

CONCIENCIA DE CLASE

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

MARX, *La sagrada familia*.

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

I

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

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

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

¹ El capital I, p. 42.

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

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

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

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

³ *Ibid.*, pp. 121-126.

⁴ *Ibid.*, p. 127.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ *Salarios, precios y ganancias.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ *El capital*, I, p. 323.

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

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

⁴ *El capital*, I, p. 99.

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

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

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

² Ver *El capital*, I, p. 304.

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

² *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ *Ibid.*, III, I, p. 425.

² Ver el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

¹ *El capital I*, p. 321.

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

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

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

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

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

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

V

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

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

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

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

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

¹ *Subrayado del autor.*

² *Nachlass*, II, 54.

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

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

¹ Prefacio a *Miseria de la filosofía*.

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

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

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

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

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

¹ *Salarios, precios y ganancias.*

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

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

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

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

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

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

¹ *Miseria de la filosofía.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Marzo de 1920.