sus senos y*  
[entreabre suavemente  
*sus grandes velos blancos por el*  
[agua mecidos;  
*los sauces en su hombro lloran*  
[estremecidos;

*los rosales se inclinan hasta*  
[tocar su frente.

y esta muchacha ahogada de Brecht:

*Líquenes y algas se le unieron,*  
*de modo que lentamente se hizo*  
[más pesada,  
*los peces nadaron alrededor de*  
[sus piernas,  
*plantas y animales hacían más*  
[difícil su último viaje.

Formalmente este primer libro de Brecht parte también de la Edad Media: combinaciones métricas tradicionales, uso frecuente del estribillo, utilización de formas populares. Se ha dicho que el valor real de esta primera poesía se basa en su aparente contradicción: Brecht llenó la estrofa feudal con el contenido de la ciudad, le dio una nueva dimensión pero pudo valerse, a la vez, de su riqueza popular, de sus giros y construcciones pegajosas.

Esta primera poesía de Brecht ha sufrido, por otra parte, la embestida de los críticos de diversos bandos (lo que ha sucedido, en verdad, con toda la producción brechtiana, hostigada por monjes de uno u otro color): los que le niegan, en bloque, su valor, por no haber aportado elementos decisivos a las formas poéticas de su tiempo y los que se apresuran a tratar de explicar —de manera demasiado monolítica, y por ello poco convincente— el alcance, digamos, social de aquella poesía. Brecht se encargó de dar su opinión sobre ambos asuntos: «Mis conocimientos políticos eran entonces [en la década del 20] vergonzosamente escasos; pero estaba

consciente de los grandes contrastes de la vida social del hombre... Se trataba, como se puede ver en los textos, no sólo de ir «contracorriente» desde el punto de vista formal, protestando ya sea contra lo barnizado y contra la armonía del verso tradicional, sino ya de una tentativa de mostrar los procesos entre los hombres como contradictorios, cargados de conflictos de lacerante violencia.»

---

«¿EN LOS TIEMPOS  
SOMBRIOS, SE CANTARÁ  
TAMBIÉN?»

---

La década del 20 cierra, desde el punto de vista artístico, felizmente para Brecht. Su lista de trabajos es abundante y exitosa. Ha terminado, además de las obras citadas, *Vida de Eduardo II de Inglaterra* (según Marlowe, y en colaboración con Lion Feuchtwanger), y *Hombre es hombre*. En 1928 su *Opera de los tres centavos* alcanza un éxito sin precedentes. En 1930 inicia la publicación de los *Versuche* (experimentos): cuadernos en los que recoge obras teatrales, poemas, páginas narrativas, ensayos.

Desde 1926 Brecht ha comenzado el estudio profundo del marxismo,<sup>8</sup> uno de los caminos que la vanguardia encontró en su desarrollo (camino menos felices condujeron a otros, como sabemos, a la estereotipación publicitaria o al fascismo). Ya en la *Opera...*, la soledad extraordinaria del hombre dentro de la sociedad (que se mostraba ferocemente desde *En la jungla de las*

*ciudades*) y las causas del carácter asocial que está obligado a asumir (insinuado en *Baal*) tiene nombres más precisos, aunque en ella Brecht vuelva nuevamente a volcar ese mundo poético compuesto por estafadores, bandidos, prostitutas. En las notas de la *Opera* Brecht escribe: «El bandido MacHeath debe ser representado por el actor como un aspecto de la burguesía. La admiración que la burguesía siente por los bandidos se explica por la errónea creencia: un bandido no es un burgués. Este error proviene de otro error anterior: un burgués no es un bandido. ¿De modo qué no hay diferencia alguna? Sí: un bandido a veces no es un cobarde.»

A partir de 1929 comienza sus discutidos «dramas didácticos»,<sup>9</sup> pequeñas obras de clara intención pedagógica, que la crítica ha encontrado lastradas de inicio por su esquematismo y que Brecht definió como ejercicios e instrumentos de enseñanza política, (más para los actores que para el propio público) y que tendían a «la transformación social del teatro en una disciplina pedagógica».

La situación política de Alemania, mientras tanto, se recrudece: se prepara, en las sombras, la ascensión de Hitler al poder. Los resultados prácticos para Brecht son evidentemente definitorios de

<sup>8</sup> «Estoy metido a ocho pies de profundidad en *El capital*. Tengo que conocer esto perfectamente.» «En esta época de las complicaciones y de las grandes transformaciones, es necesario que todos los que escriben tengan conocimiento del materialismo dialéctico, de la economía y de la historia...»

<sup>9</sup> *La línea de conducta. La excepción y la regla, etc.*

la situación: su obra *Santa Juana de los Mataderos* es prohibida; el filme *Kuhle Wampe*, realizado en 1931 por Slatan Dudow, con música de Hanns Eisler y argumento de Brecht, es prohibido al año siguiente.

En 1933 inicia el exilio: Praga, Viena, Zurich. Por último, la aldea danesa de Svendborg, donde decide permanecer mientras los fascistas daneses piden, sin éxito, su deportación. El 10 de mayo de ese año sus libros son quemados, junto a los de otros escritores contemporáneos y antiguos, frente a la Opera de Berlín. Aparece en París (1934) su segunda colección de poemas: *Lieder, Gedichte, Chöre (Canciones, poemas, coros)*. Dirige con Lion Feuchtwanger la revista *Das Wort*, editada en Moscú.

Desde el exilio vigila los avances de los enemigos (de «sus compatriotas»), y prepara la próxima puerta para escapar. En 1935 participa en el I Congreso Internacional de Escritores por la Defensa de la Cultura, que se celebra en París. No cabe duda de que su intervención se dirige hacia la raíz del problema que comenzaba a agitar a Europa; el auge del fascismo, los titeos y enredos occidentales: «No nos exponamos también nosotros a lanzar llamados a la humanidad, a fin de que haga cosas sobrehumanas y soporte con el ejercicio de elevadas virtudes situaciones terribles que pueden ser ciertamente cambiadas, pero que después no lo serán. ¡Nosotros hablamos sólo para la cultura! ¡Téngase piedad de la cultura, pero ante todo téngase piedad del hombre! La

cultura está a salvo cuando lo están los hombres... Compañeros, pensemos en las raíces del mal... Aquellos de nuestros amigos que frente a la crueldad del fascismo están aterrados como nosotros, pero quieren mantener inmutables las relaciones de propiedad o se sienten indiferentes en cuanto a su conservación, no pueden llevar con vigor y lo bastante lejos la lucha contra la barbarie que nos anega, porque no pueden sugerir ni promover las condiciones sociales que hacen superflua la barbarie... ¡Compañeros, hablemos de las relaciones de propiedad!»

Los avances de las tropas del «pintor de brocha gorda» hacen que Brecht abandone finalmente tierra europea. En 1941 deja Finlandia y sale, a través de la Unión Soviética, hacia Estados Unidos. Se instala en Santa Mónica, cerca de Hollywood, donde encuentra a parte de sus amigos que han corrido la misma suerte: Lion Feuchtwanger, Fritz Lang, Hann Eisler, Paul Dessau. Conoce nuevos, grandes amigos: Charles Chaplin, Charles Laughton.

Estados Unidos no fue, decididamente, una buena plaza para el teatro de Brecht, quien había escrito (1940) *La evitable ascensión de Arturo Ui* para mostrar a América —según afirmó— el mecanismo hitleriano. Pero en Europa, mientras tanto se siguen estrenando sus obras: *El alma buena de Sezuan*, *Galileo Galilei*. Después de la guerra, en 1947, es llevado ante el Comité de Actividades Antinorteamericanas, organismo que lidereaba la historia anticomunista en Estados

Unidos. Después de un careo en el que las autoridades mostraron una torpeza absoluta frente a la ironía de los argumentos de Brecht, éste regresó a Europa y se estableció, al año siguiente, en el territorio de la actual República Democrática Alemana, donde fundó el Berliner Ensemble, puso en práctica sus teorías teatrales y las recogió en su ensayo *Pequeño organón para el teatro*.

El período de exilio de Brecht se caracteriza, como es fácil ver, por una actividad literaria casi constante (exceptuando las condiciones desfavorables de su estancia en Estados Unidos). Y fue en la poesía, por su inmediatez, donde Brecht alcanza una mayor simultaneidad combativa en relación con la situación europea. Su libro *Poemas de Swendborg* (1939) es ejemplo de ello. Brecht reúne en él sátiras contra el Führer y su régimen, que eran leídas, además, a través de la Emisora Alemana de la Libertad: una poesía directa, de apremiante circunstancialidad, que partía de objetos del momento y se dirigía hacia objetivos bien claros.

Por supuesto —y esa es su grandeza— esta poesía no se detuvo en su circunstancia: la trascendió expresándola. Junto a poemas de una inmediatez absoluta coinciden otros («Carbón para Mike», «La inscripción invencible») que no se refieren directamente, a aquel momento de la guerra, y en los que Brecht, ese gran narrador de anécdotas, alcanza los momentos más altos del libro. La poesía del exilio muestra diferencias evidentes con el pri-

mer libro, *Hauspostille*: una mayor simplificación formal, tomando, casi siempre, estructuras poéticas compuestas de ritmos libres, contruidos con una gran agudeza intelectual. La anécdota continúa dominando la composición. Brecht llega a «distanciarse» de ellas al máximo. Algunos poemas comienzan: «He oído que...»: Brecht se convierte en el simple transmisor de un conocimiento, de una historia conocida. Ya no están las hipérboles fantásticas de su primera poesía, ese gusto por lo grotesco del *Devocionario*; lo que subsiste es el tono severo, que ahora toma objetos muchos más directos. Las rimas por otra parte han desaparecido, la sustituye un ritmo «cambiante, sincopado, gesticular».<sup>10</sup>

La última poesía de Brecht (parte de la cual se recoge al final de esta antología) deja de tener muchos puntos de contacto con esta poesía del exilio. Se trata de una poesía contenida, mesurada, generalmente breve, que recuerda la sencillez de la poesía china (la que Brecht, sin duda, conoció). Es una poesía mucho más sensual, más íntima que la del exilio, pero sin los arrebatos hermosos y violentos del *Devocionario del Hogar*, y que comparte su atmósfera entre la ironía y la nostalgia. Generalmente se trata de una pequeña descripción: seis u ocho líneas que «cuentan» lo que el poeta

10 «Muchos de mis recientes trabajos líricos no llevan ni la rima ni un fuerte ritmo regular. Mi respuesta a quien me pregunte por qué continúo llamándolos líricos es la siguiente: porque no tienen, es verdad, ningún ritmo regular, pero tienen ciertamente uno cambiante, sincopado, gesticular.» (Brecht, 1939).

ve: una especie de poesía fotográfica (presuponiendo, naturalmente, la misma selección que un verdadero fotógrafo realiza con sus encuadres), en la cual la emoción —que existe— no surge de la acción, ni de la anécdota (que casi no existen), sino de la sencillez con que las palabras han sido colocadas, la suavidad de la sintaxis y el ambiente que todo eso genera.

«EL VERDADERO PROGRESO NO ESTA EN HABER PROGRESADO, SINO EN PROGRESAR»

La necesidad de conocer al Brecht poeta es múltiple. Es difícil rastrear en lo que va de siglo nombres como el suyo, actitudes que hayan conjugado tan magnífica, severamente la responsabilidad y la creación, la circunstancialidad y la profundidad, la vida y la palabra. «Su obra se opone con toda su fuerza al mito reaccionario del genio inconsciente; posee la grandeza que mejor concuerda con nuestro tiempo, la de la responsabilidad.»<sup>11</sup>

Se recuerda, por supuesto, a Maiacovsky, sí, ¿pero a cuántos más? Maiacovsky representa esa misma actividad, es el ejemplo de esa tensión dentro de una revolución, con los nuevos matices de tensión que eso supone; a Brecht, sin embargo, le tocó vivir su período más fructífero en el exilio, en la oposición, frente al fenómeno más brutal del siglo, el fascismo, y formando parte, de alguna manera, del país donde éste alcanzó sus per-

files más terribles. Maiacovsky es, por otra parte, el poeta *terrible* de la revolución: su tensión se vierte en esa energía enorme que despliega su poesía declamativa, discursiva, dramática. Brecht utiliza (partiendo ¿de su situación? ¿de su carácter?) otro método: el del raciocinio despiadado, la ironía devastadora, la explicación constante. Ambos son ejemplos de una poesía surgida de esta tensión implacable y hermosa con la realidad: la honestidad de ambos es su mayor enseñanza.

Ya sabemos que la crítica burguesa ha tratado de limitar el alcance de la obra de Brecht: su teatro, sus trabajos teóricos, su poesía. Brecht, dicen, es un enemigo difícil de enfrentar totalmente: hay que utilizarlo entonces, limitarlo, seccionarlo, desvirtuarlo. Por otra parte, la crítica que practica la rigidez como método analítico, y realiza una valoración mecanicista, deficiente y, por supuesto, reaccionaria, encuentra a Brecht demasiado dispuesto a pensar con su propia cabeza. Por otro lado, es cierto: muchas de las verdades de Brecht han dejado de ser verdades para todo el mundo. Aparte de ese espíritu profundamente revolucionario, analítico, las circunstancias han cambiado, particularmente, para el lugar del mundo donde fueron escritos sus poemas: Europa.

La tensión histórica, ya lo sabemos, se ha trasladado geográficamente. La confrontación directa con el enemigo mayor se

<sup>11</sup> Roland Barthes. *Ensayos*. Edit. Seix Barra, Barcelona.

efectúa en el llamado Tercer Mundo. ¿No cabe allí —aquí— mucho mejor esta poesía tajante, activa de Brecht, su método severo, devastador, combativo? Bienvenido sea entonces el buen Brecht. Por lo que pueda ayudar con su palabra y su poesía a la liberación de los pueblos que aún lo necesitan. Y también por lo que pueda ayudar —por lo que ayuda— a la liberación de las mentes de todos: esa descolonización tan necesaria, tan difícil.

Brecht, que cuando le reprocharon la «pobreza estética» de su «Saarlied» respondió: «Se han difundido diez mil ejemplares en el territorio del Sarre, se ha publicado en todos los periódicos antifascistas, incluso ingleses, y por lo tanto tiene más importancia que media docena de dramas».

Brecht, que escribió: «Existen muchos artistas (y no de los peores) que están decididos a no hacer de ningún modo arte sólo para esta pequeña minoría de

«iniciados» y que desean crear para todo el «pueblo». Es una intención democrática, pero —a mi entender— no del todo democrática. Es democrático hacer del «pequeño círculo de entendidos» un «gran círculo de entendidos».

*¡Cuántas historias!*

*¡Cuántas preguntas!*

Es agradable y asombroso constatar cómo su espíritu científico (aquel estudiante de ciencias naturales), contradictorio, activo, no decayó nunca: tomó nuevas formas, armas nuevas, que garantizaran ese *progresar* continuo, frente a la tranquilidad sospechosamente buena del *progreso* alcanzado.

Es lo que dice Roland Barthes: «Lo que Brecht toma del marxismo no son consignas, una articulación de argumentos, sino un método general de explicación... En el fondo, la grandeza de Brecht y también su soledad, consiste en que inventa sin cesar el marxismo.»



lla, esa fantástica negación de ella. Por eso, aunque los torques de estos sistemas socialistas fueran en muchos aspectos revolucionarios, sus discípulos tienden cada vez a formar sectas reaccionarias y mantienen imperturbables las viejas ideas de sus maestros frente a los nuevos hechos históricos del proletariado. Son consecuentes eso pugnan por mitigar la lucha de clases y por conlleva al antagonismo. Y siguen soñando con realizar experimentalmente sus utopías sociales, siguen soñando con la fundación de falansterios, con la fundación de colonias (home-colonies), con la creación de una pequeña, edición en miniatura de la nueva Jerusalén (1). Para levantar todos esos castillos en el aire, no tienen remedio que apelar a la filantropía de los corajes y los bolsillos burgueses. Poco a poco, van resbalando a la categoría de los socialistas reaccionarios y conadores arriba descritos de los cuales sólo se distinguen por su más sistemática pedantería y por el fanatismo-supersticioso con que comulgan en las milagrerías de ciencia social.

He aquí por qué se enfrentan rabiosamente con todos los movimientos políticos a que se entrega el proletariado es lo bastante ciego para no creer en el nuevo mundo que ellos le predicán.

En Inglaterra, los owenistas reaccionan contra los socialistas, y en Francia los fourieristas se colocan frente a los socialistas reformistas(2).

HEMEROTECA  
INVESTIGADORES

autores

### Jorge Gómez Barranco

profesor de filosofía en la Universidad de La Habana. Su artículo «El problema teoría económica-período de transición» escrito en colaboración con Angel Hernández fue publicado en *Pensamiento Crítico*, No. 11.

### Gyorgy Lukacs

famoso filósofo húngaro (1885). Comunista, formó parte del gobierno de la República de los Consejos durante la revolución de 1919 y fue un destacado publicista de la izquierda comunista en esos años. Condenado su libro durante el V Congreso de la Internacional Comunista (1924), fue excluido del CC del PC húngaro. Vivió en la URSS desde 1930 hasta la liberación de Hungría. Miembro del círculo Petofi en 1956, se asiló en la Embajada Yugoslava. Retornó pronto a Hungría.

Influido por Simmel y Weber primero, por Hegel después, ya Luckacs era un ensayista notable en la segunda década del siglo. Posteriormente ha publicado numerosas obras, especialmente sobre estética e historia de la filosofía.

### Karl Korsch

(1886-1961) Jurista y filósofo, pasó a militar en el socialismo al finalizar la primera guerra mundial, primero con los socialistas independientes y después en el PC alemán. Dirigió una revista teórica y fue diputado comunista en Turingia. *Marxismo y filosofía* tuvo la misma suerte que *Historia y conciencia de clase*, pero su autor continuó manteniendo sus puntos de vista en los años veinte, a la vez que polemizaba rudamente con Kautski, atacando su posición socialdemócrata. Expulsado del PCA, después de 1929 abandonó sus actividades y emigró a Dinamarca y por fin a EUA. Publicó, entre otras obras, *La concepción materialista de la historia. Discusión con Kautski* (1929) y *Karl Marx* (1938). Se interesó también por la filosofía de las ciencias.

### Carlos Núñez

exilado panameño residente en Perú.

### Carmen Gómez Lleras

periodista colombiana.



Unidad Productora 04, "Urselia  
Díaz Báez", La Habana, Cuba.

Los burgueses socialistas quieren las condiciones de la vida de la sociedad moderna, pero sin las luchas y peligros que inevitablemente encierran. Quieren la sociedad existente, pero sin los elementos que la revolucionan y descomponen. Quieren la burguesía sin el proletariado. Es natural que la burguesía se represente en el mundo en que gobierna como el mejor de los mundos posibles. El socialismo burgués eleva esta idea consoladora a un sistema o semisistema, y, al invitar al proletariado que ponga en práctica sus sistemas, tomando posesión de la nueva Jerusalén, lo que en realidad exige de él que se avergüence para siempre al actual sistema de sociedad, pero desterrando la deplorable idea que de él se

Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, haya desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de los individuos asociados, el Poder público perderá todo carácter político. El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra. El proletariado se ve obligado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le convierte en clase dominante; mas tan pronto como en cuanto clase dominante

destruya por la fuerza las viejas relaciones de producción, con éstas hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clase y las clases mismas; por tanto, su propia dominación como clase.

Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el desarrollo de todos.

Los comunistas consideran indigno ocultar sus fines y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la vía de todo el orden social existente. Las clases dominantes temblarán ante una Revolución Comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

PROLETARIOS DE TODOS LOS PAISES, UNID



**pensamiento  
crítico**