

LA COSIFICACIÓN Y LA CONCIENCIA DE CLASE DEL PROLETARIADO

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

MARX, Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel

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

I

EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN

1

La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio,

riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres. Hasta qué punto se ha convertido esto en problemática central de la teoría económica, y cuáles son las consecuencias que el abandono de este punto de partida metodológico ha traído para las concepciones económicas del marxismo vulgar, son cuestiones que no vamos a estudiar aquí. Solamente fijaremos la atención —*pre-suponiendo* los análisis económicos de Marx— en los problemas fundamentales que se derivan del carácter fetichista de la mercancía como forma de objetividad, por una parte, y del comportamiento del sujeto coordinado a ella, por otra, problemas cuya comprensión es lo único que nos permite una visión clara de los problemas ideológicos del capitalismo y de su decadencia.

Ahora bien, antes de poder tratar el problema en sí, es preciso comenzar a ver claramente que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época y del capitalismo moderno. El tráfico mercantil y las relaciones mercantiles correspondientes, subjetivas y objetivas, ya existieron, como se sabe, en etapas muy primitivas de la evolución de la sociedad. Pero *aquí* se trata de saber en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en *toda* la vida, exterior e interior, de la sociedad. La cuestión de la extensión del tráfico mercantil como forma dominante de los intercambios orgánicos en una sociedad no se presta a ser tratada —siguiendo los hábitos de pensamiento modernos, ya cosificados bajo la influencia de la forma mercantil dominante— como una simple cuestión cuantitativa. La diferencia entre una sociedad donde la forma mercantil es la forma que domina y ejerce una influencia decisiva en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la que esa forma sólo hace apariciones episódicas, es mucho más que una diferencia cualitativa. Porque el conjunto de los fenómenos, subjetivos y objetivos, de las sociedades en cuestión, toma, conforme a esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diferentes. Marx subraya vivamente el carácter episódico de la forma mercantil en la sociedad primitiva: «El trueque directo, forma natural del proceso de intercambio, representa más bien el comienzo de la transformación de los valores de uso en mercancías que de las mercancías en dinero. El valor de cambio no tiene todavía forma independiente; todavía está ligado directamente al valor de uso. Esto aparece de dos maneras diferentes. En toda su organización, la producción tiene por fin el valor de uso y no el valor de cambio; y solamente cuando la producción rebasa la cantidad necesaria para el consumo, los valores de uso dejan de ser valores de uso para convertirse en medios de cambio, en mercancías. Por otra parte los valores de uso se convierten en mercancías sólo en el cuadro del valor de uso inmediato, aunque polarizados de tal manera que las mercancías a intercambiar deben ser valores de uso para los dos poseedores, y cada una valor de uso para aquél que no la posee. En realidad, el proceso de intercambio de las mercancías no se presenta primitivamente en el seno de las comunidades naturales,

112 sino allí donde esas comunidades dejan de existir, o sea, en sus límites, en aquellos puntos donde ellas entran en contacto con otras comunidades. Aquí es donde comienza el trueque, que posteriormente repercute en el seno mismo de la comunidad, sobre la cual actúa como disolvente».¹ La constatación de la acción disolvente ejercida por el tráfico mercantil dirigido hacia el interior, nos remite claramente al cambio cualitativo provocado por la dominación de la mercancía. Sin embargo, esta acción ejercida sobre el interior del edificio social no basta para hacer de la forma mercantil la forma constitutiva de una sociedad. Para ello es preciso que la forma mercantil —como ya hemos subrayado más arriba— penetre el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen, en lugar de ligar solamente desde el exterior procesos que por sí mismos son independientes de ella y están orientados a la producción de valores de uso. Pero la diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre otras muchas) de los intercambios orgánicos sociales entre hombres y la mercancía como forma universal que moldea a la sociedad, no se muestra solamente en el hecho de que la relación mercantil como fenómeno particular ejerza cuando más una influencia negativa sobre el edificio y la articulación de la sociedad; esa diferencia ejerce también una acción en retorno sobre los caracteres y la validez de la categoría. La forma mercancía como forma universal, incluso considerada en sí misma, tiene un aspecto muy diferente que como fenómeno particular, aislado y no dominante. Las transiciones son, también aquí, mudables, pero eso no debe ocultar el carácter cualitativo de la diferencia decisiva. Veamos cómo Marx hace resaltar el signo en que se reconoce que el tráfico mercantil no domina: «La relación cuantitativa en que se intercambian los productos es al principio totalmente contingente. Los productos toman la forma de mercancías en la medida en que son intercambiables en general, es decir, en que son expresiones de un tercer término. El cambio continuo y la reproducción regular con vistas al cambio van suprimiendo cada vez más ese carácter contingente; al principio, no para los productores y los consumidores, sino para el intermediario entre ambos, para el comerciante que compara los precios en dinero y embolsa la diferencia. Con esta operación, él establece la equivalencia. El capital mercantil empieza siendo simplemente el movimiento de mediación entre extremos que él no domina y condiciones que él no crea».² Y esta evolución de la forma comercial en forma de dominación real sobre el conjunto de su sociedad, sólo surgió con el capitalismo moderno. Así, no es sorprendente que el carácter personal de las relaciones económicas haya sido penetrado, a veces de manera relativamente clara, ya desde el comienzo de la evolución capitalista; pero, a medida que la evolución progresaba y surgían más formas complicadas y mediatisadas, más raro y difícil se hacía levantar el velo de la cosificación.

¹ *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Costes, pp. 69-70.

² *El capital*, III, I, p. 314.

Según Marx, la cosa ocurre así: «En las formas de sociedad primitivas, esta mistificación económica sólo se manifiesta en lo referente al dinero y al capital a interés. Por la naturaleza de las cosas, ella está excluida, en primer lugar, del sistema donde predomina la producción con vistas al valor de uso y a las necesidades propias inmediatas; en segundo lugar, del sistema donde, como en la antigüedad y en la edad media, la esclavitud y la servidumbre constituyen la base amplia de la producción social: la dominación de las condiciones de producción sobre los productores permanece oculta aquí por las relaciones de dominación y de servidumbre, que aparecen y son visibles como resortes inmediatos del proceso de producción».¹

Porque solamente en cuanto categoría universal del ser social total, puede la mercancía comprenderse en su esencia auténtica. Y solamente en este contexto la cosificación surgida de la relación comercial adquiere una significación decisiva, tanto para la evolución objetiva de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en que se expresa esa cosificación, para las tentativas hechas por comprender este proceso o alzarse contra sus efectos destructores, para liberarse de la servidumbre de la «segunda naturaleza» así surgida. Marx describe del siguiente modo el fenómeno fundamental de la cosificación: «El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo conjunto fuese una relación social entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos suprasensibles aunque sensibles, o en cosas sociales... Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta entre los mismos hombres».²

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

¹ *El capital*, III, II, p. 367.

² *El capital*, I, pp. 38-39. Acerca de esta oposición, véase, desde un punto de vista puramente económico, la diferencia entre el cambio de mercancías por su valor y el cambio de mercancías por sus precios de producción. *El capital*, III, I, p. 156, etc.

114 Su conocimiento puede ser utilizado, ciertamente, por el individuo en su provecho, sin que le sea dado, ni siquiera entonces, ejercer por su actividad una influencia modificadora sobre su desarrollo real. Subjetivamente, la actividad del hombre —en una economía mercantil acabada— se objetiva en relación al hombre, se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía. «Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, dice Marx, es que la fuerza de trabajo... toma para el propio trabajador la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, sólo a partir de ese momento se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo».¹

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto en el plano subjetivo como en el objetivo, una abstracción del trabajo humano que se objetiva en las mercancías. (Por otro lado, su posibilidad histórica, a su vez, está condicionada por la realización real de ese proceso de abstracción.) Objetivamente, la forma mercancía sólo se hace posible como forma de la igualdad, de la permutabilidad de objetos cualitativamente diferentes, si esos objetos son captados —en esta relación, única en la que, evidentemente, ellos adquieren su objetividad de mercancías— como formalmente iguales. De este modo, el principio de su igualdad formal sólo puede fundarse en su esencia como productos del trabajo humano abstracto (por tanto, formalmente igual). Subjetivamente, esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no es solamente el común denominador a que son reducidos los diferentes objetos en la relación mercantil, sino que ella se convierte también en el principio real del proceso efectivo de producción de mercancías. Se sobrentiende que no podemos tener la intención de describir aquí, ni tan sólo someramente, ese proceso, el nacimiento del proceso moderno de trabajo, del trabajador «libre», aislado, de la división del trabajo, etc. Sólo queremos hacer ver que el trabajo abstracto, igual, comparable, medido con precisión creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario, el trabajo de la división capitalista del trabajo, a la vez como producto y como condición de la producción capitalista, sólo puede surgir en el curso de la evolución de ésta, y sólo en el curso de esta evolución se convierte en una categoría social que influye de manera decisiva en la forma de objetividad tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad que así nace, de su relación con la naturaleza y de las relaciones posibles en su seno entre los hombres.² Si seguimos el camino que recorre la evolución del proceso de trabajo desde el artesano, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta el maquinismo industrial, vemos una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas,

¹ *El capital*, I, p. 133.

² Ver *El capital*, I, pp. 286-287, p. 310, etc.

humanas e individuales del trabajador. Por una parte, en efecto, el proceso de trabajo se fragmenta, en proporción siempre creciente, en operaciones parciales abstractamente racionales, lo cual disloca la relación entre el trabajador y el producto como totalidad y reduce su trabajo a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, mediante la racionalización, y como consecuencia de ella, el tiempo de trabajo socialmente necesario, fundamento del cálculo racional, se cuenta al principio como tiempo de trabajo medio, apreciable de manera simplemente empírica, y después, gracias a una mecanización y a una racionalización del proceso de trabajo cada vez más extremadas, como una cantidad de trabajo objetivamente calculable que se opone al trabajador en una objetividad acabada y cerrada. Con la descomposición moderna «sicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esa mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: incluso sus propiedades sicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a ésta, a fin de poder ser integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador.¹

Lo más importante, para nosotros, es el *principio* que así se impone: el principio de la racionalización basada en el cálculo, en la *posibilidad del cálculo*. Las modificaciones decisivas que se operan así en cuanto al sujeto y al objeto del proceso económico, son las siguientes. Primeramente, para poder calcular el proceso de trabajo, es preciso romper con la unidad orgánica irracional, siempre condicionada cualitativamente, del producto mismo. No se puede llegar a la racionalización, en el sentido de una previsión y de un cálculo cada vez más exactos de todos los resultados buscados, si no es por la descomposición más precisa de cada conjunto complejo en sus elementos, por el estudio de las leyes parciales específicas de su producción. La racionalización tiene que romper, pues, con la producción orgánica de productos completos, basada en la *ligazón tradicional de experiencias concretas de trabajo*: la racionalización es inconcebible sin la especialización.² Desaparece el producto que constituye una unidad, como objeto del proceso de trabajo. El proceso se convierte en la reunión objetiva de sistemas parciales racionalizados, cuya unidad está determinada por el puro cálculo, que tienen, pues, que aparecer necesariamente como *contingente* los unos en relación a los otros. La descomposición racional, por medio del cálculo, del proceso de trabajo elimina la necesidad orgánica de las operaciones parciales relacionadas las unas con las otras y ligadas en el producto en una unidad. La unidad del producto como mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso. La autonomía técnica de las manipulaciones parciales y pro-

¹ Todo este proceso está expuesto, histórica y sistemáticamente, en el primer volumen de *El capital*. Los hechos en sí mismos —claro que sin relación, la mayoría de las veces, con el propósito de la cosificación— se mencionan también en la economía política burguesa, por Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl, etc.

² *El capital*, I, p. 451.

116 ductivas se manifiesta, en el aspecto económico también, en la capitalización radical de la sociedad, por la autonomización de las operaciones parciales, por la relativización creciente del carácter mercantil del producto en las diferentes etapas de su producción.¹ Esta posibilidad de dislocación espacial, temporal, etc., de la producción de un valor de uso, corre parejas, en general, con la conexión espacial, temporal, etc. de manipulaciones parciales que, a su vez, corresponden a valores de uso totalmente heterogéneos.

En segundo lugar, esa dislocación del objeto de la producción es también, necesariamente, la dislocación de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo, las propiedades y particularidades humanas del trabajador se convierten cada día más en *simples fuentes de errores*, frente al funcionamiento, calculado racionalmente por adelantado, del proceso de trabajo conforme a leyes parciales exactas. El hombre no figura, ni objetivamente, ni en su comportamiento ante el proceso de trabajo, como el verdadero portador de ese proceso, sino que queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse.² Este sometimiento se acrecienta aún más por el hecho de que, cuanto más aumentan la racionalización y la mecanización del proceso de trabajo, más pierde la actividad del trabajador su carácter de actividad y se convierte en actitud *contemplativa*.³ La actitud contemplativa ante un proceso regulado por leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la conciencia y sin influencia posible de la actividad humana, dicho de otro modo, que se manifiesta como un sistema acabado y cerrado, transforma también las categorías fundamentales de la actitud inmediata de los hombres frente al mundo: ella reduce el tiempo y el espacio a un mismo denominador, reduce el tiempo al nivel del espacio. «Por la subordinación del hombre a la máquina, dice Marx, surge un estado de cosas tal que los hombres se borran ante el trabajo; el péndulo del reloj se convierte en la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros; lo mismo que lo es de la velocidad de dos locomotoras. Así, pues, no hay que decir que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre en una hora equivale a otro hombre en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; todo lo más es la armazón del tiempo. Ya no es cuestión de calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada.»⁴

¹ *Ibid.*, 320. Nota.

² Desde el punto de vista de la conciencia *individual*, esa apariencia está enteramente justificada. En relación a la clase, hay que observar que ese sometimiento ha sido el producto de una larga lucha que se reanuda —en un nivel más alto y con armas nuevas— con la organización del proletariado en clase.

³ *El capital*, I, pp. 338-339, pp. 387-388, p. 425, etc. Se sobreentiende que esta «contemplación» puede ser más agotadora y más deprimente que la «actividad» del tipo artesanal. Pero esto cae fuera de nuestras consideraciones.

⁴ *Miseria de la filosofía*, pp. 56-57.

El tiempo pierde así su carácter cualitativo, cambiante, fluido: se inmoviliza en un *continuum* exactamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, lleno de «cosas» cuantitativamente conmensurables (los «trabajos realizados» por el trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, separados con precisión del conjunto de la personalidad humana): en un espacio.¹ Sumergidos en este tiempo abstracto, exactamente conmensurable, el tiempo convertido en el espacio de la física, y que al mismo tiempo es una condición, una consecuencia de la producción especializada y descompuesta de manera científicamente mecánica del objeto y de trabajo, los sujetos también tienen que ser descompuestos racionalmente de una manera correspondiente. En efecto, por un lado, una vez mecanizado el trabajo fragmentario de los trabajadores, la objetivación de su fuerza de trabajo frente al conjunto de su personalidad —objetivación que ya se había realizado en la venta de su fuerza de trabajo como mercancía— se transforma en realidad cotidiana duradera e insuperable, hasta el punto de que, también aquí, la persona se convierte en espectador impotente de todo lo que le ocurre a su propia existencia, fragmento aislado e integrado a un sistema ajeno. Por otro lado, la descomposición mecánica del proceso de producción rompe también los lazos que, en la producción «orgánica», ligaban a cada sujeto de trabajo con la comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también en este aspecto, átomos aislados y abstractos, a los que su trabajo ya no reúne de manera inmediata y orgánica, y cuya cohesión está en cambio mediaticada, en medida siempre creciente, exclusivamente por las leyes abstractas del mecanismo al que están integrados.

Pero la forma interior de organización de la empresa industrial no podría —ni siquiera en el seno de la empresa— ejercer semejante acción si no se revelara en ella, de manera concentrada, la estructura de toda la sociedad capitalista. Porque también las sociedades precapitalistas han conocido la opresión, la explotación extrema en burla de toda dignidad humana; incluso han conocido las empresas masivas con un trabajo mecánicamente homogeneizado, como, por ejemplo, la construcción de canales en Egipto y en el Cercano Oriente o en las minas de Roma, etc.² Sin embargo, en ningún sitio el trabajo de masa podía convertirse en un trabajo *racionalmente mecanizado*; y las empresas de masa fueron fenómenos aislados en el seno de una colectividad que producía de otro modo («naturalmente») y vivía consecuentemente. Los esclavos explotados de ese modo se encontraban marginados de la sociedad «humana»; su destino no podía parecer a los contemporáneos, ni siquiera a los más grandes y nobles pensadores, como un destino humano, como el destino del hombre. Al hacerse universal la categoría mercantil, esa relación cambia radical y cualitativamente. El destino del obrero se convierte en

¹ *El capital* I.

² Acerca de este tema, ver la obra de Gottl *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomik*, II, p. 234, etc.

118 el destino general de toda la sociedad, puesto que la universalización de ese destino es la condición necesaria para que el proceso de trabajo en las empresas se moldee según esa norma. La mecanización racional del proceso de trabajo sólo se hace posible con la aparición del «trabajador libre», que está en condiciones de vender libremente en el mercado su fuerza de trabajo como una mercancía que le «pertenece», como una cosa que él «posee». Mientras este proceso está todavía en su inicio, los medios para extorsionar la plusvalía son ciertamente aún más abiertamente brutales que en los estadios ulteriores y más evolucionados, pero el proceso de cosificación del trabajo, y, por tanto, también de la conciencia del obrero, está mucho menos avanzado. Así, pues, es absolutamente necesario que la satisfacción total de las necesidades de la sociedad se desenvuelva en la forma del tráfico mercantil. La separación del productor y sus medios de producción, la disolución y desintegración de todas las unidades originales de producción, etc., todas las condiciones económicas y sociales del nacimiento del capitalismo moderno actúan en este sentido: *reemplazar por relaciones racionalmente cosificadas las relaciones originales que revelaban más claramente las relaciones humanas.* «Las relaciones sociales de las personas con su trabajo, dice Marx refiriéndose a las sociedades precapitalistas, aparecen en todo caso como sus propias relaciones personales y no están disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre productos del trabajo.»¹ Eso quiere decir, sin embargo, que el principio de la mecanización y de la posibilidad racional de calcularlo todo, debe abarcar el conjunto de las formas de aparición de la vida. Los objetos que responden a la satisfacción de las necesidades ya no aparecen como los productos del proceso orgánico de la vida de una comunidad (como, por ejemplo, en una comunidad aldeana), sino como ejemplares abstractos de una especie (que no son diferentes por principio de otros ejemplares de su especie) y como objetos aislados cuya posesión o no posesión depende de cálculos racionales. Solamente cuando toda la vida de la sociedad se pulveriza de esa manera en forma de actos aislados de intercambio de mercancías, puede surgir el trabajador «libre». Al mismo tiempo, su destino tiene que convertirse en el destino típico de toda la sociedad.

El aislamiento y la atomización así engendradas no son, en verdad, más que una apariencia. El movimiento de las mercancías en el mercado, el nacimiento de su valor, en una palabra, el margen real dejado a todo cálculo racional, no solamente están sometidos a leyes rigurosas, sino que presuponen, como fundamento mismo del cálculo, la rigurosa conformidad a leyes de todo el devenir. La atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo en la conciencia del hecho de que las «leyes naturales» de la producción capitalista han abarcado el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y de que —por primera vez en la historia— toda la sociedad está sometida (o tien-

¹ *El capital*, I, p. 44.

de, al menos a ser sometida) a un proceso económico que forma una unidad, que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes que forman una unidad. (Mientras que las unidades orgánicas de las sociedades precapitalistas operaban sus intercambios orgánicos de manera ampliamente independiente unas de otras.) Pero esta apariencia es necesaria en cuanto apariencia. Dicho de otro modo, la confrontación inmediata, así en la práctica como en el pensamiento, del individuo con la sociedad, la producción y la reproducción inmediatas de la vida —siendo, para el individuo, la estructura mercantil de todas las «cosas» y la conformidad de sus relaciones a «leyes naturales» algo preexistente bajo una forma acabada, algo dado que no puede ser suprimido—, no podrían desenvolverse más que en esa forma de actos aislados y racionales de intercambio entre propietarios aislados de mercancías. Como ya hemos repetido, el trabajador tiene necesariamente que verse a sí mismo como el «propietario» de su fuerza de trabajo considerada como mercancía. Su posición específica reside en que la fuerza de trabajo es su única propiedad. Lo que es típico de la estructura de toda la sociedad, es que una función del hombre al objetivarse y volverse mercancía, manifiesta con vigor extremo el carácter deshumanizado y deshumanizante de la relación mercantil.

2

Esta objetivación racional enmascara ante todo la cosidad inmediata —cualitativa y cuantitativa— de todas las cosas. Al aparecer sin excepción como mercancías, los bienes de uso adquieren una nueva objetividad, una nueva cosidad, que no tenían en la época del intercambio simplemente ocasional, y que destruye su cosidad propia y original, la hacer desaparecer. «La propiedad privada, dice Marx, *enajena no solamente la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas. El suelo no tiene nada que ver con la renta de la tierra, ni la máquina con la ganancia. Para el propietario de tierras, el suelo sólo tiene la significación de la renta de la tierra; él arrienda sus terrenos y se embolsa la renta, cualidad que el suelo puede perder sin perder ninguna de sus propiedades inherentes, una parte de su fertilidad, por ejemplo, cualidad cuya medida, e incluso cuya existencia, depende de las condiciones sociales, que son creadas y destruidas sin la intervención del propietario individual de tierras. Lo mismo ocurre con la máquina.*»¹ Por tanto, si incluso el objeto particular al cual el hombre se enfrenta inmediatamente, como productor y consumidor, está desfigurado en su objetividad por su carácter mercantil, este proceso tiene que intensificarse,

¹ Marx piensa aquí, ante todo, en la propiedad privada capitalista. «San Max», en *Ideología alemana*, Ed. Costes, tomo VII de las *Obras filosóficas*, p. 243. Después de estas consideraciones, vienen observaciones muy buenas sobre la penetración de la estructura cosificada en el lenguaje. Un estudio materialista histórico de filología partiendo de esa base, podría conducir a interesantes resultados.

120 evidentemente, cuanto más se mediatizan las relaciones que el hombre establece con los objetos como objetos del proceso vital en su actividad social. No podemos analizar aquí toda la estructura económica del capitalismo. Debemos contentarnos con observar que la evolución del capitalismo moderno no sólo transforma las relaciones de producción según sus necesidades, sino que integra también en el conjunto de su sistema las formas del capitalismo primitivo que, en las sociedades precapitalistas, tenían una existencia aislada y separada de la producción, y las convierte en miembros del proceso, ya en adelante unificado, de capitalización radical de toda la sociedad (capital comercial, papel del dinero, como tesoro o como capital financiero, etc.). Estas formas de capital están, ciertamente, objetivamente sometidas al proceso vital propio del capital, a la extorsión de la plusvalía en la producción; ellas no pueden comprenderse sino partiendo de la esencia del capitalismo industrial, pero aparecen en la conciencia del hombre de la sociedad burguesa como las formas puras, auténticas y no falsificadas del capital. Precisamente porque en esas formas se borran hasta hacerse completamente imperceptibles las relaciones, ocultas en la relación mercantil inmediata, de los hombres entre sí y con los objetos reales destinados a la satisfacción real de sus necesidades, aquéllas se convierten necesariamente en los verdaderos representantes de la vida social para la conciencia cosificada. El carácter mercantil de la mercancía, la forma cuantitativa abstracta de la posibilidad de calcular aparecen aquí en su forma más pura; esta forma se convierte, pues, necesariamente para la conciencia cosificada en la forma de aparición de su propia inmediatez y aquélla no trata de rebasarla —en tanto que conciencia cosificada—, al contrario, se esfuerza por fijarla y hacerla eterna mediante una «profundización científica» de los sistemas de leyes comprensibles. Al igual que el sistema capitalista se produce y se reproduce económicamente a un nivel cada vez más elevado, así en el curso de la evolución del capitalismo, la estructura de la cosificación se clava cada vez más profundamente, más fatal y constitutivamente en la conciencia de los hombres. Marx describe con penetración en numerosas ocasiones esta elevación de potencia de la cosificación. Citemos un ejemplo: «En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que alumbra dinero, sin que bajo esta forma descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento. La relación social queda reducida aquí a la relación de una cosa, el dinero, consigo misma. En vez de la transformación real y efectiva del dinero en capital, sólo aparece ante nosotros, aquí, su forma carente de contenido... El dinero tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras. Es esta cosa, fuente de interés, la que el prestamista vende al prestar su dinero. Pero esto no es todo. El capital realmente en funciones se presenta, como hemos visto, de tal modo que no rinde interés como capital en funciones precisamente, sino como capital de por sí, como capital-dinero.

También esto aparece invertido aquí: mientras que el interés es solamente una parte de la ganancia, es decir, de la plusvalía que el capitalista en activo arranca al obrero, aquí nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, trasfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí. En la fórmula $D - D'$ tenemos la forma más absurda del capital, la inversión y materialización de las relaciones de producción elevadas a la más alta potencia: la forma de interés, la forma simple del capital, antepuesta a su mismo proceso de reproducción; la capacidad del dinero o, respectivamente, de la mercancía, de valorizar su propio valor independientemente de la reproducción, la mistificación capitalista en su forma más descarada. Para la economía vulgar, que pretende presentar el capital como fuente independiente de valor, de creación de valor, esta forma es, naturalmente, un magnífico hallazgo, la forma en que ya no es posible identificar la fuente de la ganancia y en que el resultado del proceso capitalista de producción —desglosado del proceso mismo— cobra existencia independiente.»¹

Y lo mismo que la teoría económica del capitalismo se mantiene en esta intermediación que ella misma ha creado, también se sujetan a ella las tentativas burguesas de tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación; incluso pensadores que no quieren negar o camuflar el fenómeno, que hasta han visto más o menos claramente sus consecuencias humanas desastrosas, permanecen en la inmediatez de la cosificación y no hacen ninguna tentativa por rebasar las formas objetivamente más derivadas, más alejadas del proceso vital propio del capitalismo y, por tanto, las más exteriores y vacías, para penetrar hasta el fenómeno originario de la cosificación. Es más, ellos separan de su terreno natural capitalista a esas formas de aparición vacías, las hacen autónomas y eternas, como tipo intemporal de posibilidades humanas de relaciones. (Esta tendencia se manifiesta del modo más claro en el libro de Simmel, muy penetrante e interesante en los detalles: *La filosofía del dinero*.) Ellos se limitan a dar una simple descripción de este «mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre*² aparecen como personajes sociales a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente como simples cosas materiales». Pero, así, ellos no van más allá de la simple descripción, y su «profundización» del problema gira alrededor de las formas exteriores de aparición de la cosificación.

Esta separación entre los fenómenos de cosificación y el fundamento económico de su existencia, la base que permite comprenderlos, es facilitada además por el hecho de que este pro-

¹ *El capital*, III, I, pp. 378-379.

² *El capital*, III, 2, p. 366.

122 ceso de transformación tiene que englobar necesariamente al conjunto de las formas de aparición de la vida social, para que se cumplan las condiciones de la producción capitalista a pleno rendimiento. Así, la evolución capitalista ha creado un derecho estructuralmente adaptado a su estructura, un estado correspondiente, etc. La semejanza estructural es tan grande que a ninguno de los historiadores del capitalismo moderno que realmente han visto claro, se les ha escapado. Así, Max Weber describe como sigue el principio fundamental de esta evolución: «Ambos son, más bien, de la misma especie en su esencia fundamental. El estado moderno, considerado desde un punto de vista sociológico, es una "empresa", lo mismo que una fábrica; esto es precisamente lo que hay de históricamente específico. Y las relaciones de dominación en la empresa están también, en los dos casos, sometidas a condiciones de la misma especie. Lo mismo que la relativa autonomía del artesano (industrial en su domicilio), del campesino propietario, del comendatario, del caballero y del vasallo, se basaba en que ellos mismos eran propietarios de los instrumentos, de trabajo, de los medios financieros, de las armas, por medio de los cuales practicaban su función económica, política, militar, y de los cuales vivían en el ejercicio de ella, igualmente aquí la dependencia jerárquica del obrero, del empleado, del técnico, del ayudante de un instituto universitario, del funcionario del estado y del soldado, se basa de manera totalmente similar en el hecho de que los instrumentos, las mercancías y los medios financieros indispensables para la empresa y para la vida económica están concentrados y puestos a disposición del empresario en un caso, del jefe político en el otro.»¹ Max Weber expone también —muy justamente— la razón y la significación social de este fenómeno: «La empresa capitalista moderna se basa interiormente en el cálculo, ante todo. Para existir, ella necesita una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda también, al menos en principio, ser calculado racionalmente según reglas generales sólidas, como se calcula el trabajo previsible efectuado por una máquina. La empresa no puede entenderse mejor... con una justicia impartida por el juez según su sentido de la equidad en los casos particulares o según otros medios y principios irracionales de creación jurídica... que con una administración patriarcal que procede según su gusto y su misericordia y, por lo demás, según una tradición inviolablemente sagrada pero irracional... Aquello que, a la inversa de las formas muy antiguas de la estructura capitalista, es específico del capitalismo moderno, la organización estrictamente racional del trabajo sobre la base de una técnica racional, no ha surgido en ningún lugar en el seno de realidades estatales construidas de manera tan irracional, y no podía ser así. Porque las formas modernas de empresa con su capital fijo y sus cálculos exactos, son demasiado

¹ *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921, pp. 140-142. Weber remite a la evolución del derecho inglés, pero eso no tiene relación con nuestro problema. En cuanto al establecimiento gradual del principio de cálculo económico, ver también de Alfred Weber *Standort der Industrien*.

sensibles a las irracionalidades del derecho y de la administración para que eso fuese posible. Esas formas sólo podían surgir allí donde... el juez, como en el estado burocrático, con sus leyes racionales, es más o menos un distribuidor automático por párrafos, en el cual se introducen por arriba los expedientes con los gastos y los honorarios, y por debajo devuelve la sentencia con los considerandos más o menos sólidos, y cuyo funcionamiento es, pues, *calculable grosso modo* en todo caso».

El proceso que se desenvuelve aquí está, por consiguiente, tanto por sus motivos como por sus efectos, emparentado de cerca con la evolución económica que acabamos de esbozar. También aquí se realiza una ruptura con los métodos empíricos, irracionales, que se basan en tradiciones y están cortados subjetivamente a la medida del hombre actuante y objetivamente a la medida de la materia concreta, en la jurisprudencia, la administración, etc. Surge una sistematización racional de todas las reglamentaciones jurídicas de la vida, sistematización que representa, por lo menos en su tendencia, un sistema cerrado que puede aplicarse a todos los casos posibles e imaginables. Falta por saber si este sistema está encadenado interiormente según formas puramente lógicas, según las formas de una dogmática puramente jurídica, según las formas de la interpretación del derecho, o si la práctica del juez está destinada a colmar las «lagunas» de las leyes. Pero eso es indiferente para nuestro propósito, que es el de conocer *esa estructura* de la objetividad jurídica moderna. Porque, en los dos casos, está en la esencia del sistema jurídico el poder aplicarse, en su generalidad formal, a todos los acontecimientos posibles de la vida, y el poder ser previsible, calculable, en esa aplicación posible. Inclusive la evolución jurídica que más se asemeja a esta evolución, aun siendo precapitalista en el sentido moderno, el derecho romano, siguió ligada, en este aspecto, a lo empírico, a lo concreto, a lo tradicional. Las categorías puramente sistemáticas, las únicas mediante las cuales se realiza la universalidad de la reglamentación jurídica, universalidad que se extiende a todo indiferentemente, no surgieron sino en la evolución moderna.¹ Y está claro que esta necesidad de sistematización, de abandono del empirismo, de la tradición, de la dependencia material, fue una necesidad del cálculo exacto.² Esa misma necesidad exige que el sistema jurídico se oponga a los acontecimientos particulares de la vida social como algo acabado, exactamente fijado y, por tanto, como sistema inmutable. Por supuesto, surgen sin interrupción conflictos entre la economía capitalista en evolución incansante de manera revolucionaria y el sistema jurídico inmutable. La consecuencia de esto es simplemente nuevas codificaciones: pero es preciso que el nuevo sistema conserve en su estructura el acabamiento y la rigidez del antiguo sistema. De aquí resulta el hecho —aparentemente paradójico— de que el «derecho» de las formas

¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

² *Ibid.*

124 primitivas de sociedad, apenas modificado durante siglos e incluso durante milenios, tiene un carácter movable, irracional, renaciendo con cada nueva decisión jurídica, mientras que el derecho moderno, envuelto de hecho en una convulsión tumultuosa y continua, muestra una esencia rígida, estática y acabada. Sin embargo, se ve que la paradoja es sólo aparente si se piensa que se debe simplemente al hecho de que la misma situación efectiva es considerada en un caso desde el punto de vista del historiador (punto de vista metodológicamente situado «fuera» de la evolución misma) y en el otro desde el punto de vista del sujeto participante, desde el punto de vista del efecto producido por el orden social dado sobre la conciencia del sujeto. Comprendiendo la paradoja, se ve también claramente que se repite aquí, en otra esfera, la oposición entre el artesanado tradicionalmente empírico y la fábrica científicamente racional: la técnica de producción moderna, en estado de permanente renovación, se enfrenta en cada etapa particular de su funcionamiento, como sistema rígido y acabado, al productor individual, mientras que la producción artesanal tradicional, relativamente estable desde un punto de vista objetivo, mantiene en la conciencia de cada individuo que la ejerce un carácter movable, renovado sin cesar y producido por el productor. Esto pone de relieve de manera luminosa el carácter *contemplativo* de la actitud capitalista del sujeto. Porque la esencia del cálculo racional se basa, en fin de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado. El comportamiento del hombre se agota, pues, en el cálculo correcto de las salidas posibles de ese curso (cuyas «leyes» encuentra en forma «acabada»), en la habilidad para evitar los «azares» que puedan ser obstáculo mediante la aplicación de dispositivos de protección y medidas de defensa (que se basan también en el conocimiento y la aplicación de «leyes» semejantes); incluso se contenta muy a menudo con calcular las probabilidades del resultado posible de tales «leyes», sin tratar de intervenir en el curso mismo mediante la aplicación de otras «leyes» (sistemas de seguros, etc.) Cuanto más se considera esta situación en profundidad e independientemente de las leyendas burguesas sobre el carácter «creador» de los promotores de la época capitalista, más claramente aparece, en ese comportamiento, la analogía estructural con el comportamiento del obrero frente a la máquina que él sirve y observa, cuyo funcionamiento él controla observándola. El elemento «creador» sólo se reconoce aquí en cuanto que la aplicación de las «leyes» es algo relativamente autónomo o, al contrario, un puro servicio, es decir, en cuanto que el comportamiento puramente contemplativo es rechazado. Pero la diferencia entre la actitud del trabajador frente a la máquina particular, la del empresario frente al tipo dado de evolución del maquinismo y la del técnico frente al nivel de la ciencia y a la rentabilidad de sus aplicaciones técnicas, es una diferencia puramente cuantitativa y de grado, y no una diferencia cualitativa en la estructura de la conciencia.

El problema de la burocracia moderna sólo puede hacerse plenamente comprensible en este contexto. La burocracia implica una adaptación del modo de vida y de trabajo y, paralelamente, también de la conciencia, a las presuposiciones económicas y sociales generales de la economía capitalista, tal y como ya hemos visto que ocurre con el obrero de la empresa particular. La racionalización formal del derecho, del estado, de la administración, etc., implica, objetiva y realmente, una descomposición semejante de todas las funciones sociales en sus elementos, una investigación semejante de las leyes racionales y formales que rigen a esos sistemas parciales separados con exactitud unos de otros, e implica, por consiguiente, subjetivamente, repercusiones semejantes en la conciencia debidas a la separación del trabajo y de las capacidades y necesidades individuales de aquél que lo realiza, implica, pues, una división semejante del trabajo, racional e inhumana, tal como la hemos encontrado en la empresa, en cuanto a la técnica y al maquinismo.¹ No se trata solamente del modo de trabajo enteramente mecanizado y «carente de espíritu» de la burocracia subalterna, que está muy próximo al simple servicio de la máquina, que hasta lo supera a menudo en uniformidad y monotonía. Por una parte, se trata de una manera de tratar las cuestiones, desde el punto de vista objetivo, que se hace cada vez más *formalmente* racional, de un desprecio siempre creciente por la esencia cualitativa material de las «cosas» tratadas de manera burocrática. Por otra parte, se trata de una intensificación aún más monstruosa de la especialización unilateral, violadora de la esencia humana del hombre, en la división del trabajo. La observación de Marx sobre el trabajo en la fábrica según la cual «el propio individuo está dividido, transformado en mecanismo automático de un trabajo parcial» ... «atrofiado hasta no ser más que una anomalía», se verifica aquí tanto más crudamente cuanto que la división del trabajo exige tareas más elevadas, más evolucionadas y más «espirituales». La separación de la fuerza de trabajo y de la personalidad del obrero, su metamorfosis en una cosa, en un objeto que el obrero vende en el mercado, se repite también aquí, con la diferencia de que no es el conjunto de las facultades intelectuales lo que es oprimido por la mecanización debida a las máquinas, sino una facultad (o un complejo de facultades) separada del conjunto de la personalidad, objetivada en relación a ella, y que se convierte en cosa, en mercancía. Aunque los medios de selección social de tales facultades y su valor de cambio material y «moral» sean fundamentalmente diferentes de los de la fuerza de trabajo (no se debe olvidar tampoco la gran serie de eslabones intermedios, de transiciones insensibles), el fenómeno fundamental sigue siendo el mismo. El género específico de «probidad» y de objetividad burocráticas, la sumisión necesaria y total

¹ No hacemos resaltar en este contexto el carácter de clase del estado, etc., porque nuestra intención es la de captar la cosificación como fenómeno fundamental, *general* y estructural de toda la sociedad burguesa. El punto de vista de clase se hubiera, pues, aplicado ya en ocasión del estudio de la máquina. Ver en cuanto a esto «El punto de vista del proletariado».

126 del burócrata individual a un sistema de relaciones entre cosas, su idea de que precisamente el «honor» y el «sentido de la responsabilidad» exigen de él una sumisión total semejante,¹ todo eso muestra que la división del trabajo ha penetrado en la «ética», lo mismo que, con el taylorismo, ha penetrado en la «sique». Sin embargo, eso no significa un debilitamiento, sino, al contrario, un reforzamiento de la estructura cosificada de la conciencia como categoría fundamental para toda la sociedad. Porque, en tanto que el destino de aquel que trabaja aparezca como un destino aislado (destino del esclavo en la antigüedad), la vida de las clases dominantes puede desarrollarse en otras formas. El capitalismo ha sido el primero en producir, junto a una estructura económica unificada para toda la sociedad, una estructura de conciencia formalmente unitaria para el conjunto de la sociedad. Y esa estructura unitaria se expresa precisamente en el hecho de que los problemas de conciencia relativos al trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, afinados, espiritualizados, pero, por eso mismo, también intensificados. Y el «virtuoso» especialista, el vendedor de sus facultades espirituales objetivadas y cosificadas, no sólo se vuelve espectador respecto al devenir social (no se puede mencionar aquí, ni siquiera alusivamente, cuánto la administración y la jurisprudencia modernas revisten, por oposición al artesanado, los caracteres ya evocados de la fábrica), sino que adopta también una actitud contemplativa respecto al funcionamiento de sus propias facultades objetivadas y cosificadas. Esta estructura aparece con los rasgos más grotescos en el periodismo, donde la subjetividad, el saber, el temperamento, la facilidad de expresión, se tornan un mecanismo abstracto, independiente tanto de la personalidad del «propietario» como de la esencia material y concreta de los temas tratados, un mecanismo movido por leyes propias. La «ausencia de convicción» de los periodistas, la prostitución de sus experiencias y de sus convicciones personales no pueden comprenderse sino como el punto culminante de la cosificación capitalista.²

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

¹ Ver de Max Weber *Politische Schriften*.

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

tado de hecho claramente y con la franqueza ingenuamente cínica de los grandes pensadores: «la comunidad sexual, dice, es el uso que hace un ser humano de los órganos y de las facultades sexuales de otro ser humano... El matrimonio... es la unión de dos personas de sexo diferente con fines de posesión recíproca de sus propiedades sexuales durante toda su vida».¹

Esta racionalización del mundo, que en apariencia es integral y penetra hasta el ser físico y síquico más profundo del hombre, encuentra, sin embargo, su límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Es decir, la racionalización de los elementos aislados de la vida, los conjuntos de leyes formales que de ahí surgen, se ordenan inmediatamente, a primera vista, en un sistema unitario de «leyes» generales; sin embargo, en la incoherencia efectiva del sistema de leyes, en el carácter contingente de la relación entre los sistemas parciales, en la autonomía relativamente grande que poseen esos sistemas parciales en relación unos con otros, aparece el desprecio por el elemento concreto en la materia de las leyes, desprecio en que se fundamenta su carácter de ley. Esa incoherencia se manifiesta con toda crudeza en las épocas de crisis, cuya esencia —vista bajo el ángulo de nuestras consideraciones actuales— consiste justamente en que se disloca la continuidad inmediata del paso de un sistema parcial a otro, y en que la independencia de unos respecto a otros, el carácter contingente de la relación entre ellos, se imponen repentinamente a la conciencia de todos los hombres. Engels² puede así definir las «leyes naturales» de la economía capitalista como leyes de la contingencia.

Sin embargo, considerada más de cerca, la estructura de las crisis aparece como la simple intensificación, en cantidad y en calidad, de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. Si la cohesión de las «leyes naturales» de esa vida, cohesión que —en la inmediatez cotidiana desprovista de pensamiento— parece sólidamente cerrada, puede dislocarse de pronto, es porque, aun en el caso del funcionamiento más normal, la relación de sus elementos entre sí, de sus sistemas parciales entre sí, es algo contingente. Y también la ilusión según la cual toda la vida social está sometida a una eterna ley «de bronce» del salario, que se diferencian, es cierto, en diversas leyes especiales para los dominios particulares, tiene que revelarse también necesariamente como contingente. La verdadera estructura de la sociedad aparece más bien en los conjuntos parciales, independientes, racionalizados, formales, de leyes, conjuntos que están unidos necesariamente entre sí sólo formalmente (es decir, que sus interdependencias formales pueden ser sistematizadas formalmente), y que sólo tienen entre sí, material y concretamente, interdependencias contingentes. Esta interdependencia ya la muestran los fenómenos puramente económicos, si se examinan un poco más de cerca. Marx hace resaltar, por ejemplo —los casos mencionados aquí sólo deben servir, evidentemente, para esclarecer metodológicamente la si-

¹ *Metafísica de las costumbres*, primera parte, § 24.

² *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*.

128 tuación y no pretenden en modo alguno representar un ensayo, ni siquiera muy superficial, de tratar la cuestión en su contenido— que «las condiciones de la explotación inmediata y las de su realización no son idénticas. Son distintas no sólo por el tiempo y el lugar, sino también conceptualmente».¹ Así, pues, no hay «ningún nexo necesario, sino sólo contingente, entre la cantidad total de trabajo social que se emplea en un artículo social» y «la amplitud con que la sociedad demanda la satisfacción de la necesidad cubierta por ese artículo».² Se sobrentiende que aquí sólo se trata de ejemplos puestos de relieve, porque está bien claro que todo el edificio de la producción capitalista se fundamenta en la interacción entre una necesidad sometida a leyes estrictas en todos los fenómenos particulares y una irracionalidad relativa del proceso de conjunto.

«La división del trabajo, tal como existe en la manufactura, implica la autoridad absoluta del capitalista sobre hombres que constituyen simples miembros de un mecanismo de conjunto que le pertenece; la división social del trabajo pone frente a frente a productores independientes de mercancías que no reconocen otra autoridad que la de la competencia, la coerción que ejerce sobre ellos la presión de sus intereses mutuos.»³ Porque la racionalización capitalista, que reposa sobre el cálculo económico privado, reclama en toda manifestación de la vida esa relación mutua entre detalle sometido a leyes y totalidad contingente; ella presupone semejante estructura de la sociedad; ella produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad. Esto tiene ya su fundamento en la esencia del cálculo especulativo, del modo de ser económico de los poseedores de mercancías, al nivel de la generalidad del intercambio de mercancías. La competencia entre los diversos propietarios de mercancías sería imposible si a la racionalidad de los fenómenos particulares correspondiese también, para toda la sociedad, una configuración exacta, racional y sometida a leyes. Los sistemas de leyes que regulan todas las particularidades de su producción tienen que ser completamente dominados por el propietario de mercancías, para que sea posible un cálculo racional. Las probabilidades de la explotación, las leyes del «mercado» deben ser ciertamente racionales, en el sentido de que se debe poder calcularlas y calcular sus probabilidades. Pero no pueden ser dominadas por una «ley» como ocurre con los fenómenos particulares, no pueden en ningún caso ser organizadas racionalmente de parte a parte. Esto no excluye por sí solo la dominación de una «ley» sobre la totalidad. Pero esta «ley» tendría que ser necesariamente, por una parte, el producto «inconciente» de la actividad autónoma de los propietarios de mercancías particulares e independientes unos de otros, dicho de otro modo, una «ley» de las «contingencias» que reaccionan unas sobre otras y

¹ *El capital*, III, I, p. 225.

² *Ibid.*, p. 166.

³ *Ibid.*, I, p. 321.

no la de una organización realmente racional. Por otra parte, ese sistema de leyes no sólo tiene que imponerse por encima de los individuos, sino que, además, *jamás será entera y adecuadamente cognoscible*. Porque el conocimiento completo de la totalidad aseguraría al sujeto de ese conocimiento una posición tal de monopolio que con ello quedaría suprimida la economía capitalista.

Esta irracionalidad, este «sistema de leyes» —extremadamente problemático— que regula a la totalidad, sistema de leyes que es diferente, *por principio y cualitativamente*, de aquel que regula a las partes, no es solamente un postulado, en esta problemática precisamente, una condición para el funcionamiento de la economía capitalista, es al mismo tiempo un producto de la división capitalista del trabajo. Ya se ha subrayado que la división del trabajo disloca a todo proceso orgánicamente unitario de la vida y del trabajo, lo descompone en sus elementos, y hace que esas funciones parciales racional y artificialmente aisladas sean ejecutadas de la manera más racional por «especialistas» particularmente adaptados a ellas síquica y físicamente. Esta racionalización y este aislamiento de las funciones parciales tienen como consecuencia necesaria el que cada una de ellas se torne autónoma y tenga tendencia a seguir su evolución por sí misma y según la lógica de su especialidad, independientemente de las demás funciones parciales de la sociedad (o de la parte a que pertenece en la sociedad). Y se comprende que esa tendencia se incremente al aumentar la división del trabajo, y su racionalización. Porque, cuanto más se desarrolla ésta, más se refuerzan los intereses profesionales, de casta, etc., de los «especialistas» que son portadores de tales tendencias. Este movimiento divergente no se limita a las partes de un sector determinado. Es perceptible aún más claramente en los grandes sectores que produce la división social del trabajo. Engels describe del siguiente modo este proceso en la relación entre el derecho y la economía: «Lo mismo ocurre con el derecho: con la necesidad de la nueva división del trabajo que crea *juristas profesionales*, se abre un nuevo sector autónomo que, a pesar de su dependencia general de la producción y del comercio, posee también cierta capacidad particular para influir sobre estos sectores. En un estado moderno, el derecho no sólo debe corresponder a la situación económica general y ser su expresión, también debe ser una *expresión coherente en sí misma*, que no se desarticule por sus contradicciones internas. Y para lograrlo, el derecho refleja cada vez con menos fidelidad las condiciones económicas...»¹ Apenas es necesario dar aquí otros ejemplos de la superposición y de las rivalidades entre los diversos «dominios» particulares de la administración (basta recordar la autonomía del aparato militar frente a la administración civil), de las facultades, etc.

¹ Carta a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890. Ver Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, p. 127.

La especialización en la ejecución del trabajo hace desaparecer toda imagen de la totalidad. Y como la necesidad de captar la totalidad —al menos por el conocimiento— no puede, pese a todo, desaparecer, se produce la impresión (y se formula este reproche) de que la ciencia, que trabaja también de esa manera, o sea, permanece igualmente en esa inmediatez, ha perdido el sentido de la totalidad a fuerza de especialización. Ante tales reproches, según los cuales no se captan «los momentos en su unidad», Marx subraya con razón que ese reproche está concebido «como si esa dislocación no hubiese penetrado de la realidad a los manuales, sino al contrario, de los manuales a la realidad».¹ Aunque ese reproche merece ser rechazado en su forma ingenua, por otra parte se hace comprensible sí, por un instante, no se considera desde el punto de vista de la conciencia cosificada, sino desde el exterior, la actividad de la ciencia moderna, cuyo método es, tanto desde el punto de vista sociológico como de manera inmanente, necesario y por lo tanto «comprensible». Bajo este ángulo, se verá que (sin que esto sea un «reproche») cuanto más evolucionada está una ciencia, en mayor grado ha adquirido una visión clara y metodológica de sí misma, y más debe volver la espalda a los problemas ontológicos de su esfera y eliminarlos del dominio de la conceptualización que ella ha forjado. Se convierte —y tanto más cuanto está más evolucionada, cuanto es más científica— en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales especiales, por el cual el mundo que se halla fuera de su dominio y, junto con éste, en primer lugar incluso, la materia que él tiene por objeto conocer, *su propio sustrato concreto de realidad*, pasa por *imperceptible* metodológica y fundamentalmente. Marx formuló esto con agudeza en lo referente a la economía, explicando que «el valor de uso está, en cuanto valor de uso, más allá de la esfera de las consideraciones de la economía política».² Y sería un error creer que se puede franquear esta barrera mediante ciertos modos de plantear la cuestión, como, por ejemplo, el de la «teoría de la utilidad marginal»; tratando de partir de actuaciones «subjetivas» en el mercado, y no de las leyes objetivas de la producción y del movimiento de las mercancías, leyes que determinan al propio mercado y a los modos «subjetivos» de actuación en el mercado, no se hace otra cosa que relegar la cuestión planteada a niveles aún más derivados, más cosificados, sin suprimir el carácter formal del método que elimina por principio los materiales concretos. El acto del cambio en su generalidad formal, que es el hecho fundamental precisamente para la «teoría de la utilidad marginal», suprime el valor de uso en tanto que valor de uso y crea esa relación de igualdad abstracta entre materiales concretamente desiguales y hasta inigualables, de donde nace esa barrera. Así, el sujeto del cambio es tan abstracto, formal y cosificado como su objeto. Y

¹ *Contribución a la crítica de la economía política.*

² *Ibid.*

los límites de este método abstracto y formal se manifiestan justamente en la finalidad que se propone alcanzar: un «sistema de leyes» abstractas, al cual la teoría de la utilidad marginal pone en el centro de todo, exactamente como lo había hecho la economía clásica. La abstracción formal de este sistema de leyes transforma incesantemente la economía en un sistema parcial cerrado que, por una parte, no es capaz ni de penetrar en su propio sustento material ni de encontrar, partiendo de ahí, la vía hacia el conocimiento de la totalidad social, y que, por otra parte, y por tanto, capta esa materia como una «cosa dada» inmutable y eterna. De este modo, la ciencia queda privada de la posibilidad de comprender el nacimiento y la desaparición, el carácter social de su propia materia, así como también el carácter social de las tomas de posición posibles respecto de sí misma y respecto de su propio sistema de formas.

Aquí se muestra de nuevo con toda claridad la interacción entre el método científico que nace del ser social de una clase, de sus necesidades y de la necesidad de dominar conceptualmente ese ser, y el ser mismo de esa clase. Ya se ha indicado repetidas veces —en estas mismas páginas— que la crisis es el problema que opone una barrera infranqueable al pensamiento económico de la burguesía. Si consideramos ahora esta cuestión desde un punto de vista puramente metodológico —teniendo plena conciencia de lo que esto tiene de unilateral— veremos que logrando racionalizar integralmente la economía, metamorfosearla en un sistema de «leyes», formal, abstracto y matematizado hasta el extremo, es como se constituye la barrera metodológica que se opone a la comprensión de la crisis. En las crisis, el ser cualitativo de las «cosas» que lleva su vida extraeconómica como cosa en sí incomprendida y eliminada, como valor de uso, a la que se cree poder desdeñar tranquilamente durante el funcionamiento normal de las leyes económicas, se convierte *súbitamente* (para el pensamiento racional y cosificado) en el factor decisivo. O más bien: sus efectos se manifiestan bajo la forma de una detención en el funcionamiento de esas leyes, sin que el entendimiento cosificado sea capaz de encontrar sentido a ese «caos». Y este fracaso no concierne solamente a la economía clásica, que no ha visto en las crisis más que trastornos «pasajeros», «contingentes», sino también al conjunto de la economía burguesa. La incomprendibilidad de la crisis, su irracionalidad, son ciertamente una consecuencia de la situación y de los intereses de clase de la burguesía, pero también son, formalmente, la consecuencia necesaria de su método económico. (No es necesario explicar en detalle que estos dos momentos no son para nosotros más que momentos de una unidad dialéctica.) Esta necesidad metodológica es tan fuerte, que la teoría de Tugan-Baranowski, por ejemplo, resumiendo un siglo de experiencia sobre las crisis, trata de eliminar completamente de la economía el consumo y de fundamentar una «pura» economía de la producción exclusivamente. Frente a semejantes tentativas, que tratan de hallar las causas de las crisis, innegables en cuanto hechos, en la desproporción

132 entre los elementos de la producción, es decir, en los momentos puramente cuantitativos, tiene toda la razón Hilferding al subrayar que «se opera solamente con los conceptos económicos de capital, ganancia, acumulación, etc., y se cree poseer la solución del problema cuando se han puesto en evidencia las relaciones cuantitativas sobre cuya base se hace posible la reproducción simple y ampliada, o de lo contrario, se producen trastornos. Pero no se ve que a estas relaciones cuantitativas corresponden al mismo tiempo condiciones cualitativas, no se ve que no están en oposición simples sumas de valores comensurables entre sí, sino también valores de uso de una especie determinada, que deben cumplir en la producción y en el consumo funciones determinadas; que en el análisis del proceso de reproducción no se oponen solamente partes de capital en general, de modo que un exceso o una insuficiencia de capital industrial, por ejemplo, pueda ser «compensado» con una parte correspondiente de capital financiero; que no se oponen, tampoco, simplemente un capital fijo o uno circulante, sino que se trata al mismo tiempo de máquinas, de materias primas, de fuerza de trabajo de una especie completamente determinada (técnicamente determinada), que deben estar presentes en cuanto valores de uso de esa clase específica, para evitar trastornos».¹ Estos movimientos de los fenómenos económicos, que se expresan en los conceptos de «ley» de la economía burguesa, apenas pueden explicar el movimiento real del conjunto de la vida económica; esta barrera consiste en la imposibilidad de captar —metodológicamente necesaria partiendo de ahí— el valor de uso, el consumo real, y esto lo ha descrito Marx de manera convincente repetidas veces. «Dentro de ciertos límites, el proceso de reproducción puede desarrollarse sobre la misma escala o sobre una escala ampliada, aunque las mercancías creadas por él no entren realmente en la órbita del consumo individual ni en la del consumo productivo. El consumo de las mercancías no va implícito en el ciclo del capital del que brotan. Así, por ejemplo, tan pronto como se vende hilo, el ciclo del valor del capital que el hilo representa puede iniciarse de nuevo, cualquiera que sea la suerte que corra, por el momento, el hilo vendido. Mientras el producto se venda, desde el punto de vista del productor capitalista todo se desarrolla normalmente. El ciclo del valor del capital, representado por él, no se interrumpe. Y si este proceso se amplía —lo que supone que se amplíe también el consumo productivo de los medios de producción—, esta reproducción del capital puede ir acompañada por un consumo (y, consiguientemente, por una demanda) individual ampliado por parte de los obreros, puesto que el consumo productivo le sirve de introducción y de medio. De este modo, la producción de plusvalía, y con ella el consumo individual del capitalista, pueden crecer y hallarse en el estado más floreciente todo el proceso de reproducción y, sin embargo, existir una gran parte de mercancías que sólo aparentemente entran en la órbita del consumo y que en la realidad quedan invendidas en manos de los intermediarios,

¹ *Finanzkapital*, segunda edición, pp. 378-379.

es decir, que, de hecho, se hallan todavía en el mercado.»¹ Aquí hay que atraer particularmente la atención sobre el hecho de que esta incapacidad de penetrar hasta el sustrato material real de la ciencia no es imputable a individuos, sino que ella está tanto más crudamente marcada cuanto más evolucionada está la ciencia y cuanto más consecuentemente trabaja, partiendo de las suposiciones de su aparato de conceptos. Así, pues, no es un azar, como lo demuestra Rosa Luxemburgo² de manera convincente, el que la grandiosa concepción de conjunto, si bien primitiva a menudo, deficiente e inexacta, que se ve todavía en el *Tableau économique* de Quesnay, sobre la totalidad de la vida económica, desaparezca cada vez más en la evolución que lleva de Smith a Ricardo, con la exactitud creciente en la formación formal de los conceptos. Para Ricardo, el proceso conjunto de la reproducción del capital ya no es un problema central, aunque el problema no pueda ser evitado.

Esta situación aparece aún con más claridad y sencillez en la ciencia del derecho, a causa de su actitud más concientemente cosificada. Y esto es así aunque sólo sea porque aquí la imposibilidad de conocer el contenido cualitativo partiendo de las formas de cálculo racionalista no ha revestido la forma de una competencia entre dos principios de organización en el mismo dominio (como el valor de uso y el valor de cambio en economía política), sino que se ha manifestado desde el principio como un problema de forma y de contenido. La lucha por el derecho natural —que caracteriza el periodo revolucionario de la clase burguesa— parte metodológicamente del hecho de que precisamente la igualdad formal y la universalidad del derecho (su racionalidad, por tanto) son aptas también para determinar su contenido. Se combate así, por una parte, al derecho diversificado, heteróclito, producto de la edad media, que se apoya en los privilegios, y, por la otra, al monarca que se coloca más allá del derecho. La clase burguesa revolucionaria se niega a ver en la *facticidad* de una relación jurídica el fundamento de su *validez*. «Quemad vuestras leyes y hacer otras nuevas», aconsejaba Voltaire. «¿Dónde encontrar las nuevas leyes? En la razón.»³ La lucha contra la burguesía revolucionaria, en la época de la revolución francesa, por ejemplo, está todavía tan fuertemente inspirada, en su mayor parte, en esa idea, que a este derecho natural sólo se le puede oponer otro derecho natural (Burke y también Stahl). No fue sino después de la victoria de la burguesía, al menos parcial, cuando se manifestó en los dos campos una concepción «crítica», «histórica», cuya esencia se puede resumir en que el contenido del derecho es algo puramente factual, y no puede, por tanto, ser comprendido por las categorías formales del derecho mismo. De las exigencias del derecho natural ya no subsiste más que el pensamiento del conjunto intacto del sistema formal del derecho; es caracte-

¹ *El capital*, II, p. 49.

² *La acumulación del capital*. Sería un trabajo interesante despejar la relación metodológica entre esta evolución y los grandes sistemas racionalistas.

³ Cita tomada de Bergbohm, de *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*.

134 rístico que Bergbohm,¹ tomando su terminología de la física, denomine «un espacio carente de derecho» a todo lo que no está regulado jurídicamente. Sin embargo, la cohesión de estas leyes es puramente formal: lo que ellas expresan «el contenido de las instituciones jurídicas no es jamás de naturaleza jurídica, sino de naturaleza política, económica».² Así la lucha primitiva, cínicamente escéptica, sostenida contra el derecho natural, que comenzó el «kantiano» Hugo a fines del siglo XVIII, toma una forma «científica». Entre otras cosas, Hugo fundamentaba así el carácter jurídico de la esclavitud: «Durante siglos, ha estado realmente sancionada por el derecho entre muchos millones de personas civilizadas».³ Pero en esta franqueza ingenuamente cínica se trasparenta con toda claridad la estructura que cada vez más toma el derecho en la sociedad burguesa. Cuando Jellinek califica de metajurídico al contenido del derecho, cuando juristas «críticos» remiten, para el estudio del contenido del derecho, a la historia, a la sociología, a la política, etc., no hacen otra cosa, en último análisis, que lo que Hugo ya había reclamado: renuncian metodológicamente a la posibilidad de fundamentar el derecho en la razón, de darle un contenido racional; no ven en el derecho sino un sistema formal de cálculo con ayuda del cual se pueden calcular lo más exactamente posible las consecuencias jurídicas necesarias de acciones determinadas (*rebus sic stantibus*).

Ahora bien, esta concepción del derecho transforma el nacimiento y la desaparición del derecho en algo jurídicamente tan incomprendible como lo es la crisis para la economía política. En efecto, como dice Kelsen, jurista «crítico» y perspicaz, acerca del nacimiento del derecho: «Este es el gran misterio del derecho y del estado que se realiza en el acto legislativo, y por eso está justificado que la esencia de este acto sólo sea sensible por medio de imágenes insuficientes».⁴ O bien, en otros términos: «Es un hecho característico de la esencia del derecho el que incluso una norma nacida de manera contraria al derecho pueda ser una norma jurídica, que, en otros términos, la condición de su establecimiento conforme al derecho no se deje absorber en el concepto del derecho».⁵ En el plano crítico del conocimiento este esclarecimiento podría entrañar un esclarecimiento efectivo y, por consiguiente, un progreso del conocimiento si, por otra parte, el problema del nacimiento del derecho, desplazado hacia otras disciplinas, encontrase allí realmente una solución, y si, finalmente, la esencia del derecho que nace así y sirve simplemente para calcular las consecuencias de una acción y para imponer racionalmente modos de acción correspondientes a una clase, pudiese realmente ponerse en claro al mismo tiempo. Porque, en este

1 *Ibid.*

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

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

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

5 F Somlo, *Juristische Grundlehre*.

caso, el sustrato material y real del derecho aparecería súbitamente de manera visible y comprensible. Pero ni una cosa ni la otra son posibles. El derecho sigue estrechamente ligado a los «valores eternos», lo cual da nacimiento, bajo la forma de una filosofía del derecho, a una nueva edición, formalista y más sutil, del derecho natural (Stammler). Y el fundamento real del nacimiento del derecho, la modificación de las relaciones de fuerza entre las clases, se esfuma y desaparece en las ciencias que tratan de él, donde nacen —conforme a las formas de pensamiento de la sociedad burguesa— los mismos problemas de la trascendencia del sustrato material que en la jurisprudencia y en la economía política.

El modo como es concebida esta trascendencia muestra que sería vano esperar que la cohesión de la totalidad, al conocimiento de la cual han renunciado concientemente las ciencias particulares al alejarse del sustrato material de su aparato conceptual, pueda ser lograda por una ciencia que abarque todas las ciencias, por la filosofía. Porque eso sólo sería posible si la filosofía rompiese las barreras de ese formalismo que ha caído en el parcelamiento, planteando la cuestión según una orientación radicalmente diferente, orientándose hacia la totalidad material y concreta de lo que puede ser conocido, de lo que hay que conocer. Para ello, sería preciso poner al desnudo, los fundamentos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; además sería preciso que las ciencias particulares especializadas no sean ligadas mecánicamente en una unidad, sino remodeladas, interiormente también, por el método filosófico interiormente unificador. Está claro que la filosofía de la sociedad burguesa tenía necesariamente que ser incapaz de ello. No es que haya faltado la aspiración de una captación unitaria, ni que los mejores hayan aceptado con alegría la existencia mecanizada y hostil a la vida de la existencia y la ciencia formalizada y extraña a la vida de la ciencia. *Lo que ocurre es que una modificación radical del punto de vista es imposible en el terreno de la sociedad burguesa.* Puede nacer como tarea de la filosofía (ver Wundt) la tentativa de abarcar —de manera enciclopédica— todo el saber. El valor del conocimiento formal, frente a la «vida viviente», puede ponerse en duda en general (la filosofía irracionalista, desde Hamann hasta Bergson). Pero, al lado de estas corrientes episódicas, la evolución filosófica sigue teniendo como tendencia fundamental la de considerar los resultados y los métodos de las ciencias particulares como necesarios, como cosas dadas, y de atribuir a la filosofía la tarea de revelar y justificar el fundamento de la validez de los conceptos así formados. La filosofía toma así, respecto a las ciencias particulares, exactamente la misma posición que éstas respecto a la realidad empírica. Convirtiéndose así, para la filosofía, la constitución formalista de los conceptos de las ciencias particulares en un sustrato inmutable dado, se abandona definitivamente y sin esperanza toda posibilidad de poner en claro la cosificación que es la base de ese formalismo. El mundo cosificado aparece en adelante de manera definitiva —y se expresa filosóficamente, elevado a la

136 segunda potencia, en el esclarecimiento «crítico»— como el único mundo posible, el único conceptualmente captable y comprensible y el único dado a nosotros, los hombres. Que esto suscite la trasfiguración, la resignación o la desesperanza, o bien se busque eventualmente un camino que lleve a la «vida» por la experiencia mística irracional, ello no hará cambiar absolutamente en nada la esencia de esta situación de hecho. Al limitarse a estudiar las «condiciones de posibilidad» de la validez de las formas en las que se manifiesta el ser que es el fundamento, el pensamiento burgués moderno se cierra la vía que conduce a una posición clara de los problemas, a las cuestiones que versan sobre el nacimiento y la desaparición, sobre la esencia real y el sustrato de esas formas. Su perspicacia se encuentra cada vez más en la situación de aquella «crítica» legendaria de las Indias que, frente a la antigua representación según la cual el mundo descansa sobre un elefante, lanzaba esta pregunta «crítica»: ¿sobre qué descansa el elefante? Y después de haber obtenido la respuesta de que el elefante descansa sobre una tortuga, la «crítica» quedó satisfecha. Está claro que si se hubiese hecho otra pregunta igualmente «crítica», todo lo más que se hubiera encontrado sería un tercer animal milagroso, pero no se hubiera encontrado la solución de la cuestión real.

II

LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS

De la estructura cosificada de la conciencia es de donde ha nacido la filosofía crítica moderna. En esta estructura es donde tienen su raíz los problemas específicos de esta filosofía en relación a la problemática de las filosofías anteriores. La filosofía griega constituye una excepción. Y esto tampoco fue un azar. Porque el fenómeno de la cosificación también ha representado su papel en la sociedad griega evolucionada. Pero, correspondiendo a un ser social totalmente diferente, la problemática y las soluciones de la filosofía antigua son cualitativamente diferentes de las de la filosofía moderna. Por tanto, es tan arbitrario —desde el punto de vista de una interpretación adecuada— imaginarse descubrir en Platón un precursor de Kant, tal como hace Natorp, por ejemplo, como proponerse, tal como hace Tomás de Aquino, edificar una filosofía basada en Aristóteles. Si bien ambas empresas han sido posibles —aunque de manera igualmente arbitraria e inadecuada—, ello se ha debido, por una parte, al uso que las épocas ulteriores suelen hacer de la herencia histórica transmitida y que responde siempre a los fines propios de estas épocas.

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

1

¿En qué consiste esa diferencia fundamental? Kant formuló claramente esa diferencia en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, empleando la célebre expresión «revolución copernicana», revolución que debe realizarse en el problema del conocimiento: «Hasta ahora, se ha admitido que todo nuestro conocimiento debía conformarse a los objetos... Trátese por una vez de ver si no cumpliríamos mejor las tareas de la metafísica admitiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...» En otras palabras, la filosofía moderna se plantea el problema siguiente: rechazar la idea de que el mundo es algo que ha surgido independientemente del sujeto cognoscente (que ha sido creado por Dios, por ejemplo), y concebirlo, por el contrario, como el *propio producto* del sujeto. Porque esta revolución que consiste en considerar el conocimiento racional como un producto del espíritu, no se debe a Kant, pues él no ha hecho más que sacar las consecuencias de manera más radical que sus predecesores. Marx menciona aquellas palabras de Vico, según el cual «la historia humana se distingue de la historia natural en que nosotros hemos hecho la una, pero no hemos hecho la otra».¹ Por vías diferentes de las de Vico, quien, en muchos aspectos, no fue comprendido y no tuvo influencia hasta una época posterior toda la filosofía moderna se ha planteado este problema. Después de la duda metódica y del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, la evolución sigue una línea directa cuyo motivo decisivo y rico en variaciones es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros sólo por el hecho de que, y en la medida, en que es creado por nosotros mismos.² Los métodos de las matemáticas y de la geometría, el método de la construcción, de la creación del objeto partiendo de las condiciones formales de una objetividad en general, y después los métodos de la física matemática, se convierten así en guía y medida de la filosofía, del conocimiento del mundo como totalidad.

¹ *El capital*, I, p. 336.

² Ver: Tönnies, *Hobbes Leben und Lere* y sobre todo de Ernst Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft des neueren Zeit*. Las constataciones de este libro, sobre las cuales volveremos a tratar, son valiosas para nosotros porque se han logrado partiendo de otro punto de vista y describen, no obstante, la misma evolución: la influencia del racionalismo matemático y científico «exacto» sobre el nacimiento del pensamiento moderno.

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

en vías de racionalización constante, con la experiencia del trabajo en la producción.¹ 139

Estas interdependencias tienen una importancia decisiva para la cuestión que nosotros planteamos. Porque ha habido en las épocas más diversas y bajo las formas más diversas un «racionalismo», es decir, un sistema formal que, en su cohesión, estaba orientado hacia aquellos aspectos de los fenómenos que el entendimiento puede percibir y producir y por tanto puede dominar, prever, calcular. Pero intervienen diferencias fundamentales según *los materiales* a los que se aplica ese racionalismo, según *el papel* que se le asigna en el conjunto del sistema de los conocimientos y de los fines humanos. Lo que hay de nuevo en el racionalismo moderno, es que reivindica para sí —y esta reivindicación se acrecienta en el curso de la evolución— el haber descubierto el *principio* del nexo entre todos los fenómenos que se enfrentan a la vida del hombre en la naturaleza y en la sociedad. En cambio, todos los racionalismos anteriores no eran sino *sistemas parciales*. Los problemas «últimos» de la existencia humana permanecen dentro de una irracionalidad que escapa al entendimiento humano. Cuanto más ligado está semejante sistema racional parcial a esas cuestiones «últimas» de la existencia, más crudamente se revela su carácter simplemente parcial de auxiliar, que no capta la «esencia». Así ocurre, por ejemplo, con el método del ascetismo hindú,² que está racionalizado muy minuciosamente y calcula minuciosamente por adelantado todos los efectos, y cuya «racionalidad» reside en un nexo directo, inmediato, en el nexo del medio con el fin, con la experiencia vivida concerniente, más allá de todo entendimiento, a la esencia del mundo.

Vemos, pues, que no es lícito comprender el racionalismo de manera abstracta y formal, ni hacer de él, de este modo, un principio suprahistórico derivado de la esencia del pensamiento humano. Vemos, más bien, que la diferencia entre una forma que representa una categoría universal y una forma aplicada simplemente a la organización de sistemas parciales aislados con exactitud, es una diferencia *cualitativa*. En todo caso, la delimitación puramente formal de este tipo de pensamiento esclarece ya la correlación necesaria entre racionalidad e irracionalidad, la necesidad absoluta, para todo sistema racional formal, de chocar, con un límite o una barrera de irracionalidad. Sin embargo, cuando

¹ *El capital*, I, p. 451. Ver también Gottle, particularmente por oposición a la antigüedad. No hay que entender, pues, en forma extremada, abstractamente, y no históricamente, el concepto de «racionalismo»; por el contrario, se debe determinar siempre exactamente el objeto (el sector de la vida) a que se aplica, y sobre todo los objetos a los que no se aplica.

² Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La evolución de todas las «ciencias especializadas», en las Indias, revela una estructura correspondiente: técnica muy evolucionada en el detalle, sin relación con una totalidad racional, sin *tentativa* de emprender la racionalización del conjunto y la elevación de las categorías racionales al rango de categorías universales. La situación es la misma para el «racionalismo» del confucianismo. *Ibid.*

140 el sistema racional —como en el ejemplo del ascetismo hindú— es pensado desde el principio y por su esencia como un sistema parcial, cuando el mundo de irracionalidad que lo rodea, que lo delimita (o sea, en este caso, por una parte la existencia humana terrestre y empírica, indigna de la racionalización, y por la otra, el más allá inaccesible a los conceptos racionales humanos, el mundo de la redención), está representado como independiente de él, como algo incondicionalmente inferior o superior, no surge ni el menor problema metodológico para el sistema racional, puesto que es un medio para alcanzar un fin no racional. La cuestión es ya muy diferente si el racionalismo reivindica la representación del método universal para el conocimiento del conjunto del ser. En este caso, la cuestión de la correlación necesaria con el principio irracional adquiere una importancia decisiva, disolvente y desintegrante para todo el sistema. Este es el caso del racionalismo (burgués) moderno.

Donde esta problemática aparece con más claridad, es en la significación curiosa, múltiple y cambiante que reviste para el sistema el concepto, indispensable, de cosa en sí de Kant. Muy a menudo se ha tratado de probar que la cosa en sí cumple en el sistema de Kant funciones totalmente diferentes unas de otras. Lo que tienen de común estas funciones diferentes pueden encontrarse en el hecho de que cada una representa un límite o una barrera a la facultad «humana» de conocer, abstracta y formalmente racionalista. Sin embargo, esos límites y esas barreras particulares parecen ser tan diferentes entre sí que su unificación bajo el concepto —abstracto, por cierto, y negativo— de cosa en sí no se hace realmente comprensible sino cuando se hace evidente que el fundamento decisivo, en último análisis, de esos límites y de esas barreras que se oponen a la facultad «humana» de conocer es no obstante, a pesar de la multiplicidad de sus efectos, un fundamento unitario. Brevemente, estos problemas se reducen a dos grandes complejos que son —en apariencia— totalmente independientes uno del otro e incluso opuestos: primeramente, el problema del material (en el sentido lógico y metodológico), la cuestión del *contenido* de esas formas con las cuales «nosotros» conocemos el mundo y podemos conocerlo porque nosotros mismos lo hemos creado; en segundo lugar, el problema de la totalidad y el de la sustancia final del conocimiento, la cuestión de los objetos «finales» del conocimiento, únicos objetos cuya captación concluye los diversos sistemas parciales formando con ellos una totalidad, un sistema del mundo completamente comprendido. Sabemos que la *Crítica de la razón pura* niega decididamente la posibilidad de dar respuesta al segundo grupo de cuestiones, sabemos que en la «Dialéctica trascendental» trata incluso de eliminarlas del saber como cuestiones falsamente planteadas.¹ No hay necesidad de explicar más amplia-

¹ Kant termina aquí la filosofía del siglo XVIII. En la misma dirección se mueven tanto la evolución que va de Locke a Berkeley y a Hume como la del materialismo francés. Cae fuera del marco de nuestro trabajo el esbozar

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

Parece que el primer grupo de cuestiones, el problema de los contenidos de las formas, no tuviera nada que ver con estas cuestiones, sobre todo en la versión que da a veces Kant, y según la cual «la facultad de intuición sensible (que proporciona los contenidos a las formas del entendimiento) no es, propiamente hablando, más que una receptividad, una capacidad de ser afectado de cierta manera por representaciones... La causa no sensible de estas representaciones es enteramente desconocida para nosotros y no podemos, por tanto, intuir la como objeto... Sin embargo, podemos denominar a la causa puramente inteligible de los fenómenos en general el objeto trascendental, simplemente para tener algo que corresponda a la sensibilidad como receptividad». Ahora bien, se dice de este objeto «que está dado en sí mismo antes de toda experiencia.»¹ Sin embargo, el problema del contenido de los conceptos va mucho más allá que el de la sensibilidad, aunque no hay que negar (como suelen hacerlo ciertos kantianos particularmente «críticos», particularmente distinguidos) la estrecha relación existente entre estos dos problemas. Porque la irracionalidad, la imposibilidad, para el racionalismo, de desligar racionalmente el contenido de los conceptos, problema que, como veremos en seguida, es el problema general de la lógica moderna, aparece de la manera más cruda en la cuestión de la relación entre el contenido sensible y la forma racional y calculadora del entendimiento. Mientras que la irracionalidad de otros contenidos es una irracionalidad relativa y de posición, la existencia (*Dasein*), el ser-así (*Sosein*) de los contenidos sensibles sigue siendo un dato inextricable.² Pero si el problema de la irracionalidad desemboca en el problema de la impenetrabilidad de todo dato por los conceptos del entendimiento, en el problema de la imposibilidad de ser derivado de los conceptos del entendimiento, entonces este aspecto de la cuestión de la cosa en sí que, a primera vista, parecía aproximarse al problema

las etapas particulares de las diversas direcciones y las divergencias decisivas existentes entre estas últimas.

¹ *Crítica de la razón pura*.

² Feuerbach ligó el problema de la trascendencia absoluta de la sensibilidad en relación al entendimiento con la contradicción inherente a la existencia de Dios. «La prueba de la existencia de Dios rebasa los límites de la razón; cierto, pero en el mismo sentido en que la visión, el oído, el olfato, rebasan los límites de la razón.» *La esencia del cristianismo*. Ver en la obra citada de Cassirer pensamientos semejantes de Kant y Hume.

142 metafísico de la relación entre el «espíritu» y la «materia», toma un carácter completamente diferente, decisivo en el plano lógico y metodológico, sistemático y teórico.¹ La cuestión se plantea entonces así: los hechos empíricos (ya sean puramente «sensibles» o ya constituya su carácter sensible simplemente el último sustrato material de su esencia de «hechos») ¿deben ser tomados como «datos» en su facticidad, o bien este carácter de dato se disuelve en formas racionales, es decir, puede ser pensado como producido por «nuestro» entendimiento? Pero entonces la cuestión se amplía tornándose en cuestión decisiva de la posibilidad del sistema en general.

Kant imprimió este giro al problema con toda claridad. Cuando subraya en diversas ocasiones que la razón pura no está en condiciones de efectuar el menor salto sintético y constitutivo del objeto, que sus principios, por tanto, no pueden ser adquiridos «directamente partiendo de conceptos, sino siempre indirectamente por la vinculación de estos conceptos con algo enteramente contingente, a saber, la experiencia *posible*»; cuando esta idea de la «contingencia inteligible», no sólo de los elementos de la experiencia posible, sino también de todas las leyes que los rigen, es elevada, en la *Crítica del juicio*, al rango de problema central de la sistematización, vemos, por una parte, que las dos funciones limitadoras, en apariencia totalmente diferentes, de la cosa en sí (incaptabilidad de la totalidad partiendo de los conceptos formados en los sistemas racionales parciales e irracionalidad de los contenidos particulares de los conceptos), no representan sino dos aspectos de un mismo y único problema y, por otra parte, que este problema es efectivamente la cuestión central de un pensamiento que se propone dar a las categorías racionales una significación universal. Por tanto, el racionalismo como método universal engendra necesariamente la exigencia del sistema, pero al mismo tiempo la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de un sistema universal; dicho de otro modo, la cuestión del sistema, si se plantea concientemente, muestra la imposibilidad de satisfacer la exigencia así planteada.² Porque el sistema en el sentido del racionalismo —pues un sistema en otro sentido sería una contradicción en sí— no puede ser otra cosa que se-

¹ La formulación más clara de este problema se encuentra en Lask: «Para la subjetividad (o sea, para la subjetividad lógica del acto de juzgar), la categoría en la cual la forma lógica en general se diferencia cuando se trata de captar por medio de categorías cualquier material particular determinado —o, dicho de otro modo, el material particular que constituye en todos sitios el dominio material de las categorías particulares— no es evidente, sino que, por el contrario, constituye la finalidad de sus investigaciones.» *Die Lehre vom Urteil*.

² No se puede discutir aquí la cuestión de que ni la filosofía griega (con excepción, sin duda, de pensadores totalmente tardíos, como Proclus) ni la de la edad media hayan conocido sistemas en el sentido en que nosotros lo entendemos; solamente la interpretación moderna los introdujo en la filosofía. El problema del sistema surge en la época moderna, con Descartes y Spinoza, y se convierte cada vez más, a partir de Leibniz y de Kant, en una exigencia metodológica conciente.

mejante coordinación, o más bien una supraordenación y una subordinación de los diversos sistemas parciales de las formas (y en el interior de estos sistemas parciales, de las formas particulares), donde estas correlaciones pueden siempre ser pensadas como «necesarias», es decir, como claras partiendo de las formas mismas, o al menos partiendo del principio de constitución de las formas, como «producidas» por ellas; donde, por tanto, al plantear correctamente el principio —tendencialmente— se plantea todo el sistema determinado por aquél, donde las consecuencias están contenidas en el principio y pueden, partiendo de él, ser previstas y calculadas. El desarrollo real del conjunto de las consecuencias puede muy bien parecer un «proceso infinito», sin embargo, esta limitación significa únicamente que no somos capaces de abarcar con una sola mirada el sistema en su totalidad desplegada; esta restricción no hace cambiar en nada el *principio* de la sistematización.¹ Esta idea del sistema es la única que permite comprender por qué las matemáticas puras y aplicadas han representado constantemente para toda la filosofía moderna el papel de modelo metodológico y guía. Porque la relación metodológica entre sus axiomas, los sistemas parciales y los resultados desarrollados partiendo de ellos, corresponde exactamente a la exigencia que el sistema del racionalismo se plantea a sí mismo: la exigencia de que cada momento particular del sistema pueda ser producido, previsto y calculado exactamente partiendo de su principio fundamental.

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

¹ La idea del «entendimiento infinito», de la intuición intelectual, sirve en parte para resolver esta dificultad en el plano de la teoría del conocimiento. Pero ya Kant vislumbró con toda claridad que este problema remite al problema que hay que tratar ahora.

144 un sistema cerrado y debe construirse de modo que pueda aplicarse a todo, como si no hubiese irracionalidad del contenido, del dato (todo lo más como tarea, en el sentido indicado más arriba); entonces el pensamiento cae al nivel del racionalismo dogmático ingenuo: de cualquier manera, considera como no existente a la simple facticidad del contenido irracional del concepto (aun si esta metafísica se cubre con la fórmula que dice que este carácter de contenido no tiene gran «importancia» para el conocimiento). O bien el sistema está obligado a reconocer que el dato, el contenido, la materia, penetran hasta la puesta en forma, hasta la estructura de las formas, hasta la relación de las formas entre sí, penetran, pues, hasta la estructura del propio sistema de manera determinante;¹ así, es preciso reconocer al sistema como sistema; el sistema no es más que un registro lo más completo posible, una descripción lo mejor ordenada posible de hechos cuya cohesión, sin embargo, ya no es racional, ya no puede sistematizarse, ni siquiera siendo racionales y conformes al entendimiento las formas de sus elementos.²

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

¹ De nuevo es Lask el más claro y diáfano. Ver: *Logik der Philosophie*. Pero tampoco él saca todas las consecuencias de sus constataciones, especialmente las de la imposibilidad de principio del sistema racional.

² Recuérdese el método fenomenológico de Husserl, en el que, en último análisis, todo el dominio de la lógica se transforma en una «facticidad» de nivel más elevado. El propio Husserl denomina a este método un método puramente descriptivo. Ver: *Ideas directrices para una fenomenología pura*.

cionalidad ya adaptado metodológicamente a sus exigencias metodológicas y ya hecho homogéneo a éstas (y de un concepto semejante de la facticidad y del ser, concepto a su vez mediatizado por el primero). Por supuesto, la irracionalidad (de posición) del contenido del concepto todavía subsiste aquí, pero está situada desde el principio —por el método, por el modo como está planteada— como dependiente, en la medida de lo posible, de la pura posición y, por tanto, como susceptible de ser relativizada.¹

Lo que se encuentra así es el modelo metodológico simplemente, y no el método propiamente. Porque está claro que la irracionalidad del ser (como totalidad y como sustrato material «último» de las formas), la irracionalidad de la materia, es cualitativamente diferente de la irracionalidad de esa materia que se podría denominar inteligible, como lo hace Maimon. Esto no podía impedir, claro está, a la filosofía el intento de dominar también esta materia con sus formas, según el modelo del método matemático (método de construcción, de producción). No hay que olvidar, sin embargo, que esta «producción» ininterrumpida del contenido tiene una significación muy diferente para la materia del ser de la que tiene para el mundo de las matemáticas basado enteramente en la construcción; no hay que olvidar que la «producción» no puede significar aquí más que la *posibilidad de comprender* los hechos conforme al entendimiento, mientras que, en las matemáticas producción y posibilidad de comprender coinciden totalmente. De todos los representantes de la filosofía clásica, fue Fichte quien, a mediados de su vida, comprendió con más nitidez y formuló con más claridad este problema. Se trata, dice él, «de la proyección absoluta de un objeto, de cuyo nacimiento no se puede dar ninguna explicación, en el que, por tanto, hay una oscuridad y un vacío entre la proyección y lo proyectado; como lo he expresado yo de una manera un poco escolástico pero, creo yo, caracterizándolo bien: la *projectio per hiatus irrationalem*».²

Esta problemática es lo único que permite comprender la divergencia de los caminos tomados por la filosofía moderna y las épocas más importantes de su evolución. Antes de esta doctrina de la irracionalidad, era la época del «dogmatismo» filosófico o —en términos de historia social— la época en que el pensa-

¹ Esta tendencia fundamental de la filosofía de Leibniz toma una forma acabada en la filosofía de Maimon, como disolución del problema de la cosa en sí y de la «contingencia inteligible»; esto tuvo una influencia decisiva sobre Fichte y, a través de él, sobre la evolución ulterior. El problema de la irracionalidad en las matemáticas se halla tratado de la manera más penetrante en el ensayo de Rickert *Das Eine, die Einheit und das Eins; in Logos*, II, I.

² *La doctrina de la ciencia*, de 1804, XV Lección. *Subrayado del autor*. Todavía se plantea de esta manera la cuestión —más o menos claramente— en la filosofía «crítica» ulterior. Windelband es quien la expresa más claramente, cuando define al ser como «independencia del contenido respecto de la forma». Quienes lo han objetado no han hecho más que embrollar su paradoja, sin resolver el problema que contiene.

146 miento de la clase burguesa planteaba ingenuamente sus formas de pensamiento. las formas con las cuales tenía necesariamente que concebir el mundo, conforme a su ser social, como equivalentes a la realidad, al ser. La aceptación incondicional de este problema, la renuncia a superarlo, llevan directamente a las diversas formas de la doctrina de la ficción: rechazar toda «metafísica» (en el sentido de la ciencia del ser), fijarse como objetivo comprender los fenómenos de sectores parciales, particulares y exactamente especializados, con ayuda de sistemas parciales, abstractos y calculadores que se les adapten exactamente, sin tratar siquiera —más bien rechazando esta empresa como «no científica»— de dominar de manera unitaria, partiendo de ahí, la totalidad del saber posible. Esta renuncia se expresa claramente en ciertas orientaciones (Mach y Avenarius, Poincaré, Vaihinger, etc.); en otras muchas aparece en forma velada. Pero no hay que olvidar que el nacimiento de las ciencias particulares, separadas exactamente entre sí, especializadas, totalmente independientes unas de otras tanto por su objeto como por su método, significa ya —como hemos demostrado al final de la primera parte— el reconocimiento del carácter insoluble de este problema; cada ciencia particular saca su «exactitud» precisamente de esta fuente. Ella deja descansar en sí mismo, en una irracionalidad virgen («no creada», «dada»), el sustrato material que es su fundamento último, para poder operar, sin obstáculos, en un mundo cerrado —vuelto metodológicamente puro— con categorías del entendimiento cuya aplicación no suscite ningún problema y las cuales ya no se aplican, claro está, al sustrato realmente material (ni siquiera de la ciencia particular) sino a una materia «inteligible». Y la filosofía —concientemente— no toca a este trabajo de las ciencias particulares. Es más, considera esta renuncia como un progreso crítico. Su papel se limita así al estudio de las condiciones formales de validez de las ciencias particulares, a las cuales no toca ni corrige. Y el problema que estas ciencias dejan de lado, tampoco puede encontrar solución en la filosofía; aún más, no puede plantearse en la filosofía. Cuando ésta se remonta a las presuposiciones estructurales de la relación entre forma y contenido, o bien trasfigura el método «matematizante» de las ciencias particulares en método de la filosofía (escuela de Marburgo),¹ o bien desprende la irracionalidad del contenido material, en el sentido lógico, como hecho *último* (Windelband, Rickert, Lask). En los dos casos, con toda tentativa de sistematización, el problema insoluble de la irracionalidad se abre camino, no obstante, a través del problema de la totalidad. El horizonte que abarca la totalidad aquí creada y susceptible de ser creada, es, en el mejor de los casos, la cultura (es decir, la cultura de la sociedad burguesa) como algo que no puede ser

¹ Este no es el lugar para la crítica de las orientaciones filosóficas particulares. Sólo como ejemplo de la justeza de este esbozo señalo aquí la caída al nivel del derecho natural (metodológicamente precrítico), el cual, en su esencia, si no en la terminología, puede observarse en Cohen y en Stammler, quien se acerca a la escuela de Marburgo.

derivado, que debe aceptarse tal como es, como «facticidad» en el sentido de la filosofía clásica.¹ 147

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

2

Cierto que esa limitación del problema al plano del pensamiento puro, limitación a la cual la filosofía clásica debe su riqueza, su profundidad, su audacia y su fecundidad para el futuro del pensamiento, es al mismo tiempo una barrera insuperable, aun en el plano del pensamiento puro. Dicho de otro modo, la filosofía clásica, que ha disipado despiadadamente todas las ilusiones metafísicas de la época precedente, debía proceder necesariamente, respecto a algunos de sus propios presupuestos, con la misma ausencia de crítica, tan metafísica y dogmáticamente como sus predecesores. Hemos hecho alusión ya a ese punto: la aceptación dogmática del modo de conocimiento racional y formalista como única manera posible (o, para emplear el giro más crítico, único posible para «nosotros») de captar la realidad, por oposición al dato

¹ El carácter puramente formal que atribuye Rickert, uno de los representantes más consecuentes de esta orientación, a los valores culturales que fundamentan metodológicamente a la ciencia de la historia, viene a aclarar esta situación. Ver, sobre esto, nuestra tercera parte.

148 extraño a «nosotros» que son los hechos. La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede comprender sino lo que él mismo produce tropezó, como hemos mostrado, con la barrera insuperable del dato, de la cosa en sí, en su esfuerzo por dominar la totalidad del mundo como autoproducción. Si no se quería renunciar a captar la totalidad, se debía tomar el camino de la interioridad. Se debía tratar de descubrir un sujeto del pensamiento cuya existencia (*Dasein*) pudiera ser pensada —sin *hiatus irrationalis*, sin el más allá de la cosa en sí— como su propio producto. El dogmatismo a que se ha hecho alusión ha venido a ser así una guía y una fuente de extravío a la vez. Una guía, porque lleva al pensamiento a rebasar la simple aceptación de la realidad dada, la simple reflexión, las condiciones de su posibilidad de ser pensamiento, y lo lleva a orientarse hacia una superación de la *simple contemplación*, de la simple intuición. Una fuente de extravío, porque ese mismo dogmatismo ha impedido descubrir el principio verdaderamente opuesto que supera realmente la contemplación, el principio *práctico*. (Se verá muy pronto, en esta exposición, que *precisamente por esa razón* el dato reaparece sin cesar en esta problemática de manera irracional, como no superado.)

En su última obra lógica importante, Fichte formulaba como sigue esta situación de donde la filosofía debe necesariamente partir: «Hemos penetrado todo el saber efectivo en su forma», hasta el «es», como necesario, a condición de que hay allí un fenómeno, lo que debe ser sin duda para el pensamiento el presupuesto absoluto y a propósito del cual la duda no puede ser obviada sino por la intuición efectiva misma. Con la simple distinción de que para una de las partes del hecho, la egoidad, penetramos la ley determinada y cualitativa en su contenido, mientras que para el contenido *efectivo* de esa intuición de sí no penetramos justamente sino esto, a saber: que es necesario que haya allí uno, pero que no tenemos ley según la cual habría precisamente ese contenido, y al mismo tiempo vemos con claridad que no puede haber allí una ley tal y que, por tanto, la ley cualitativa para esta determinación es precisamente la ausencia de ley. Y si lo que es necesario es llamado *a priori*, hemos penetrado en ese sentido *a priori* toda la facticidad y, aun la experiencia, porque la hemos deducido como no deductible.¹ Para nuestro problema lo que importa aquí es que el sujeto del conocimiento, la egoidad, debe ser discernido como conocido en su contenido también, y por consecuencia como punto de partida y como guía metodológica. Así nace para la filosofía, de manera completamente general, la tendencia a una concepción en que el sujeto puede ser pensado como productor de la totalidad de los contenidos. Y de manera completamente general también, muy programática, surge entonces la exigencia siguiente: descubrir y mostrar un nivel de la objetividad, de la posición de los objetos, en que la dualidad del sujeto y el objeto

¹ *Lógica trascendental*, XXIII Lección. Para los lectores no versados en la terminología de la filosofía clásica, precisamos que el concepto fichtiano del yo no tiene nada en común con el yo empírico.

(la dualidad del pensamiento y el ser no es sino un caso particular de esta estructura) sea superada, en que sujeto y objeto coincidan, sean idénticos. Naturalmente que los grandes representantes de la filosofía clásica eran demasiado perspicaces y críticos para no ver, en el plano empírico, la dualidad del sujeto y el objeto; más aún, es en esa estructura dividida donde han advertido la estructura fundamental de la objetividad empírica. La exigencia, el programa, apuntaba más bien a descubrir ese foco de unidad a partir del cual se hacía comprensible esta dualidad del sujeto y el objeto en la empiria, dicho de otra manera, la forma de objetividad de la empiria, se haría comprensible, deducida, «producida». En oposición a la aceptación dogmática de una realidad simplemente dada y extraña al sujeto nace la exigencia de comprender, a partir del sujeto-objeto idéntico, todo dato como producto de ese sujeto-objeto idéntico, toda dualidad como caso particular derivado de esa unidad primitiva.

Ahora bien, esa unidad es *actividad*. Después de que Kant haya tratado ya de mostrar en la *Crítica de la razón práctica* —a menudo mal comprendida en el plano metodológico y falsamente opuesta a la *Crítica de la razón pura*— que los obstáculos teóricamente (contemplativamente) insuperable pueden ser superados en la práctica, Fichte pondrá la práctica, el actuar, la actividad, en el centro metodológico del conjunto de la filosofía unificada: «No es, pues, del todo indiferente, como algunos lo creen, que la filosofía parta de un hecho o de un acto (es decir, de la actividad pura, que no presupone objeto, sino que lo crea ella misma, y en que, después, la acción se convierte inmediatamente en acto). Si parte de un hecho, se sitúa así en el mundo del ser y la finitud, y le será difícil encontrar, a partir de ese mundo, el camino de lo infinito y lo suprasensible; si parte del acto, está justamente en el punto en que los dos mundos se unen y a partir del cual la filosofía puede abarcarlos con una sola mirada».¹

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

¹ Segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia*. La terminología de Fichte, cambiante de una obra a otra, no debe ocultar que se trata siempre, en realidad, del mismo problema.

150 impone de manera aún más abrupta a la conciencia ética del individuo actuante que al sujeto contemplativo del conocimiento.

Se sabe que Kant ha quedado en el nivel de la interpretación filosófica crítica de los hechos éticos en la conciencia individual. Ello ha tenido como consecuencia, en primer lugar, que ese hecho se ha metamorfoseado en una simple facticidad,¹ hallada y no pudiendo ser pensada ya como «producida»; en segundo lugar, que la «contingencia inteligible» del «mundo exterior» sometido a las leyes de la naturaleza ha sido acrecentada aún por ésta. El dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo, en lugar de ser resuelto concreta y realmente, ha sido conducido por una vía metodológica secundaria: es decir, la necesidad implacable de las leyes es mantenida para el «mundo exterior» para la naturaleza,² y la libertad, la autonomía, que debe ser fundada por el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a la libertad del *punto de vista en la apreciación* de los hechos interiores, cuyos fundamentos y consecuencias, aun en lo que concierne a sus elementos psicológicos constitutivos, están íntegramente sometidos al mecanismo fatalista de la necesidad objetiva.³ La tercera consecuencia de ello es que la dualidad del fenómeno y la esencia (que coincide en Kant con la de la necesidad y la libertad), en lugar de ser superada, en lugar de ayudar, en su unidad restablecida, a fundar la unidad del mundo, es transportada al sujeto mismo; el sujeto es dividido también en fenómeno y noúmeno, y la dualidad irresuelta, insoluble y eternizada en su carácter insoluble, de la libertad y la necesidad penetra hasta en su estructura más íntima. En cuarto lugar, la ética así fundada viene a ser, por consiguiente, *puramente formal, vacía de todo contenido*. Puesto que todos los contenidos que nos son dados pertenecen al mundo de la naturaleza y, en consecuencia, están sometidos incondicionalmente a las leyes objetivas del mundo fenoménico, la validez de las normas prácticas no puede referirse sino a las formas de la acción interior en general. Desde el momento en que esta ética trata de concretarse, es decir, de poner su validez a prueba de problemas concretos particulares, está obligada a *tomar prestados* los contenidos determinados de las acciones particulares del mundo de los fenómenos, de los sistemas de conceptos que elaboran esos fenómenos y quedan manchados de su «contingencia». El principio de la producción fracasa desde el momento en que es necesario producir a partir de él el primer contenido concreto. Y la ética de Kant no puede en modo alguno hurtarse a esa tentativa. A decir verdad, intenta encontrar —al menos negativamente— en el principio de no contradicción ese principio formal al mismo tiempo determinador y productor de contenido. Toda acción contraria a las normas éticas encerraría en sí misma una contradicción; correspondería, por ejemplo, a la

1 Cf. *Crítica de la razón práctica*.

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

3 *Ibid.*

esencia de un depósito no ser incautado, etc. Hegel, sin embargo, preguntaba ya con razón: «Si no hubiera depósito en lo absoluto, ¿qué contradicción habría allí? Si no hay depósito, esto contradiría otras determinaciones necesarias; igual que la existencia de un depósito estará ligada a otras determinaciones necesarias y será así necesaria ella misma. Pero no se deben invocar otros fines y otras razones materiales: la forma inmediata del concepto debe decidir acerca de la justeza de una u otra de las dos hipótesis. Pero, para la forma, cada una de las determinaciones opuestas son equivalentes: ambas pueden ser comprendidas como cuantidad y esta comprensión puede expresarse como ley».¹

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

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

Sólo esta manera de plantear la cuestión permite, de un lado, la separación clara entre la actitud intuitiva, teórica, contemplativa, y la praxis, y de otro permite también comprender cómo esas dos

¹ *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, Werke, I*, pp. 352-353. Cfr. *Ibid.*, p. 351. Asimismo: «Pues ella es la atracción absoluta de toda materia de la voluntad; todo contenido plantea una heteronomía del libre arbitrio.» O bien, de manera aún más clara, en la *Fenomenología del espíritu*: «Pues el deber puro es... simplemente indiferente a todo contenido». *Werke, II*, p. 485.

152 especies de actitud se relacionan entre sí y cómo se ha podido intentar resolver las antinomias de la contemplación con ayuda del principio práctico. Teoría y praxis se relacionan efectivamente con los mismos objetos, pues todo objeto es dado como conjunto indisoluble de forma y contenido. Sin embargo, la diversidad de las actitudes del sujeto orienta la práctica hacia lo que hay de cualitativamente único, hacia el contenido, hacia el sustrato material de cada objeto. Ahora bien, la contemplación teórica —como hemos tratado de mostrarlo— nos aparta de ese sustrato material. Pues la clarificación teórica y el dominio teórico del objeto alcanzan su cima precisamente cuando hacen resaltar cada vez más claramente los elementos formales, desasidos de todo contenido (de toda «lactitud contingente»). En tanto el pensamiento procede «ingenuamente», es decir, en tanto cree poder extraer los contenidos a partir de las formas mismas y atribuirles de esta manera funciones metafísicas activas, o bien en tanto interpreta lo material extraño a las formas —de manera igualmente metafísica— como inexistente, ese problema no surge. La praxis aparece enteramente subordinada a la teoría y la contemplación.¹ Sin embargo, desde el momento que este lazo indisoluble entre la actitud contemplativa del sujeto y el carácter puramente formal del conocimiento se hace conciente, es necesario ora renunciar a resolver el problema de la irracionalidad (cuestión de contenido, del dato, etc.), ora buscar la solución en dirección de la praxis.

Es también en Kant donde esta tendencia halla su formulación más clara. Cuando Kant dice que «el ser no es manifiestamente un predicado real, es decir, el concepto de algo que podría añadirse al concepto de una cosa»,² expresa esa tendencia y todas sus consecuencias con tal fuerza, que se ve obligado a plantear, como la sola otra perspectiva posible fuera de su doctrina de la estructura conceptual, la dialéctica de los conceptos en movimiento. «Pues si no existiese en el concepto lo mismo que yo he pensado, sino más, y yo podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto lo que existe». Ha escapado, tanto al mismo Kant como a los críticos de su crítica de la prueba ontológica, que Kant describe así —de una manera evidentemente negativa y deformada, resultado del punto de vista de la pura contemplación— la estructura de la verdadera praxis como superación de las antinomias del concepto del ser. Acabamos de mostrar que, pese a todos sus esfuerzos en sentido inverso, su moral nos lleva a los límites de la contemplación abstrayente. Hegel descubre, en su crítica de ese pasaje, el fundamento metodológico de esta teoría: «Para ese contenido considerado como aislado, es de hecho indiferente ser o no ser; no hay en él ninguna diferencia entre el ser y el no ser; esta diferencia no le afecta en lo absoluto... De ma-

¹ Es completamente claro en los griegos. Sin embargo, aun los primeros grandes sistemas de los tiempos modernos, ante todo el de Spinoza, revelan esta estructura.

² *Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental, de la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios.*

nera más general, las abstracciones de ser y no ser dejan, todas, de ser abstracciones al adquirir un contenido determinado. El ser es entonces realidad...»; dicho de otro modo, el fin que Kant fija al conocimiento es describir la estructura del conocimiento, que maneja «puros sistemas de leyes», aislados metodológicamente, en un medio metodológicamente aislado y hecho homogéneo. (En la hipótesis de la vibración del éter, por ejemplo, en la física el «ser» del éter no aportaría de hecho nada nuevo a su concepto.) Sin embargo, desde el momento en que el objeto es interpretado como parte de una totalidad concreta, desde el momento en que se hace claro que al lado del concepto formal y limitativo de ser inherente a esa pura contemplación se puede todavía concebir, es aun necesario concebir, otros niveles de la realidad (ser [*Dasein*], existencia [*Existenz*], realidad [*Realitat*], etc. en Hegel), la prueba de Kant se hunde: no es ya sino la determinación límite del pensamiento puramente formal. En su tesis de doctorado,¹ Marx, por otra parte, ha hecho pasar, de manera más concreta y más consecuente que Hegel, la cuestión del ser y las gradaciones de sus significados al campo de la realidad histórica, de la praxis concreta. «¿El viejo Moloch no ha reinado? ¿El Apolo de Delfos no era un poder real en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant quere decir nada.» Por desgracia, este pensamiento no fue llevado por Marx hasta sus últimas consecuencias lógicas, aunque el método de las obras de madurez operaban constantemente con esos conceptos del ser situados en varios niveles de la práctica.

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

Aparentemente, esta definición de la contemplación contradice nuestra exposición anterior del problema del conocimiento como conocimiento de lo que ha sido producido por «nosotros». La contradice efectivamente. Pero esta contradicción es propia para arrojar una nueva luz sobre la dificultad de ese problema y sobre las vías posibles hacia una solución. Pues la contradicción no

¹ *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.*

154 reside en la incapacidad de los filósofos para analizar de manera unívoca los hechos en cuya presencia se encuentran: su tarea es más bien comprender la expresión en pensamiento de la situación objetiva misma. Dicho de otro modo, la contradicción que aparece aquí entre la subjetividad y la objetividad de los sistemas formales modernos y racionalistas, los embrollos y equívocos que ocultan sus conceptos de sujeto y objeto, la incompatibilidad entre su esencia de sistemas «producidos» por «nosotros» y su necesidad fatalista extraña al hombre y alejada del hombre, no son otra cosa que la formulación lógica y metodológica del estado de la sociedad moderna; pues los hombres, por un lado, rompen, disuelven y abandonan cada vez más los lazos simplemente «naturales», irracionales y «factuales», pero, por otro lado y simultáneamente, elevan en torno de ellos, en esa realidad creada por ellos mismos, «producida por ellos mismos», una especie de segunda naturaleza cuyo desarrollo se opone a ellos con la misma implacable conformidad a leyes que lo hacían en otro tiempo las potencias naturales irracionales (más precisamente: las relaciones sociales que aparecían ante ellos bajo esa forma). «Su propio movimiento social —dice Marx— posee para ellos la forma de un movimiento de las cosas, viéndose bajo el dominio de éstas en lugar de dominarlas.»

Se sigue de ello que la inexorabilidad de las potencias no dominadas adopta un carácter enteramente nuevo. En otro tiempo era el poder ciego de un destino irracional en su fundamento, el punto donde cesaba toda posibilidad de una facultad humana de conocer, dónde comenzaba la trascendencia absoluta, el reino de la fe, etc.¹ Ahora, en cambio, esa inexorabilidad aparece como la consecuencia necesaria de sistema de leyes conocidos, cognoscibles, racionales, como una necesidad que, como la filosofía crítica reconoce claramente, a la inversa de sus predecesores dogmáticos, no puede ser comprendida, cierto, en su fundamento último ni en su totalidad englobante, pero cuyas partes —el círculo vital en que los hombres viven— son cada vez más penetradas, calculadas, previstas. No es por azar en lo absoluto que, desde el comienzo de la evolución filosófica moderna, las matemáticas universales aparezcan como ideal de conocimiento, como tentativa para crear un sistema de relaciones que englobe todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de la existencia racionalizada, con ayuda del cual todo lo que aparece

¹ A partir de ese fundamento ontológico se puede comprender el punto de partida, tan extraño para el pensamiento moderno, del pensamiento en los estados «naturales», por ejemplo, el *credo ut intelligam* de Anselmo de Canterbury o el modo que adopta el pensamiento hindú. (De Atman se dice que «Sólo es comprendido por aquel que él escoge».) La duda metódica de Descartes, punto de partida del pensamiento *exacto*, no es sino la formulación más aguda de esa oposición, tan conscientemente sentida al comienzo de la época moderna. Ella reaparece desde Galileo hasta Bacon en todos los pensadores importantes.

puede —independientemente de su diferenciación material y real— convertirse en objeto de un cálculo exacto.¹ 155

En esa concepción más clara y, por consiguiente, más característica del ideal moderno del conocimiento, la contradicción indicada antes se muestra a plena luz. Pues el fundamento de ese cálculo universal no puede ser otra cosa que la certeza de que sólo una realidad cogida en las redes de tales conceptos puede realmente ser dominada por nosotros. Por otra parte, aun si se supone una realización completa y sin lagunas de esa matemática universal, ese dominio de la realidad no puede ser otra cosa que la contemplación objetivamente correcta de lo que resulta —necesariamente y sin nuestra intervención— de la combinación abstracta de esas relaciones y proporciones. Esta contemplación parece cierto, tocar de cerca el ideal filosófico del conocimiento más extendido (Grecia, India). El carácter particular de la filosofía moderna no resalta con plena claridad más que si se considera de manera crítica las condiciones que permiten realizar esa combinación universal. Pues sólo por el descubrimiento de la «contingencia inteligible» de esas leyes nace la posibilidad de moverse «libremente» en el interior del campo de acción de tales sistemas de leyes que se entrelazan o no son completamente conocidos. Se trata ahora de ver que si se toma la acción en el sentido ya indicado de transformación de la realidad, de orientación hacia lo esencial cualitativo, hacia el sustrato material de la acción, esa actitud es todavía mucho más contemplativa que, por ejemplo, el ideal de conocimiento de la filosofía griega.² Pues esa «acción» consiste en calcular de antemano, tan lejos como sea posible, en captar por el cálculo el efecto probable de esas leyes y en hacer adoptar al sujeto de la «acción» una posición en la cual esos efectos ofrecen, para sus fines, las mejores oportunidades de triunfo. Está, pues, claro, de una parte, que la posibilidad de tal previsión es tanto más grande cuanto que la realidad es racionalizada de parte a parte, cuanto que cada uno de sus fenómenos puede ser discernido como integrado en el sistema de esas leyes. Es igualmente claro, por otra parte, que cuanto más se acercan a ese tipo la realidad y la actitud respecto del sujeto «actuante», más también se transforma el sujeto en órgano que apunta a la comprensión de los resultados posibles de sistemas de leyes conocidos y más se limita su «actividad» a colocarse en el punto de vista a partir del cual esos resultados (por ellos mismos y sin su intervención) se despliegan para él, de conformidad con sus inte-

¹ Acerca de la historia de esta matemática universal, cf. Cassirer, obra citada. Sobre el lazo entre esa matematización de la realidad y la «práctica» burguesa del cálculo de los resultados a esperar de las «leyes», cf. Lange, *Historia del materialismo*, pasajes sobre Hobbes, Descartes, Bacon, etc.

² Pues la teoría platónica de las ideas estaba indisolublemente unida —resta saber si con razón— tanto a la totalidad como a la existencia cualitativa del dato. La contemplación significa al menos una ruptura de los lazos que mantiene el «alma» prisionera de la limitación empírica. El ideal estoico de la ataraxia muestra mucho más esa contemplación completamente pura, abstracción hecha, desde luego, de su lazo paradójico con una «actividad» febril e ininterrumpida.

156 reses. La actitud del sujeto llega a ser —en el sentido filosófico— puramente contemplativa.

Sin embargo, se revela que todas las relaciones humanas son llevadas de esta manera al nivel de los sistemas de leyes naturales así concebidos. Se ha subrayado varias veces en estas páginas que la naturaleza es una categoría social. Ciertamente que al hombre moderno, que parte inmediatamente de las formas ideológicas acabadas, de sus efectos en presencia de los cuales se encuentra e influyen profundamente toda su evolución mental, parece que una concepción como la que acaba de ser esbozada aplica simplemente a la sociedad los conceptos formados y adquiridos en las ciencias de la naturaleza. Hegel decía ya, en su polémica de juventud contra Fichte, que su estado es «una máquina», su sustrato «una pluralidad... atomística cuyos elementos... son una cantidad de puntos... Esta sustancialidad absoluta de los puntos funda en la filosofía práctica un sistema de atomismo en que, como en el atomismo de la naturaleza un entendimiento extraño a los átomos se convierte en ley».¹ Esas descripciones de la sociedad moderna y esas tentativas de dominarle en pensamiento vuelven sin cesar en el curso de la evolución ulterior; esto es demasiado conocido para que haya necesidad de confirmarlo aquí con ejemplos. Lo más importante es que la visión de una relación inversa no ha faltado tampoco. Después de Hegel que había reconocido ya claramente en las «leyes de la naturaleza» su aspecto cívico y combativo, Marx muestra que «Descartes con su definición de los animales-máquinas ve con los ojos del período de las manufacturas, mientras que en la edad media el animal era un auxiliar del hombre»,² y añade algunas indicaciones sobre la historia de las ideas relativas a esas relaciones. Ese mismo lazo adopta un carácter todavía más claro y principal en Tönnies: «La razón abstracta, desde cierto ángulo, es la razón científica, y su sujeto es el nombre objetivo, que tiene relaciones, es decir, el hombre que piensa conceptualmente. Y, por consiguiente, los conceptos científicos, que, por su origen ordinario y sus propiedades reales, son juicios por los cuales se da nombres a los conjuntos de sensaciones, se comportan dentro de la ciencia como las mercancías en el seno de la sociedad. Se reúnen en el sistema como las mercancías en el mercado. El concepto científico supremo, no encerrando ya el nombre de algo real, equivale al dinero; el concepto de átomo, por ejemplo, o el de energía».³ No puede ser nuestra tarea estudiar aquí más de cerca la prioridad conceptual o la unión causal e histórica entre sistema de leyes

¹ *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*. Toda teoría «atomista» de la sociedad no representa sino el reflejo ideológico de esa sociedad para el punto de vista burgués; es lo que Marx ha demostrado claramente contra Bruno Bauer (en *La ideología alemana*). Esta comprobación no suprime, sin embargo, la «objetividad» de tales concepciones; son, en efecto, la forma necesaria de la conciencia que el hombre cosificado tiene de su actitud frente a la sociedad.

² *El capital*, I, p. 354.

³ *Comunidad y sociedad*.

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

Séame permitido hacer una digresión acerca de las observaciones de Federico Engels a propósito del problema de la cosa en sí, porque esas observaciones, aunque no se refieren directamente a nuestro problema, han influido en la interpretación de ese concepto en los medios marxistas, y al no interpretarlas correctamente se corre fácilmente el riesgo de crear malentendidos. Engels dice: «La refutación más impresionante de esta extravagancia, como de todas las extravagancias filosóficas, es la praxis, a saber, la experiencia y la industria. Si podemos probar la justeza de nuestra concepción de un fenómeno natural haciéndole nosotros mismos, produciéndolo a partir de sus condiciones y, además, haciéndolo servir a nuestros fines, adiós la inasible "cosa en sí" kantiana. Las sustancias químicas producidas en los organismos vegetales y animales seguirán siendo "cosas en sí" hasta que la química orgánica comience a prepararlas una tras otra; entonces la "cosa en sí" vendrá a ser una cosa para nosotros, como, por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que no hacemos crecer ya en el campo en forma de raíces de rubia, sino que la producimos mucho más sencillamente y a mejor precio a partir del alquitrán de hulla».¹ Hay que corregir, ante todo, una inexactitud de terminología, casi incomprensible en un conocedor de Hegel como Engels. Para Hegel, «en sí» y «para nosotros» no son en lo absoluto contrarios, sino, a la inversa, *correlatos necesarios*. Si algo es dado simplemente «en sí», ello significa para Hegel que es dado simplemente «para nosotros». Lo contrario del «para nosotros o en sí»² es más bien el «para sí», esa especie de posición en que el ser-pensado del objeto significa al mismo tiempo la conciencia de sí del objeto.³ Por otra parte, es desconocer totalmente la teoría kantiana del conocimiento suponer que el problema de la cosa en sí implica un límite a la posibilidad de una ampliación concreta de nuestros conocimientos. Al contrario, Kant, que partía metodológicamente de la ciencia de la naturaleza más avanzada en la época, la astronomía de Newton, y había construido su teoría del conocimiento justamente a la medida de

¹ *Feuerbach*, en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, 1947, p. 23.

² Por ejemplo, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio.

³ Marx utiliza esta terminología en el importante pasaje que tan a menudo se cita acerca del proletariado (*Miseria de la filosofía*). Cf. sobre el conjunto de la cuestión los pasajes característicos de la *Lógica* y las críticas dirigidas a Kant en numerosos lugares.

158 aquélla y de sus posibilidades de progreso, admite, pues, necesariamente la *posibilidad ilimitada de ensanchamiento* de este método. Su *Crítica de la razón pura* se refiere solamente a que, aun el conocimiento acabado del conjunto de los fenómenos no sería precisamente sino un conocimiento de los fenómenos (por oposición a la cosa en sí); pues aun el conocimiento acabado del conjunto de los fenómenos no podría jamás superar el *límite estructural* de ese conocimiento, es decir, según nuestra formulación, las antinomias de la totalidad y las antinomias de los contenidos. Kant ha resuelto, de manera suficientemente clara, la cuestión del agnosticismo, el problema de Hume (y de Berkeley, en el cual piensa particularmente sin nombrarlo), en la parte que trata de la *Refutación del idealismo*.¹ El malentendido más profundo, en Engels, consiste en que llama praxis —en el sentido de la filosofía dialéctica— a la actitud propia de la industria y la experimentación. Ahora bien, precisamente la experimentación es el comportamiento más puramente contemplativo. El experimentador crea un medio artificial, abstracto, para poder *observar* sin obstáculos el juego de las leyes en observación —sin que ese juego sea perturbado—, eliminando todos los elementos irracionales y molestos, tanto del lado del sujeto como del lado del objeto. Se esfuerza en reducir en lo posible el sustrato material de su observación a «producto» puramente racional, a la «materia inteligible» de las matemáticas. Y cuando Engels dice, a propósito de la industria, que lo que es así «producido» es hecho útil para «nuestros fines», parece haber olvidado por un momento la estructura fundamental de la sociedad capitalista que había descrito ya, con una claridad insuperable, en su genial ensayo de juventud.² Ha olvidado, en efecto, que se trata, en la sociedad capitalista, de «una ley natural» «que descansa en la ausencia de conciencia de los participantes». La industria —en tanto plantea «fines»— no es, en el sentido decisivo, en el sentido histórico y dialéctico, sino objeto y no sujeto de las leyes naturales sociales. Marx ha caracterizado muchas veces y con insistencia al capitalista (y no puede tratarse sino de él cuando hablamos de «industria» en el el pasado o el presente) como una persona. Y cuando compara, por ejemplo, su tendencia a enriquecerse con la del atesorador subraya fuertemente que «lo que en éste no es más que una manía individual es en el capitalista el resultado del mecanismo social del que no es más que un resorte. Además, la evolución de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital invertido en una empresa industrial, y la concurrencia impone a todo capitalista individual, las leyes inmanentes del régimen capitalista de producción como *leyes coactivas* impuestas desde fuera».³ Es obvio, pues, en el espíritu del marxismo —que de ordinario Engels también interpreta en ese sen-

¹ *Crítica de la razón pura. Analítica trascendental.*

² Lukács se refiere al *Esbozo de una crítica de la economía política. (N. del E.)*

³ *El capital*, I, p. 555. Cf. también, respecto de la «falsa conciencia» de la burguesía, el ensayo sobre «Conciencia de clase».

tido— que la «industria», es decir, el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es sometido a la acción, y su «actividad» se agota en la observación y el cálculo exactos de los efectos objetivos de las leyes sociales naturales.

De todo esto resulta —para volver a nuestro problema— que la tentativa que representa la vuelta de la filosofía crítica, en dirección de la práctica, para resolver las antinomias comprobadas en la teoría las hace, al contrario, eternas.¹ Pues lo mismo que a despecho de toda la racionalidad y la conformidad a leyes de su modo de aparición, la necesidad objetiva permanece en una contingencia insuperable, puesto que su sustrato material sigue siendo trascendente, igualmente la libertad del sujeto, que debe ser salvado así, no puede escapar, siendo una libertad vacía, al abismo del fatalismo. «Pensamientos sin contenidos son vacíos», dice Kant a guisa del programa al comienzo de la *Lógica trascendental*, «intuiciones sin conceptos son ciegas». La crítica no puede, sin embargo, realizar la interpenetración así exigida entre forma y contenido sino bajo la forma de programa metodológico; no puede sino mostrar, en cada una de las esferas separadas, el punto en que la penetración real de la forma y el contenido *debiera* comenzar, en que *comenzaría* si su racionalidad formal *podiera* permitirle más que prever con un cálculo las posibilidades formales. La libertad no es capaz de quebrar la necesidad sensible del sistema del conocimiento, la ausencia de alma de las leyes fatalistas de la naturaleza, ni de prestarles un sentido, y los contenidos entregados por la razón cognoscitiva, el mundo conocido por ella, no están ya en condiciones de llenar de vida viviente las determinaciones simplemente formales de la libertad. La imposibilidad de comprender y «producir» el lazo de la forma y el contenido como un lazo concreto, y no simplemente como soporte de un cálculo puramente formal, lleva al insoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo. La conformidad del devenir natural a leyes de «bronce» y la libertad puramente interior de la praxis moral individual aparecen, al fin de la *Crítica de la razón práctica*, como fundamentos de la existencia humana separados e inconciliables, pero al mismo tiempo dados irrevocablemente en su separación.² La grandeza filosófica de Kant reside en no haber disimulado, en los dos casos, el carácter insoluble del problema con una decisión dogmática y arbitraria en cualquier sentido que fuera, sino haber dejado al descubierto ese carácter insoluble en una forma descarnada y sin atenuación.

¹ Es a esto a lo que se refiere la crítica vigorosa y reiterada de Hegel. El rechazo de la ética kantiana por Goethe remite igualmente a ese problema, siendo los motivos y, por consiguiente, la terminología evidentemente diferente. Que la ética de Kant tiene como tarea sistemática resolver el problema de la cosa en sí, es lo que resalta de los pasajes más diversos (en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*).

² Acerca del parentesco metodológico entre esos dos principios, cf. el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».

No se trata aquí —como por otra parte, en toda la filosofía clásica— de simples problemas de pensamiento, de puras disputas entre eruditos, y lo vemos muy claramente si nos remontamos un poco más alto en la historia de ese problema, para estudiar esa misma cuestión en un nivel menos elaborado en pensamiento, pero más próximo realmente al fundamento social de la vida, luego más concreto. El límite intelectual con que ha chocado el materialismo burgués del siglo XVIII en su esfuerzo por comprender el mundo es subrayado muy fuertemente por Plejanov bajo la forma de la antinomia siguiente: de una parte, el *hombre* aparece como un *producto* del medio social; de otra parte, «*el medio social es producido* por la “opinión pública”, es decir, *por el hombre*».¹ La antinomia que hemos hallado en el problema de apariencia puramente gnoseológica de la producción, en la cuestión sistemática del sujeto de «la acción», del «productor» de la realidad comprendida unitariamente, manifiesta ahora su fundamento social. Y la exposición de Plejanov muestra claramente también que la dualidad de los principios, principio contemplativo y principio práctico (individual), donde hemos podido ver la primera conquista de la filosofía clásica y el punto de partida para una evolución ulterior de los problemas, conduce hacia esa antinomia. La problemática más ingenua y más primitiva de Holbach y Helvecio permite, sin embargo, una visión todavía más clara del fundamento vital que constituye el soporte real de esa antinomia. Parece primeramente que, a consecuencia del desarrollo de la sociedad burguesa, todos los problemas del ser social dejan de trascender al hombre y se manifiestan como productos de la actividad humana, en contraste con la concepción social de la edad media y los comienzos de la época moderna (Lutero, por ejemplo); en segundo lugar, ese hombre debe necesariamente ser el burgués egoísta, individual, artificialmente aislado por el capitalismo; y la conciencia cuya consecuencia parecen ser la actividad y el conocimiento, es una conciencia a lo Robinson, aislada, individual;² en tercer lugar, es, sin embargo, precisamente así como se ha suprimido el carácter de actividad de la acción social. Lo que a primera vista parece ser una representación de la teoría sensualista del conocimiento de los materialistas franceses (en Locke, etc.), a saber, que «el cerebro no es sino una cera propia para recibir todas las impresiones que se quieren grabar en ella» (Holbach según Plejanov) y que sólo la acción *conciente* puede valer como actividad, es, si se mira más de cerca, una simple consecuencia de la posición del hombre burgués en el proceso de

¹ *Contribución a la historia del materialismo*. Holbach y Helvecio están muy cerca del problema de la cosa en sí, evidentemente en forma todavía ingenua. *Ibid.*

² No podemos trazar la historia de las robinsonadas. Remito simplemente a las observaciones de Marx (*Contribución a la crítica de la economía política*) y a la sutil alusión de Cassirer al papel de esta problemática en la teoría del conocimiento de Hobbes. (*Op. cit.*)

producción capitalista. El aspecto fundamental de esta posición ha sido ya subrayado a menudo por nosotros: el hombre de la sociedad capitalista está frente a la realidad «hecha» —por él mismo (como clase)— como ante una «naturaleza» de una esencia extraña a él; es entregado sin resistencia a sus «leyes», y su actividad no puede consistir sino en la utilización en su provecho (egoísta) del curso forzado de las leyes particulares. Pero aun en esa «actividad» es —por la esencia de la situación— objeto y no sujeto del devenir. El campo de acción de su actividad es así totalmente empujado hacia el interior: de una parte, en la conciencia relativa a las leyes que el hombre utiliza; de otra, en la conciencia relativa a sus reacciones interiores frente al desenvolvimiento de los acontecimientos.

De esta situación resultan embrollos y equívocos, esenciales e inevitables, en los conceptos decisivos para la comprensión que el hombre burgués tiene de sí mismo y de su posición en el mundo. Así, el concepto de naturaleza tiene un sentido muy variable. Hemos indicado ya la definición de la naturaleza como «conjunto de sistemas de leyes» del devenir, definición de que Kant ha dado la formulación más clara y que permanece semejante a sí misma desde Kepler y Galileo hasta hoy. Al lado de ese concepto, cuyo crecimiento estructural a partir de la estructura económica del capitalismo ha sido puesto en evidencia muchas veces, se desarrolla, sin embargo, otro concepto de naturaleza, enteramente diferente del primero y que abraza a su vez sentidos diversos, el *concepto-valor*. Esos dos conceptos se entrelazan indisolublemente como enseña una mirada a la historia del derecho natural. Pues la naturaleza contiene allí esencialmente un aspecto de lucha revolucionaria burguesa: la esencia «conforme a leyes», calculable, formalmente abstracta, de la sociedad burguesa en marcha aparece como naturaleza al lado del carácter artificial, arbitrario, ausente de reglas, del feudalismo y el absolutismo. Pero un sentido muy otro, completamente opuesto, del concepto de naturaleza —piénsese solamente en Rousseau— mezcla allí sus resonancias. Cada vez más se desarrolla el sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia de hombre, que cuanto más posesión toman de él la cultura y la civilización (es decir, el capitalismo y la cosificación) menos capaz es de ser hombre. Y la naturaleza se convierte —sin que se haya tenido conciencia de la inversión completa en la significación de ese concepto— en el receptáculo en que se reúnen todas las tendencias interiores que actúan contra la mecanización, la privación de alma, la cosificación crecientes. Puede de esa manera adoptar la significación de lo que, por oposición a las formaciones artificiales de la civilización humana, ha tenido un crecimiento orgánico y no ha sido creado por el hombre.¹ Puede

¹ Cf. sobre todo la *Crítica del juicio*, § 42. El ejemplo del ruiseñor real y el ruiseñor imitado ha tenido, por intermedio de Schiller, una fuerte influencia en toda la problemática ulterior. Sería un problema histórico muy interesante ver cómo el concepto de «crecimiento orgánico» adopta un acento cada vez más claramente reaccionario como consigna de lucha contra la cosi-

162 también ser discernida como ese aspecto de la interioridad humana que ha seguido siendo naturaleza o al menos tiene la tendencia, la nostalgia, de volver a ser naturaleza. «Ellas son —dice Schiller a propósito de las formas de la naturaleza— lo que fuimos, lo que debemos volver a ser.» Aquí, sin embargo, ha surgido —inopinadamente y en unión indisoluble con los otros conceptos— un tercer concepto de naturaleza, un concepto en el cual el carácter de valor, la tendencia a superar la problemática de la existencia cosificada resaltan claramente. La naturaleza es entonces el ser humano auténtico, la esencia verdadera del hombre liberado de las formas sociales falsas y mecanizantes, el hombre como totalidad acabada, que ha superado o supera interiormente la escisión entre teoría y praxis, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia; para ese hombre la tendencia a cobrar una forma no es una racionalidad abstracta que deja de lado los contenidos concretos, pues la libertad y la necesidad coinciden.

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

Ese principio es la creación de una totalidad concreta en virtud de una concepción de la forma orientada precisamente hacia el contenido concreto de su sustrato material, capaz, por consiguien-

ficación, pasando por el romanticismo alemán, la escuela histórica del derecho Carlyle, Ruskin, etc., pero esto se sale del marco de este estudio. Lo importante para nosotros es solamente la *estructura de objeto*: esa cima aparente de la interiorización de la naturaleza implica precisamente el renunciamiento total a penetrarla realmente. El estado de alma (*Stimmung*), como forma del contenido, presupone objetos tan impenetrados e impenetrables (cosas en sí) como la ley de la naturaleza.

te, de disolver la relación «contingente» de los elementos con el todo, de superar la contingencia y la necesidad como contrarias simplemente aparentes. Se sabe que Kant, ya en la *Crítica del juicio*, ha atribuido a ese principio el papel de mediación entre los contrarios de otro modo inconciliables, la función de acabar el sistema. Sin embargo, esta tentativa de solución no podía atenerse a la explicación e interpretación del fenómeno del arte. Era imposible, aunque no fuera sino porque el principio así descubierto estaba desde su origen —como hemos mostrado— ligado a los diversos conceptos de naturaleza de manera indisoluble, de suerte que su destino más próximo parecía ser actuar como principio de solución para el conjunto de los problemas insolubles (en el plano contemplativo y teórico o ético y práctico). Fichte¹ ha expresado después, con penetración, en forma de programa, la función metodológica que debe ser atribuida a ese principio: el arte «transforma el punto de vista trascendental en punto de vista común», dicho de otro modo, en el arte se encuentran formas definitivas perfectas, lo que para la filosofía trascendental parecía ser un postulado —problemático en muchos aspectos— de la explicación del mundo; el arte es la prueba de que esa exigencia de la filosofía trascendental resulta necesariamente de la estructura de la conciencia del hombre que está anclada de manera necesaria y esencial en esa estructura.

Sin embargo, esa prueba es una cuestión metodológicamente vital para la filosofía clásica, que —como hemos visto— debía fijarse la tarea de descubrir y mostrar ese sujeto de la «acción» cuya totalidad concreta de la realidad puede ser comprendida como el producto. Pues solamente si la posibilidad de tal subjetividad en la conciencia y la de un principio formal, que no esté marcado ya por la indiferencia frente al contenido (y de todos los problemas de la cosa en sí, de la «contingencia inteligible», etc., que de ello resultan), pueden ser probados en la realidad, es dada la posibilidad metodológica de salir concretamente del racionalismo formal y, gracias a una solución lógica del problema de la irracionalidad (problema de la relación de la forma con el contenido), plantear el mundo pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, «producido» por nosotros, llegado en nosotros a la conciencia de sí. Por ello ese descubrimiento del principio del arte plantea al mismo tiempo el problema del «entendimiento intuitivo», para el cual el contenido no es dado, sino «producido», y —según las palabras de Kant²— espontáneo (es

¹ *Sistema de la doctrina de las costumbres*. Sería una tarea muy interesante y fecunda mostrar cómo la filosofía clásica de la naturaleza, tan raramente comprendida en su método, se desarrolla necesariamente a partir de esta situación. No por azar la filosofía de la naturaleza de Goethe ha nacido en reacción contra la «violación» de la naturaleza por Newton y fue determinante para la problemática de toda la evolución ulterior. Ahora bien, las dos cosas no pueden comprenderse sino a partir de la relación entre el hombre, la naturaleza y el arte; el retorno metodológico a la filosofía cualitativa de la naturaleza (del Renacimiento), primer combate contra el concepto matemático de la naturaleza, no se esclarece sino a partir de ese contexto.

² *Crítica del juicio*, § 77.

164 decir, activo) y no receptivo (es decir, contemplativo), no solamente en el conocimiento, sino también en la intuición. Si esto no debe, para el mismo Kant, mostrar sino el punto a partir del cual el sistema *podría* ser cerrado y acabado, ese principio y la exigencia, resultante de ello, de un entendimiento intuitivo provisto de intuición intelectual, llegan a ser en sus sucesores los fundamentos de la sistemática filosófica.

Sin embargo, la necesidad que ha llevado a esta problemática y la función atribuida a la solución de sus problemas aparecen en los escritos estéticos de Schiller aún más claramente que en los sistemas filosóficos, en que la construcción puramente intelectual encubre a veces, para una mirada superficial, el fundamento vital de donde esos problemas han brotado. Cuando Schiller plantea el principio estético como instinto de juego (en oposición al instinto formal y al instinto material, cuyo análisis contiene —como, por otra parte, todos los escritos estéticos de Schiller— muchas cosas valiosas sobre la cuestión de la cosificación), subraya esto: «Pues hay que decirlo de una vez y por todas: el hombre no juega sino allí donde es hombre en el pleno sentido de la palabra y no es *totalmente* hombre sino allí donde juega.»¹ Ahora bien, cuando Schiller extiende el principio estético más allá de la estética y busca en él la clave de la solución a la cuestión del sentido de la existencia social del hombre, la cuestión fundamental de la filosofía clásica aparece a plena luz. Es reconocido que el ser social aniquila al hombre en tanto hombre; al mismo tiempo es mostrado el principio según el cual el hombre *socialmente aniquilado, desmembrado, dividido en sistemas parciales, debe ser re-creado en pensamiento*. Si podemos advertir aquí claramente el problema fundamental de la filosofía clásica, vemos, al mismo tiempo que el aspecto grandioso de su empresa y la perspectiva fecunda de su método, la necesidad de su fracaso. Pues mientras los pensadores anteriores se habían atenido ingenuamente a las formas de pensamiento de la cosificación o todo lo más (como en los ejemplos citados por Plejanov) habían sido llevados a contradicciones objetivas, la problemática del ser social del hombre capitalista entra ahora vigorosamente en la conciencia.

«Cuando el poder de unificación —dice Hegel— desaparece de la vida del hombre y los contrarios pierden su relación y su interacción vivientes y adquieren la autonomía, nace la necesidad de la filosofía.² Pero simultáneamente aparece el límite asignado a esa tentativa. Límite objetivo, pues pregunta y respuesta están desde el principio limitadas al plano del puro pensamiento. Ese límite es objetivo en la medida en que oculta el dogmatismo de la filosofía crítica: aunque esa filosofía haya sido conducida metodológicamente más allá de los límites del entendimiento formalmente racional y discursivo y haya llegado así a ser crítica con relación a pensadores como Spinoza y Leibniz, su *actitud funda-*

¹ *Cartas sobre la educación estética del hombre*, carta N° 15.

² *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*.

mental metodológica es, sin embargo, racionalista, el dogma de la racionalidad queda intacto e insuperado.¹ Este límite es subjetivo, pues el principio así descubierto evidencia, al hacerse consciente, las estrechas fronteras de su validez. Si el hombre no es totalmente hombre sino «allí donde juega», se puede ciertamente, a partir de ahí, comprender el conjunto de los contenidos vitales y, en la forma estética, comprendida tan ampliamente como sea posible, arrancarlos a la acción mortal del mecanismo cosificante. No son, sin embargo, arrancados a esa acción mortal sino en *la medida* en que llegan a ser estéticos. Dicho de otro modo, bien el mundo debe ser estetizado, lo que significa hurtarse al problema propiamente dicho y transformar de nuevo y de otra manera el sujeto en un sujeto puramente contemplativo, reduciendo a la nada la acción, o bien el principio estético es elevado al rango de principio formador de la realidad objetiva, pero entonces hay que mitologizar el entendimiento intuitivo así descubierto.²

Esta tendencia mitologizante en cuanto al problema de la producción llega a ser —a partir de Fichte— tanto más una necesidad metodológica, una cuestión vital de la filosofía clásica, cuanto que la posición crítica está obligada, paralelamente a las antinomias que descubre en la realidad que nos es dada y en nuestra relación con ella, a dislocar también en pensamiento el sujeto (es decir, a reproducir en pensamiento, pero contribuyendo así a acelerarla, su dislocación en la realidad objetiva). Hegel ironiza a menudo sobre el «alma-saco» de Kant, en la cual se encuentran las diversas «facultades» (teórica, práctica, etc.) y de donde deben ser «sacadas». Para superar esta dispersión del sujeto en partes autonomizadas, dispersión de la cual tampoco

¹ En la oposición a esta actitud reside el núcleo real de la última filosofía de Schelling. El método del pensamiento mitologizante se transforma allí, sin embargo, en pura reacción. El pensamiento de Hegel, que lleva —como se mostrará— el método racionalista a su punto absolutamente culminante, no puede ser superado sino por una relación entre el pensamiento y el ser *que no sea ya contemplativo*, en la revelación *concreta* del sujeto-objeto idéntico. Schelling emprende la tentativa absurda de ir hasta el fin de ese camino; lo hace únicamente en pensamiento y siguiendo una dirección inversa; así, como todos los epígonos de la filosofía clásica, magnífica la irracionalidad vacía y desemboca en una mitología reaccionaria.

² Sin poder entrar más a fondo en la historia de este problema, quisiera indicar que es aquí donde tendría metodológicamente su puesto un estudio de los problemas del romanticismo. Conceptos como el bien conocido, pero raramente comprendido, de la «ironía», tienen su origen en esta situación. Solger, en particular, muy injustamente desconocido, con su problemática penetrante y como precursor del método dialéctico, ocupa, al lado de Schlegel, entre Schelling y Hegel, un lugar casi semejante al de Maimon entre Kant y Fichte. El papel de la mitología en la estética de Schelling se aclara también a partir de ese estado de los problemas. El estrecho lazo entre tal problemática y el concepto de naturaleza como estado de alma (*Stimmung*) salta a la vista. La concepción del mundo realmente crítica y artística, no metafísicamente hipostasiada, conduce a una dislocación todavía más profunda de la unidad del sujeto y, por tanto, a una multiplicación de los síntomas de cosificación, como muestra la evolución de la concepción moderna y consecuente del arte (Flaubert, Konrad, Fiedler, etc.) Cf. en el plano metodológico mi ensayo «Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik»; en *Logos*, año IV.

166 Hegel puede negar la realidad empírica y aun la necesidad, no hay otra vía que la de la producción de esa dislocación, de esa dispersión a partir de un sujeto concreto y total. El arte muestra, como hemos visto, las dos caras de Jano, y se trata, por el descubrimiento del arte, o bien de aumentar con un nuevo campo la dislocación del sujeto, o abandonar el terreno seguro de la revelación concreta de la totalidad y (utilizando el arte todo a lo sumo como ejemplo) atacar el problema de la «producción» por el lado del sujeto. No se trata, pues, ya —como para Spinoza— de producir la cohesión objetiva de la realidad según el modelo de la geometría. Esta producción vale más bien como presupuesto y como tarea de la filosofía. Esta producción es indudablemente dada («Hay juicios sintéticos *a priori*: ¿cómo son posibles?», tal es ya la pregunta de Kant); se trata de deducir la unidad —no dada— de esa forma de producción dispersándose en diversidad, como producto de un sujeto productor; en último análisis, pues, producir el sujeto del «productor».

4

La problemática supera ahora la pura teoría del conocimiento que no se ha propuesto sino investigar las «condiciones de posibilidad» de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia filosófico cultural, el esfuerzo por superar la dislocación cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad —igualmente cosificadas— de sus objetos, aparece aquí sin equívocos. Goethe, al describir la influencia que Hamann ha ejercido sobre su evolución, ha expresado claramente esta exigencia: «Todo lo que el hombre emprende, sea producido por la acción, por la palabra o de otro modo, debe brotar del conjunto de sus fuerzas reunidas; todo lo que es parcial debe ser rechazado.»¹ Pero mientras se opera una orientación manifiesta hacia el *hombre* desmembrado que debe ser unificado, orientación que se abre paso ya en el papel central del problema del arte, las significaciones diversas que reviste el «nosotros» del sujeto en los diversos niveles no pueden tampoco permanecer ocultas. La problemática ha penetrado de manera más aguda en la conciencia misma, el entrelazamiento de los problemas y los equívocos a semiconcientes pueden producirse más difícilmente que en cuanto al concepto de naturaleza, y esto hace la situación todavía más difícil. El restablecimiento de la unidad del sujeto, la salvación del hombre, en el plano del pensamiento, pasan aquí conscientemente por la dislocación y el desmembramiento. Las figuras del desmembramiento son mantenidas como etapas necesarias hacia el hombre restablecido y se disuelven al mismo tiempo en la inessentialidad al adquirir su justa relación con la totalidad discernida, al hacerse dialécticas. «Los contrarios —dice Hegel—, que se expresaban antes bajo la forma del espíritu y la materia, del alma y el cuerpo,

¹ *Poesía y verdad*, Libro XII. La influencia subterránea de Hamann es mucho más grande de lo que se admite de ordinario.

de la fe y el entendimiento, de la libertad y la necesidad, etc., y de muchas otras maneras en esferas más limitadas, y concentraban en ellos todo el peso de los intereses humanos, han tomado, con la progresión de la cultura, la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, en un concepto universal, entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta. El único interés de la razón es superar tales contrarios inmóviles. Ese interés de la razón no tiene como sentido oponerse en general a la oposición y la limitación, pues la evolución necesaria es un factor de la vida, que se forma en la oposición eterna: la totalidad, en la vida más intensa, no es posible sino por el restablecimiento a partir de la separación más intensa.»¹ La génesis, la producción del productor del conocimiento, la disolución de la cosa en sí y de la irracionalidad, el despertar del hombre amortajado, se concentran, pues, ahora en la cuestión del *método dialéctico*. Con ella, la exigencia del entendimiento intuitivo (de la superación metodológica del principio racionalista del conocimiento) toma una forma clara, objetiva, científica.

Cierto que la historia del método dialéctico se remonta a muy lejos en los comienzos del pensamiento racionalista. Sin embargo, el recodo que toma ahora la cuestión se distingue cualitativamente de todas las problemáticas anteriores (el mismo Hegel subestima esa diferencia, por ejemplo, cuando estudia a Platón). Pues en todas las tentativas anteriores por superar los límites del racionalismo con ayuda de la dialéctica, la disolución de la rigidez de los conceptos no se refiere, con esa claridad y esa ausencia de equívoco, al problema lógico del contenido, al problema de la irracionalidad, de suerte que ahora por primera vez —con la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel— hay interés por comprender de una manera concientemente nueva todos los problemas lógicos, por fundarlos en las propiedades relativamente materiales del contenido, en la materia en sentido lógico y filosófico.² Así nace una lógica enteramente nueva —que es, a decir verdad, todavía muy problemática en el mismo Hegel y no ha sido seriamente elaborada después de él—, lógica del *concepto concreto*, lógica de la totalidad. Lo que hay de más decisivamente nuevo todavía es que aquí el sujeto no es el espectador inmutable de la dialéctica objetiva del ser y los conceptos (como en los eleatas o en Platón) ni el dueño, orientado hacia la práctica, de las posibilidades ontológicas y conceptuales puramente mentales (como en los sofistas griegos), sino que el proceso dialéctico, la disolución de la oposición inmóvil entre formas inmóviles, se desenvuelve esencialmente *entre el sujeto y el objeto*. No es que los diferentes

¹ *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*. La *Fenomenología* es la prueba inigualable (aun para Hegel) de tal método.

² Lask, el más penetrante y más consecuente de los neokantianos contemporáneos, reconoce, por otra parte, claramente, ese viraje que se opera en la *Lógica* de Hegel: «El criticista también deberá en esto dar la razón a Hegel: si los conceptos que se transforman dialécticamente son admisibles, entonces y solamente entonces hay superación de la irracionalidad.» (*Fichte: Idealismus und die Geschichte*.)

168 niveles de la subjetividad, que nacen en el curso de la dialéctica, hayan quedado enteramente ocultos en ciertas dialécticas anteriores (piénsese en la *ratio* y en el *intellectus* en Nicolás de Cusa), sino que esa relativización consistía solamente en que diversas relaciones entre sujeto y objeto eran yuxtapuestas o superpuestas, o, todo lo más, desarrolladas dialécticamente una partir de otra; no implicaba todavía la relativización, la fluidificación de la relación misma del sujeto y el objeto. Y solamente en ese caso, cuando «lo verdadero (es discernido) no solamente como sustancia, sino también como sujeto», cuando el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es a la vez productor y producto del proceso dialéctico; cuando se mueve, por consiguiente, al mismo tiempo en un mundo que se ha creado él mismo y del cual es la figura conciente, imponiéndose a él, sin embargo, ese mundo con plena objetividad, es entonces solamente cuando el problema de la dialéctica y la superación de la oposición entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, libertad y necesidad, puede ser considerado resuelto.

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

La filosofía clásica ha llegado igualmente a esa transformación de sentido y ha deducido la nueva sustancia, que hace por primera vez su aparición, el orden y la conexión de las cosas ahora filosóficamente fundamentales: la *historia*. Las razones que constituyen el único terreno concreto de su génesis son extraordinariamente diversas y su enumeración necesitaría casi una recapitulación de todo lo que ha sido expuesto hasta aquí, pues detrás de todos los problemas insolubles se oculta, como vía hacia la solución, el camino hacia la historia. Hay que mirar, sin embargo, más de cerca —al menos al indicarlas— algunas de esas razones, pues la *necesidad lógica* de la conexión entre génesis e

historia no ha llegado a ser enteramente conciente aun para la filosofía clásica y no podía tampoco llegar a serlo enteramente (por razones históricas y sociales que deben ser explicadas más adelante). Los materialistas del siglo XVIII han reconocido ya que en el devenir histórico reside, para el sistema del racionalismo, un límite a la posibilidad de conocer.¹ Han advertido, sin embargo, de conformidad con su dogmatismo de la razón, un límite eterno e insuperable de la razón humana en general. No obstante, el aspecto lógico y metodológico del problema es fácilmente penetrado si se comprende que el pensamiento racionalista, al partir de la posibilidad formal de calcular los contenidos de las formas, hechos abstractos, *debe necesariamente definir esos contenidos como inmutables*, dentro de cada sistema de relaciones en vigor. El devenir de los *contenidos reales*, el problema de la historia, no es discernible, para este pensamiento, sino bajo la forma de un sistema de tales leyes, sistema que trata de dar razón del conjunto de las *posibilidades previsibles*. No es éste lugar para estudiar en qué medida esto es realizable; metodológicamente importa ver que la vía hacia el conocimiento, tanto de lo cualitativo y lo concreto en el contenido como del devenir del contenido, dicho de otro modo, del devenir histórico, es obstruido así *por el método mismo*: corresponde por definición a la esencia de toda ley semejante impedir —en el interior de su campo de validez— que nada nuevo ocurra; un sistema, aun pensado como acabado, de leyes semejantes puede, es cierto, disminuir al extremo la necesidad de correcciones que hacer a las leyes particulares pero no puede discernir la novedad por el cálculo. (El concepto de la «fuente de errores» no es sino un concepto que reemplaza en las ciencias particulares el carácter incognoscible de cosa en sí del devenir, de lo que es nuevo para el conocimiento racional.) Si la génesis, en el sentido de la filosofía clásica, puede efectuarse, entonces debe crear, como fundamento lógico, una lógica de los contenidos que se trasforman, para la construcción de la cual encuentra en la historia sola, en el devenir histórico, en el surtidor ininterrumpido de la novedad cualitativa, ese orden y esa conexión ejemplares de las cosas.²

¹ Cf. Plejanov, *op. cit.* Pero no es un problema insoluble *metodológicamente* sino para el racionalismo formalista. Cualquier apreciación que se haga sobre el valor científico *objetivo* de las soluciones medievales a esas cuestiones, es cierto que no había aquí problema y mucho menos problema insoluble, para la edad media. Compárese la formulación de Holbach, citada por Plejanov, según la cual no se podría saber si «el animal ha existido antes que el huevo o el huevo antes que el animal», con el enunciado de Maitre Eckhart: «La naturaleza hace al hombre a partir del niño y la gallina a partir del huevo; Dios hace el hombre antes que el niño y la gallina antes que el el huevo» (*Sermón del hombre noble*). Ciertamente que se trata *exclusivamente* del contraste entre actitudes *metodológicas*. Sobre la base de este límite metodológico, que hace justamente aparecer la historia como una cosa en sí, Plejanov ha llamado con razón a esos materialistas, idealistas ingenuos con relación a la historia. «En el 60 aniversario de la muerte de Hegel», *Neue Zeit*, X, I, 273.

² No podemos sino indicar brevemente la historia del problema. Las divergencias en esta materia han sido formuladas claramente desde muy temprano.

170 Pues en tanto ese devenir, esa novedad, interviene simplemente como un límite y no, al mismo tiempo, como resultado, fin y sustento del método, los conceptos conservan necesariamente —como las cosas de la realidad vivida— esa rigidez cerrada sobre sí misma que no es suprimida sino en apariencia por la *yuxtaposición* de otros conceptos. Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía —dada— de las cosas y los conceptos de las cosas, como la rigidez que resulta de ello. «Pues en realidad —dice Hegel a propósito de las relaciones del alma y el cuerpo— si ambos son supuestos *absolutamente independientes* entre sí, son tan impenetrables el uno por el otro como lo es toda materia con relación a otra, no admitiéndose su presencia sino en el no-ser del otro, en sus poros; por otra parte, Epicuro ha atribuido a los dioses los poros como morada, pero en consecuencia no les ha impuesto ninguna comunidad con el mundo.»¹ Ahora bien, el devenir histórico suprime esa autonomía de los momentos. Al obligar al conocimiento que quiere ser adecuado a esos momentos a construir su conceptualización sobre los contenidos, sobre la singularidad y novedad cualitativa de los fenómenos, obliga al mismo tiempo a ese conocimiento a no dejar esos elementos permanecer en su simple unicidad concreta y les asigna la totalidad concreta del mundo histórico, el proceso histórico concreto y total mismo, como lugar metodológico donde pueden ser comprendidos.

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

Remito, por ejemplo, a la crítica que hace Schlegel de la tentativa de Condorcet (1795), que apunta a dar una explicación racionalista de la historia (un poco del tipo de la de Comte y Spencer). «Las *propiedades permanentes* del hombre son objeto de la ciencia pura; en cambio, *las modificaciones del hombre*, tanto del hombre individual como de la masa, son el objeto de una historia científica de la humanidad.» *Prosaische Jugendschriften*, Viena, 1906.

¹ *Enciclopedia*, § 389. Desde luego, lo que nos importa *solamente* es el aspecto metodológico de la cuestión. Hay que subrayar, no obstante, que todos los conceptos racionalistas formales y contemplativos manifiestan esa impenetrabilidad propia de las cosas. El tránsito moderno de los conceptos-cosas a los conceptos-funciones no cambia nada esta situación, visto que los conceptos-funciones no se distinguen en modo alguno de los conceptos-cosas en lo que concierne a la relación, única que cuenta aquí, entre la forma y el contenido; llevan aun a su paroxismo esa estructura formalmente racionalista.

fluida por leyes extrañas, se descubre como una limitación racionalista, como un dogmatismo del entendimiento formal.

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

Llegada a ese punto, la filosofía clásica da media vuelta y se extravía en el laberinto sin salida de la mitología conceptual. En el siguiente ensayo mostraremos la razón por la cual esa filosofía no *podía* encontrar ese sujeto concreto de la génesis, sujeto-objeto exigido por el método. Queremos mostrar solamente, para concluir, los límites consecutivos a su extravío. Hegel, que representa por todos los conceptos el punto culminante de esa evolución, ha buscado ese sujeto de la manera más seria. El «nosotros» que llega a encontrar es, como se sabe, el espíritu del mundo o más bien sus figuras concretas, los espíritus de los pueblos. Ahora bien, si omitimos provisionalmente el carácter mitologizante, luego abstracto, de ese sujeto, no hay que olvidar que, aun si todas las condiciones puestas por Hegel fueran admitidas sin crítica, ese sujeto no sería capaz, aun desde el punto de vista de Hegel, de cumplir la función metodológica y sistemática que le es asignada. Pues ese espíritu del pueblo no puede ser, aun para Hegel, sino una determinación «natural» del espíritu del mundo, es decir, una determinación «que no abandona su limitación sino en el momento superior, a saber, en el momento en que *tiene conciencia de su esencia*, y no tiene su verdad absoluta sino en ese conocimiento y no inmediatamente en su ser». Resulta de ello, principalmente, que el espíritu del pueblo no es sino aparentemente el sujeto de la historia, el autor de sus actos: es más bien el espíritu del mundo el que, *utilizando* esa «determinación natural» de un pueblo que corresponde a las exigencias actuales y a la idea del espíritu del mundo, realiza sus actos *a través* de ese espíritu del pueblo y *más allá de él*.¹ Pero entonces la actividad se hace trascendente a su

¹ *Filosofía del derecho*, §§ 345-347. *Enciclopedia* §§ 548-552.

172 autor mismo y la libertad aparentemente conquistada se metamorfosea inopinadamente en esa realidad ficticia de la reflexión sobre las leyes que mueven al hombre por sí mismas, libertad que poseería, en Spinoza, la piedra arrojada si tuviera la conciencia. Hegel ha buscado sin duda una explicación en la «astucia de la razón» para la estructura encontrada ya hecha de la historia, que su genio realista no quería en todo caso negar. No hay que olvidar, sin embargo, que la «astucia de la razón» puede ser algo más que una mitología sólo si la razón real es descubierta y mostrada de manera realmente concreta. Entonces es una explicación genial para las etapas no todavía concientes de la historia. Pero éstas no pueden ser discernidas y apreciadas como etapas sino a partir del nivel ya alcanzado de la razón que se ha encontrado a sí misma.

He aquí el punto en que, por una necesidad metodológica, la filosofía de Hegel es llevada a la mitología. Pues, estando en la imposibilidad de encontrar y mostrar el sujeto-objeto idéntico en la historia misma, se ve obligada a salir de la historia y erigir, más allá de la historia, ese reino de la razón que se ha alcanzado a sí misma, a partir del cual la historia puede ser comprendida entonces como una etapa y el camino comprendido como una «astucia de la razón». La historia no está en condiciones de constituir el cuerpo vivo de la totalidad del sistema: llega a ser una parte, un momento del sistema de conjunto que culmina en el «espíritu absoluto», en el arte, la religión y la filosofía. La historia es, sin embargo, el elemento vital natural, el único elemento vital posible del método dialéctico, en una medida demasiado grande para que tal tentativa pueda triunfar. De una parte, la historia penetra de una manera decisiva, aunque metodológicamente inconsecuente, en el edificio de las esferas que debieran metodológicamente encontrarse ya más allá de la historia.¹ De otra parte, por esa actitud inadaptada e inconsecuente respecto de la historia, la historia misma es despojada de su esencia, que le es justamente indispensable en el sistema hegeliano. Pues, en primer lugar, su relación con la razón misma aparece ahora como contingente. «Cuándo, dónde y en qué forma tales autorreproducciones de la razón hacen su aparición como filosofía, ello es contingente»,² dice Hegel después del pasaje sobre la «necesidad de

¹ En las últimas versiones del sistema, la historia es el tránsito de la filosofía del derecho al espíritu absoluto. (En la *Fenomenología* la relación es más complicada, aunque metodológicamente también poco unívoca y clara). Según la lógica de Hegel el espíritu absoluto, puesto que es la verdad del momento precedente, la verdadera historia, debiera suprimir y superar en sí a la propia historia. La historia no se deja suprimir, sin embargo, en el método dialéctico; es lo que enseña la conclusión de la historia hegeliana de la filosofía, en que, en la cima del sistema, en el momento en que el «espíritu absoluto» se alcanza a sí mismo, la historia reaparece, sin embargo, y remite a su más allá de la filosofía: «Esta importancia que tenían las determinaciones del pensamiento depende de un conocimiento ulterior que no forma parte de la historia de la filosofía. Los conceptos son la más simple revelación del espíritu del mundo; ésta, en su forma más concreta, es la historia.»

² Esta contingencia es todavía más crudamente subrayada en Fichte.

la filosofía». Con esa contingencia, la historia recae, sin embargo, en la facticidad y la irracionalidad que acababa de superar. Y si su relación con la razón que la comprende no es sino la de un contenido irracional con una forma general, para la cual el *hic et nunc* concreto, el lugar y el tiempo, el contenido concreto, son contingentes y la razón misma es entregada a todas las antinomias de la cosa en sí propias del método predialéctico. En segundo lugar, la relación no aclarada entre el espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir, lo que sería metodológicamente difícil de comprender de otro modo, *un final de la historia*, que interviene mientras vive, en su sistema de la filosofía, cumplimiento y verdad de todos los sistemas filosóficos que le han precedido. Lo que tiene como consecuencia necesaria que la historia debe encontrar su fin, aun en los campos más bajos y propiamente históricos, en el estado de la restauración prusiana. En tercer lugar, la génesis separada de la historia, recorre su propia evolución: desde la lógica hasta el espíritu, pasando por la naturaleza. Pero como la historicidad del conjunto de las formas categoriales y su movimiento penetra de manera decisiva el método dialéctico, como génesis dialéctica e historia van juntas, objetiva, esencial, necesariamente, y no siguen aquí caminos separados sino porque la filosofía clásica no ha realizado su programa, es inevitable que ese proceso, pensado como supra-histórico, manifieste paso a paso la estructura de la historia. Y el método vuelto abstractamente contemplativo, al falsificar y violar así la historia, es a su vez violado y despedazado por la historia, que no ha sido dominada. (Piénsese en el tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza.) Por ello mismo, el papel demiúrgico del «espíritu», de la «idea», termina en una pura mitología conceptual, como Marx ha subrayado de manera particularmente penetrante en su crítica de Hegel.¹ Se debe decir de nuevo —desde el punto de vista mismo de la filosofía de Hegel— que aquí el demiurgo no hace la historia sino en apariencia. Pero con esta apariencia se disuelve al mismo tiempo en la nada toda la tentativa de la filosofía clásica para invertir en pensamiento las barreras del pensamiento racionalista formal (del pensamiento burgués cosificado) y para restaurar así en pensamiento al hombre aniquilado por la cosificación. El pensamiento ha recaído en la dualidad contemplativa del sujeto y el objeto.²

Cierto que la filosofía clásica ha llevado —en pensamiento— todas las antinomias de su fundamento vital al paroxismo y les ha dado la más alta expresión posible (en pensamiento); pero siguen siendo, para ese pensamiento también, antinomias irresueltas e insolubles. La filosofía clásica se halla, pues, desde el

¹ Cf. el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

² La lógica misma se ha tornado así problemática. La exigencia de Hegel de que el concepto sea el «ser restaurado» no es realizable sino a condición de una producción real del sujeto-objeto idéntico. Si no, el concepto adopta una significación idealista y kantiana que está en contradicción con su función dialéctica. Explicarlo en detalle rebasa ampliamente el marco de este trabajo.

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

III

EL PUNTO DE VISTA DEL PROLETARIADO

Desde su crítica juvenil de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, Marx ha expresado claramente la situación particular del proletariado en la historia y la sociedad, el punto de vista a partir del cual su esencia se impone como sujeto-objeto idéntico del proceso evolutivo de la sociedad y la historia: «Cuando el proletariado anuncia la disolución del estado de cosas existente, no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, pues él mismo constituye la disolución efectiva de ese estado de cosas». El conocimiento de sí es, pues, al mismo tiempo, para el proletariado el conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. Al perseguir sus fines de clase, el proletariado realiza, pues, al mismo tiempo, conciente y objetivamente, los fines de la evolución de la sociedad que sin su intervención conciente, seguirían siendo necesariamente posibilidades abstractas, límites objetivos.¹

¿Pero qué modificación ha aportado socialmente esa postura, y aun en la posibilidad de adoptar posición en pensamiento respecto

¹ Cf. para eso los ensayos: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?», «Conciencia de clase» y «El cambio de función del materialismo histórico». Las repeticiones eran desgraciadamente inevitables en esos ensayos estrechamente ligados por sus temas.

de la sociedad? «A primera vista», ninguna. Pues el proletariado aparece como el producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia están hechas de tal modo —como se ha demostrado en la primera parte—, que la cosificación debe expresarse allí necesariamente de la manera más notable y penetrante, al producir la deshumanización más profunda. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida. Marx dice: «La clase poseedora y la clase del proletariado presentan la misma enajenación de sí del hombre. La primera clase se siente, sin embargo, a gusto en esa enajenación de sí y se siente allí confirmada; sabe que la enajenación es su propio poder y posee en ésta la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada por la enajenación, advierte en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.»¹

1

Se diría, pues, que —aun para la concepción marxista— nada ha cambiado en la realidad objetiva; sólo el «punto de vista de la apreciación» ha llegado a ser otro, sólo la «estimación» de la realidad ha adoptado otro acento. Esta apariencia oculta en realidad en sí misma un momento muy importante de la verdad. Y hay que pararse firme en ese momento si no se quiere que la visión correcta se transforme inopinadamente en contrasentido. Para hablar más concretamente: la realidad objetiva del ser social es, *en su inmediatez*, «la misma» para el proletariado y la burguesía. Pero esto no impide que las *categorías específicas de la mediación*, por las cuales las dos clases elevan esa inmediatez a la conciencia, por las cuales la realidad simplemente inmediata llega a ser para ambas, propiamente hablando, realidad objetiva, sean necesariamente, a consecuencia de la diversidad de situación de las dos clases en «el mismo» proceso económico, fundamentalmente diferentes. Está claro que con esta problemática tocamos de nuevo, por otro lado, la cuestión fundamental del pensamiento burgués, el problema de la cosa en sí. Pues al admitir que la transformación del dato inmediato en realidad realmente reconocida (y no solamente inmediatamente reconocida) y, por tanto, realmente objetiva, dicho de otro modo, la acción de la categoría de la mediación sobre la imagen del mundo, sea solamente algo «subjetivo», solamente una «estimación» de la realidad que permanecería «inalterada», se llega a conceder de nuevo a la realidad objetiva el carácter de una cosa en sí. Desde luego, esta especie de conocimiento que concibe la «apreciación» como algo simplemente «subjetivo» y no tocante a la esencia de los hechos, pretende llegar justamente a la realidad efectiva. Si se ilusiona así sobre sí misma, es porque se comporta de una manera no crítica frente

¹ *La sagrada familia, Obras filosóficas*, Ed. Costes, 1949, tomo II, p. 61.

176 al carácter condicionado de su propio punto de vista (y particularmente respecto a su condicionamiento por el ser social que está en su fundamento). Rickert dice, por ejemplo —para tomar esa concepción de la historia bajo su forma más evolucionada y más elaborada—: «Si el historiador construye sus conceptos considerando valores de la comunidad a la cual pertenece él mismo, la objetividad de su exposición dependerá exclusivamente de la exactitud de los hechos que le sirven de materiales, y la cuestión de saber si tal o cual acontecimiento del pasado es esencial o no, no surgirá. Está por encima de toda arbitrariedad si, por ejemplo, refiere la evolución del arte a los valores culturales estéticos, la evolución de un estado a los valores culturales políticos, y logra así una presentación que, en la medida en que ésta se abstiene de *juicio de valor* no histórico, es válida para todo hombre que reconoce en general valores culturales estéticos o políticos como normativos para todos los miembros de su comunidad».¹ Si los «valores culturales», cuyo contenido no es reconocido y valen simplemente de manera formal, fundan la objetividad histórica «refiriéndose a los valores», la subjetividad del historiador es aparentemente eliminada, para verse, no obstante, asignar, como criterio de la objetividad, como guía hacia la objetividad, la facticidad de los «valores culturales válidos para su comunidad» (es decir, para su clase). La arbitrariedad y la subjetividad son desplazadas de la materia de los hechos particulares y del juicio hecho sobre ellos al criterio mismo, «a los valores culturales en vigor» sobre los cuales es imposible, *en ese terreno*, hacer un juicio, cuya validez es aún imposible examinar: los «valores culturales» llegan a ser para el historiador cosas en sí, evolución estructural para la cual la primera parte nos ha suministrado analogías en la economía y la jurisprudencia. El otro aspecto de la cuestión es, sin embargo, todavía más importante, a saber, que el carácter de cosa en sí de la relación entre forma y contenido hace necesariamente surgir *el problema de la totalidad*. Rickert se expresa también sobre esto con una claridad meridiana. Después de haber subrayado la necesidad metodológica de una teoría de los valores para la filosofía de la historia, precisa: «Aun la historia universal no puede ser expuesta en su *unidad* sino con la ayuda de un sistema de valores culturales y presupone, en esa medida, una filosofía de la historia llena de contenido. Por lo demás, el conocimiento de un sistema de valores es insignificante con relación a la cuestión de la objetividad científica de las exposiciones históricas puramente empíricas».² Se puede, sin embargo, preguntar si la oposición entre exposición histórica particular e historia universal es simplemente una cuestión de *amplitud* o si se trata de una cuestión de *método*. Evidentemente, aun en el primer caso, la ciencia histórica según el ideal de conocimiento de Rickert, aparecería extremadamente problemático. Pues los «hechos» de la historia

¹ *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.*

² *Ibid.*

deben necesariamente —a despecho de toda «caracterización de valor»— permanecer en una facticidad bruta e incomprensible, puesto que toda posibilidad de comprenderlos realmente, de reconocer su sentido real, su real función en el proceso histórico, ha sido hecha metodológicamente imposible por el renunciamento metodológico a un conocimiento de la totalidad. Pero la cuestión de la historia universal es, como hemos mostrado,¹ un problema metodológico que surge necesariamente en ocasión de la exposición del menor capítulo de la historia, del menor recorte. Pues la historia como totalidad (historia universal) no es la suma simplemente mecánica de los acontecimientos históricos particulares ni un principio de consideración trascendente a los acontecimientos históricos particulares, que no podría imponerse sino por medio de una disciplina propia, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es más bien un poder histórico real —aunque todavía inconsciente y por consiguiente desconocido hasta ese día— que no se deja separar de la realidad (y por tanto del conocimiento) de los hechos históricos particulares sin suprimir también su realidad, su facticidad. Es el fundamento último y real de su realidad, de su facticidad, luego de la verdadera posibilidad de conocerlos aun como hechos particulares. Hemos invocado ya la teoría de las crisis en Sismondi para mostrar cómo la utilización deficiente de la categoría de la totalidad ha impedido el conocimiento real de un fenómeno particular, pese a la observación exacta de todos sus detalles. En esa ocasión hemos visto también que la integración en la totalidad (cuya condición es admitir que la realidad histórica verdadera es precisamente el *todo* del proceso histórico) no cambia solamente de manera decisiva nuestro juicio sobre el fenómeno particular, sino que hace sufrir al contenido del *fenómeno particular* —como fenómeno particular— un cambio fundamental. La oposición entre esta actitud que aísla los fenómenos históricos particulares y el punto de vista de la totalidad se impone de manera todavía más impresionante, si comparamos, por ejemplo, la concepción burguesa y económica de la función de la máquina con la de Marx: «Las contradicciones y los antagonismos inseparables de la utilización capitalista del maquinismo no existen, porque no nacen del maquinismo mismo, sino de su utilización capitalista. Como, por consiguiente, el maquinismo considerado en sí acorta el tiempo de trabajo, mientras que su uso capitalista alarga la jornada de trabajo, como en sí mismo aligera el trabajo y su uso capitalista aumenta la intensidad del mismo, como en sí mismo es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, y su uso capitalista coloca al hombre bajo el yugo de las fuerzas de la naturaleza, como en sí mismo aumenta la riqueza del productor y su uso capitalista empobrece al productor, etc., la economía burguesa explica simplemente que la consideración del maquinismo en sí prueba rigurosamente que todas esas contradicciones patentes son una simple apariencia de

¹ Cf. el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

178 la realidad común, que en sí, es decir, en la teoría tampoco, no existen.»¹

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

Ahora bien —como esto no podía escapar a los historiadores realmente importantes del siglo XIX, por ejemplo, a Riegl, Dilthey, Dvorak—, la esencia de la historia reside justamente en la modificación de esas *formas estructurales* por medio de las cuales tiene lugar cada vez la confrontación del hombre con su medio y determinan la objetividad de su vida interior y exterior. Esto no es objetiva y realmente posible (y no puede, en consecuencia, ser comprendido adecuadamente) salvo si la individualidad, la unicidad, de una época, de una formación, etc., reside en la originalidad de esas formas estructurales y puede ser encontrada y mostrada en ellas y por ellas. Sin embargo, la realidad inmediata no puede ser dada inmediatamente, para el hombre que la vive ni para el historiador, en sus formas estructurales verdaderas. Éstas deben ser buscadas y encontradas primero, y el camino que lleva a su descubrimiento es el camino del conocimiento del proceso de evolución histórica como totalidad. Parece a primera vista —y todos los que permanecen hundidos en la inmediatez no superan durante toda su vida esa «primera vista»— que ir más lejos sea un movimiento de puro pensamiento, un proceso de abstracción. Pero esta apariencia surge de los hábitos de pensar y sentir de la simple inmediatez, para la cual la forma

¹ *El capital*, I, pp. 406-407.

de cosa inmediatamente dada que tienen los objetos, su ser y su ser-así inmediatos, aparecen como lo que es primario, real, objetivo, y sus «relaciones», en cambio, como algo secundario y simplemente subjetivo. Para esta inmediatez toda modificación real debe representar, por consiguiente, algo incomprensible. El hecho innegable de la modificación se refleja, para las formas de conciencia de la inmediatez, como catástrofe, como cambio brutal, súbito, llegado del exterior y excluyendo toda mediación.¹ Para poder comprender el cambio, el pensamiento debe superar la separación rígida de sus objetos; debe poner en el mismo plano de realidad sus relaciones entre ellos, entre los objetos, y la interacción de esas «relaciones» y de las «cosas». Cuanto más se aleja uno de la simple inmediatez, más se extiende la red de esas «relaciones», más integralmente se incorporan las «cosas» al sistema de esas relaciones y más parece perder el cambio su carácter incomprensible, despojarse de su esencia aparentemente catastrófica y llegar a ser así comprensible.

Pero esto no tiene lugar sino en el caso en que la superación de la inmediatez hace los objetos más concretos, en que el sistema conceptual de las mediaciones así alcanzado es —para emplear la feliz expresión de Lassalle a propósito de la filosofía de Hegel— la totalidad de la experiencia (*Empiria*). Hemos aprendido ya a conocer los límites metodológicos de los sistemas conceptuales abstractos y formalmente racionalistas. Se trata ahora de ver bien qué hacen metodológicamente imposible esa superación de la simple facticidad de los hechos históricos (el esfuerzo crítico de Rickert y la teoría moderna de la historia lo prueban; por otra parte, han logrado esta demostración). Lo que puede ser alcanzado así es, en el mejor de los casos, una tipología formal de las formas de aparición de la historia y la sociedad, en la cual los hechos históricos pueden intervenir como *ejemplos*, en la cual, pues, subsiste, entre el sistema de comprensión y la realidad histórica objetiva a comprender, un lazo similar y simplemente contingente. Que esto tenga lugar bajo la forma ingenua de una «sociología» que busca «leyes» (del tipo de Comte y Spencer) —y entonces la imposibilidad metodológica de resolver la tarea se abre paso en el absurdo de los resultados— o que esa imposibilidad metodológica sea desde el comienzo conciente, en un plano crítico (como en Max Weber), de suerte que se llegue así a una ciencia auxiliar de la historia, el resultado es el mismo: el problema de la facticidad es reintroducido en la historia y la

¹ Cf. acerca del materialismo del siglo XVIII a Plejanov, *op. cit.* Hemos mostrado, en la primera parte, que la teoría burguesa de las crisis, la teoría del origen del derecho, etc., adoptan ese punto de vista metodológico. En la historia misma, todo el mundo puede ver fácilmente que una concepción que no considera la historia mundial y no se refiere constantemente a la totalidad del proceso histórico debe necesariamente transformar los vuelcos o virajes decisivos de la historia en catástrofes absurdas, puesto que sus fundamentos están fuera del dominio en que sus consecuencias se muestran más catastróficas. Piénsese en las grandes migraciones de los pueblos o en la línea descendente de la historia alemana desde el renacimiento, etc.

180 inmediatez de la actitud puramente histórica no es superada, háyase querido o no ese resultado.

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

Inmediatez y mediación no son, pues, simplemente actitudes coordinadas, y se completan recíprocamente frente a los objetos de la realidad; son al mismo tiempo —de conformidad con la esencia dialéctica de la realidad y con el carácter dialéctico de nuestros esfuerzos para enfrentarnos con ella— determinaciones dialécticamente relativizadas. Dicho de otro modo, toda mediación debe necesariamente tener como resultado un punto de vista en que la objetividad producida por ella revista la forma de la inmediatez. Ahora bien, esto es lo que ocurre al pensamiento burgués frente al ser histórico y social de la sociedad burguesa, ser que ha sido

hecho claro y sacado a la luz por múltiples mediaciones. Al mostrarse incapaz de descubrir nuevas mediaciones y comprender el ser y el origen de la sociedad burguesa como producto del mismo sujeto que «produce» la totalidad comprendida del conocimiento, ese pensamiento tiene como *punto de vista último, decisivo para el conjunto del pensamiento, el punto de vista de la simple inmediatez*. Pues «mediatizándolo —según las palabras de Hegel— debiera ser aquello en que los dos lados no serían sino uno, en que la conciencia, pues, reconocería uno de los momentos en el otro, su fin y su acción en el destino, su destino y su fin en su acción, *su propia esencia en esta necesidad*».¹

Nuestras explicaciones precedentes han mostrado, lo esperamos, bastante claramente que esta mediación precisamente ha faltado y debía necesariamente faltar en el pensamiento burgués. En el plano económico ello ha sido demostrado por Marx² en innumerables pasajes; las falsas representaciones que la economía burguesa se hace del proceso económico del capitalismo han sido expresamente reducidas a la falta de mediación, al despojo metódico de las categorías de la mediación, a la aceptación inmediata de formas derivadas de la objetividad, al hecho de detenerse en el plano de la representación simplemente inmediata. Hemos indicado con mucha insistencia, en la segunda parte, las consecuencias intelectuales que acarrearán el carácter de la sociedad burguesa y los límites metodológicos de su pensamiento, y hemos mostrado las antinomias (sujeto-objeto, libertad-necesidad, individuo-sociedad, forma-contenido, etc.) a las cuales el pensamiento debía llegar así necesariamente. Ahora se trata de comprender que el pensamiento burgués —aunque llega a esas antinomias por la vía de los más grandes esfuerzos de pensamiento— acepta, sin embargo, el fundamento ontológico del cual nacen esas antinomias como por sí solas como una facticidad que hay que tomar tal cual es: tiene un comportamiento inmediato respecto de sí mismo. Simmel dice, por ejemplo, a propósito de la estructura ideológica de la conciencia de la cosificación: «Esas direcciones inversas pueden, pues, una vez tomadas, tender también hacia un ideal de separación absolutamente puro: el contenido real de la vida se hace cada vez más pragmático e impersonal, a fin de que el resto no cosificable de esa misma vida llegue a ser tanto más personal, sea tanto más la propiedad incontestable del yo.»³ Pero entonces lo que debía ser derivado de la mediación y comprendido por ella se convierte en el principio aceptado y valorizado de la explicación de todos los fenómenos: la facticidad inexplicada e inexplicable de la existencia y del ser-así de la sociedad burguesa adopta el carácter de una ley eterna de la naturaleza o de un valor cultural de validez intemporal.

¹ *Fenomenología del espíritu*.

² Cf. *El capital*, III, I, pp. 326-327, pp. 340-341, pp. 364-365, pp. 368-369, pp. 377-378, etc.

³ *Filosofía del dinero*.

182 Ahora bien, esto es al mismo tiempo la autosupresión de la historia. «Así, pues —dice Marx hablando de la economía burguesa—, ha habido historia, pero no la hay ya.»¹ Y aunque esta antinomia toma más tarde formas cada vez más sutiles, interviene aun como historicismo, como relativismo histórico, ello no cambia nada en el problema fundamental mismo, en la supresión de la historia. Esta esencia no histórica, antihistórica, del pensamiento burgués aparece de la forma más cruda si consideramos el *problema del presente como problema histórico*. No hay necesidad de poner ejemplos. La incapacidad completa de todos los pensadores e historiadores burgueses para comprender los acontecimientos presentes de la historia mundial como acontecimientos históricos y mundiales, desde la guerra mundial y la revolución mundial, debe ser de terrible memoria para todo hombre de juicio sano. Y ese fracaso total que ha llevado a historiadores de grandes méritos, por otra parte, y a pensadores penetrantes al lastimoso y despreciable nivel intelectual del peor periodismo de provincia no puede explicarse, simplemente y en todos los casos, con razones puramente exteriores (censura, adaptación a los intereses «nacionales» de clase, etc.); el fundamento metodológico de ese fracaso es que la relación contemplativa inmediata entre sujeto y objeto del conocimiento crea justamente ese espacio intermedio irracional, «oscuro y vacío» (descrito por Fichte), cuyos oscuridad y vacío, presentes en el conocimiento del pasado, pero ocultos por el alejamiento espacio-temporal y por el alejamiento históricamente mediatizado, son ahora necesariamente descubiertos. Una bella comparación de Ernst Bloch puede sin duda aclarar ese límite metodológico mejor que un análisis detallado que no puede hacerse aquí. Cuando la naturaleza se torna paisaje —en oposición, por ejemplo, a la inconciente vida-en-la-naturaleza del campesino— la inmediatez estética de la experiencia vivida del paisaje, que es pasado, evidentemente, por muchas mediaciones, tiene como condición, para alcanzar esa inmediatez, una distancia, especial en este caso, entre el observador y el paisaje. El observador está fuera del paisaje, pues si no es imposible que la naturaleza se convierta en paisaje. Si trata, sin salir de esa inmediatez contemplativa y estética, de integrar él mismo y la naturaleza que lo rodea inmediata y especialmente en la «naturaleza como paisaje», se hará claro en seguida que el paisaje no *comienza* a ser paisaje sino a una distancia determinada en relación con el observador, muy diferente según los casos, desde luego; pues el observador no puede tener con la naturaleza esa relación de paisaje sino como observador espacialmente separado. Esto no es evidentemente sino un ejemplo que aclara metodológicamente la situación real, pues la relación con el paisaje halla su expresión adecuada y no problemática en el arte, aunque no hay que olvidar, sin embargo, que en el arte también se establece esa misma distancia insuperable entre el sujeto y el objeto, dondequiera presente en la vida

¹ *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 143.

moderna, y que el arte no puede significar sino la formación y no la resolución real de esa problemática. Ahora bien, desde que la historia desemboca en el presente —y esto es inevitable, puesto que a fin de cuentas nos interesamos por la historia para comprender realmente el presente— ese «espacio nocivo», según las palabras de Bloch, aparece bajo una luz cruda. Pues los dos extremos en que se polariza la incapacidad de la actitud burguesa contemplativa para comprender la historia, «grandes individuos» como creadores soberanos de la historia y «leyes naturales» del medio histórico, se encuentran en la misma impotencia —estén separados o unidos— ante la esencia de la novedad radical del presente, esencia que exige que se le dé un sentido.¹ La perfección interna de la obra de arte puede encubrir el abismo que se abre, no dejando su inmediatez acabada penetrar la cuestión de la mediación, ahora imposible desde el punto de vista contemplativo. Sin embargo, el presente como problema de la historia, como problema prácticamente ineluctable, exige imperiosamente esta mediación. Ésta debe ser intentada. Ahora bien, en esas tentativas se descubre lo que Hegel dice después de la definición citada de la mediación, respecto de cierto nivel de la conciencia de sí: «La conciencia ha llegado a ser así más bien, para sí misma, un enigma en su experiencia, en que debía encontrar su verdad; las consecuencias de sus actos no son para ella sus actos mismos; lo que le ocurre no es *para ella* la experiencia de lo que ella es *en sí*; el tránsito no es una simple modificación formal del mismo contenido y la misma esencia, representados una vez como contenido y esencia de la conciencia y otra vez como objeto o como su propia esencia intuita. La *necesidad abstracta* vale, pues, por el *poder* incomprendido, solamente negativo, de la *generalidad*, en la cual la individualidad es aplastada.»

2

El conocimiento de la historia comienza para el proletariado con el conocimiento del presente, con el conocimiento de su propia situación social y el descubrimiento de su necesidad (en el sentido de génesis). Génesis e historia no pueden coincidir o, para hablar más exactamente, ser momentos del mismo proceso, salvo si, de una parte, todas las categorías en las cuales se edifica la existencia humana aparecen como determinaciones de esa misma existencia (y no simplemente de su comprensión posible) y si, por

¹ Remito de nuevo al dilema del antiguo materialismo expuesto por Plejanov. Marx ha mostrado, contra Bruno Bauer, que la posición lógica de toda concepción burguesa de la historia apunta a la «mecanización» de la «masa» y a la irracionalización del héroe (*Sagrada familia*). Se puede encontrar, en Carlyle o Nietzsche, por ejemplo, exactamente la misma dualidad de puntos de vista. Aun en un pensador tan prudente como Rickert se puede encontrar (pese a restricciones) una tendencia a considerar el «medio» y los «movimientos de masas» como determinados por leyes naturales, siendo sólo la personalidad particular considerada como individualidad histórica, *op. cit.*

184 otra, su sucesión, su unión y su conexión se muestran como momentos del proceso histórico mismo, como características estructurales del presente. Sucesión y unión internas de las categorías no constituyen, pues, ni una serie puramente lógica ni un orden según una facticidad puramente histórica. «Su sucesión es más bien determinada por la relación que tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna y que es exactamente lo inverso de la que aparece como su relación natural o que corresponde a la serie de la evolución histórica.»¹ Ahora bien, esto supone a su vez que, en el mundo que hace frente al hombre en la teoría y la praxis, se pueda mostrar una objetividad que —pensada y comprendida correctamente hasta su término— no debe en parte alguna detenerse en una simple inmediatez semejante a las precedentemente mostradas; que, por consiguiente, pueda ser comprendida como momento fluido, mediador entre el pasado y el futuro, y se revele de esa manera, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto de la evolución social. Pero con esta problemática la cuestión de la «estructura económica» de la sociedad es planteada. Pues, como Marx explica en su polémica contra la falsa disociación entre el principio (es decir, la categoría) y la historia, operada por el pseudohegeliano y kantiano vulgar Proudhon, si se plantea la cuestión de «por qué tal principio se ha manifestado en el siglo XI o en el XVIII más que en tal otro, se está necesariamente obligado a examinar minuciosamente cuáles eran los hombres del siglo XI y cuáles los del siglo XVIII, cuáles eran sus necesidades respectivas, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción, en fin, cuáles eran las relaciones de hombre a hombre que resultaban de todas esas condiciones de existencia. Profundizar todas esas cuestiones, ¿no es hacer la historia real, profana, de los hombres en cada siglo, representar a esos hombres a la vez como autores y actores de su propio drama? Pero desde el momento en que representáis a los hombres como autores y actores de su propia historia, habéis llegado, por un rodeo, al verdadero punto de partida, puesto que habéis abandonado los principios eternos de que hablabais primero».²

Sería un error creer —y este error es el punto de partida metodológico de todo marxismo vulgar— que ese punto de vista equivale a aceptar tal como es la estructura social inmediatamente dada (es decir, empírica). Y no aceptar la experiencia, superar su simple inmediatez, no es simplemente estar insatisfecho con esa experiencia y querer simplemente —abstractamente— modificarla. Tal voluntad, tal apreciación de la experiencia sería en realidad puramente subjetiva, sería un «juicio de valor», un deseo, una utopía. Al tomar la forma filosóficamente objetivada y decantada del deber, la voluntad de utopía no supera en modo alguno la aceptación de la experiencia y, por tanto, al mismo tiempo, el

¹ *Contribución a la crítica de la economía política.*

² *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 135.

simple subjetivismo, a decir verdad, filosóficamente afinado, de la voluntad de cambio. Pues el deber presupone, precisamente bajo la forma clásica y pura que ha recibido en la filosofía kantiana, un ser al cual, por principio, la categoría del deber *no puede ser aplicada*. Justamente porque la intención del sujeto de no aceptar tal cual es su existencia empíricamente dada reviste la forma del deber, la forma inmediatamente dada de la experiencia recibe una confirmación y una consagración filosóficas: es, filosóficamente, hecha eterna. «No se puede —dice Kant— explicar nada de los fenómenos a partir del concepto de libertad; aquí el mecanismo de la naturaleza debe constituir siempre el hilo director.»¹ No resta así, para toda la teoría del deber, sino el dilema siguiente: bien la existencia —absurda— de la experiencia (de la cual el absurdo es la condición metodológica del deber, pues en un ser provisto de sentido el problema del deber no podría surgir) permanece inmutable y el deber adopta entonces un carácter simplemente subjetivo, o bien hay que admitir un principio trascendente (tanto al ser como al deber) para poder explicar que hay una acción real del deber sobre el ser. Pues la solución habitual, sugerida ya por Kant, que va en el sentido de un proceso infinito, no hace sino velar la imposibilidad de resolver el problema. Filosóficamente, no se trata de determinar la duración necesaria al deber para transformar el ser; hay que mostrar los principios por medio de los cuales el deber es *en general capaz* de actuar sobre el ser. Ahora bien, eso es justamente lo que ha hecho metodológicamente imposible la fijación del mecanismo de la naturaleza como forma inmutable del ser, la delimitación rigurosamente dualista del deber y el ser, la rigidez, insuperable desde ese punto de vista, que poseen deber y ser en ese cara-a-cara. Una imposibilidad metodológica no puede nunca, sin embargo, después de haber sido reducida de manera infinitesimal y luego repartida en un proceso infinito, reaparecer súbitamente como realidad.

No por azar, sin embargo, el pensamiento burgués ha encontrado en el proceso infinito una salida a la contradicción que le opone el dato de la historia. Pues, según Hegel, esta progresión interviene «dondequiera que determinaciones *relativas* son empujadas hasta oponerse, de suerte que constituyan una unidad inseparable y que una existencia autónoma es asignada, sin embargo, a cada una frente a la otra. Esta progresión, a consecuencia de la *contradicción*, no es resuelta, sino siempre enunciada como simplemente *presente*». Y ha sido igualmente demostrado por Hegel que la operación metodológica que constituye el presupuesto lógico de la progresión infinita consiste en que los elementos de ese proceso, que son y siguen siendo cualitativamente incompatibles, son puestos unos con otros en una relación puramente

¹ *Crítica de la razón práctica*. Cf. también *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Cf. acerca de eso la crítica de Hegel.

186 cuantitativa, en la cual, sin embargo, «cada uno es puesto como indiferente a esa modificación». Así reaparece en una forma nueva la vieja antinomia de la cosa en sí: de una parte, ser y deber conservan su oposición rígida, insuperable; de otra, por esa unión simplemente aparente, exterior, que no toca su irracionalidad ni su facticidad, es creado entre ellos un ambiente de devenir aparente, en el cual el problema real de la historia, el nacimiento y languidecimiento, se hunde entonces verdaderamente en la noche de lo incomprendible. Pues esta reducción a cantidades, que no debe ser operada solamente entre los elementos fundamentales, sino también entre las etapas particulares del proceso, no permite ver que así la transición parece sin duda hacerse gradualmente, «pero ese carácter gradual concierne simplemente al aspecto exterior de la modificación no al aspecto cualitativo de ésta; la relación cuantitativa precedente está infinitamente próxima a la siguiente, es también otra existencia cualitativa... Se busca de buena gana, por el aspecto gradual de la transición, hacer *concebible* una modificación; el tránsito gradual es, sin embargo, más bien el cambio simplemente indiferente; es lo contrario del cambio cualitativo. En el tránsito gradual es más bien el lazo de las dos realidades —tomadas como estados o como cosas autónomas— lo que es suprimido; se plantea que... el uno es simplemente exterior al otro; con ello se aleja lo que justamente es necesario para *concebir*, por modestas que sean las exigencias... Se suprime así nacimiento y languidecimiento en general o bien se trasforma el *en sí*, lo interior, aquello en lo cual algo se encuentra antes de su existencia, en *pequeñez de la existencia anterior*, al transformar la diferencia esencial o conceptual en una simple diferencia exterior de magnitudes».¹

Para superar la experiencia y sus reflejos racionalistas también inmediatos, no es preciso que se intente superar la inmanencia del ser social, si no se quiere que esta falsa trascendencia, de una manera filosóficamente sublimada, fije una vez más y haga externa la inmediatez de la experiencia con todas sus cuestiones insolubles. Superar la experiencia no puede, al contrario, significar sino esto: los objetos de la experiencia misma son discernidos y comprendidos como momentos de la totalidad, es decir, como momentos del conjunto de la sociedad en pleno desorden histórico. La categoría de la mediación como palanca metodológica para superar la simple inmediatez de la experiencia no es, pues, algo que fuera importado del exterior (subjétivamente) a los objetos, no es un juicio de valor o un deber que se opondría a su ser; es la *manifestación de su propia estructura objetiva*. Esto no puede aparecer y ser elevado al nivel de la conciencia salvo si se abandona la falsa posición del pensamiento burgués respecto de los objetos. Pues la mediación sería imposible si la

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

existencia empírica de los objetos mismos no fuera ya una existencia mediatizada, que no adopta la apariencia de inmediatez sino porque —y en la medida en que—, de una parte, falta la conciencia de la mediación y, de otra, los objetos (por esa razón precisamente) han sido arrancados del conjunto de sus determinaciones reales y situados en un aislamiento artificial.¹

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

¹ Sobre el aspecto metodológico de esta cuestión, cf. sobre todo la primera parte de la *Filosofía de la religión*, de Hegel. «No hay saber inmediato. Hay saber inmediato cuando no tenemos conciencia de la mediación, pero todo saber es mediatizado.» Lo mismo en el Prefacio a la *Fenomenología*: «Solamente esta igualdad reconstituyéndose o la reflexión en sí mismo del ser-otro es lo verdadero, y no una unidad *originaria* como tal, o una unidad *inmediata* como tal.»

188 mo, que debe ser inaccesible al pensamiento burgués? Sin embargo, esta gradación objetiva en el valor de conocimiento de los métodos es de nuevo un problema histórico y social, una consecuencia necesaria de los tipos de sociedades representados por las dos clases y su sucesión histórica, de suerte que el carácter «falso» y «unilateral» de la concepción burguesa de la historia aparece como un momento necesario en el edificio metodológico del conocimiento social.¹ Por otra parte, todo método está necesariamente ligado al ser de la clase correspondiente. Para la burguesía su método resulta inmediatamente de su ser social y por ello la simple inmediatez está adherida a su pensamiento como un límite exterior, pero insuperable precisamente a causa de eso. Para el proletariado se trata, en cambio, en el punto de partida mismo, en el momento en que establece su punto de vista, de superar interiormente ese límite de la inmediatez. Y como el método dialéctico produce y reproduce constantemente sus propios momentos esenciales, como su esencia es negar una evolución del pensamiento en línea recta y sin obstáculos, ese problema del punto de partida se renueva para el proletariado a cada paso que da, tanto en la comprensión en pensamiento de la realidad como en la historia y la práctica. Para el proletariado el límite de la inmediatez ha llegado a ser un límite interior. Se ha planteado así claramente ese problema; ahora bien, con tal planteamiento de la cuestión está dado ya el camino —y la posibilidad— de la respuesta.²

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

¹ Por otra parte, Engels ha aceptado efectivamente la doctrina hegeliana de lo falso (cuya mejor exposición se halla en el Prefacio a la *Fenomenología*). Cf., por ejemplo, la crítica del papel del «mal» en la historia (en *Feuerbach*). Esto no concierne evidentemente sino a los representantes verdaderamente originales del pensamiento burgués. Los epígonos, los eclécticos y los simples defensores de los intereses de la clase decadente dependen de otras consideraciones.

² Sobre esta diferencia entre el proletariado y la burguesía, cf. el ensayo «Conciencia de clase».

brusco. Esto descansa, como ya hemos mostrado, en el hecho de que, para la burguesía, sujeto y objeto del proceso histórico y del ser social aparecen constantemente bajo una imagen desdoblada: desde el punto de vista de la conciencia, el individuo particular hace frente, como sujeto cognoscente, a la enormidad objetiva, necesaria y discernible solamente en pequeñas partes, del devenir histórico, mientras que en la realidad la actividad consciente del individuo se sitúa en el lado objetivo de un proceso, cuyo sujeto (la clase) no puede ser despertado a la conciencia y debe necesariamente permanecer constantemente trascendente a la conciencia del sujeto aparente, del individuo. Sujeto y objeto del proceso social están ya aquí, pues, en una relación de interacción dialéctica. Como aparecen siempre rígidamente desdoblados y exteriores uno al otro, esa dialéctica es inconsciente, y los objetos conservan su carácter dualista, luego rígido. Esta rigidez no puede disolverse sino con una catástrofe, para dejar al instante el puesto a una estructura también rígida. Esta dialéctica inconsciente, que no puede, pues, ser dominada en su principio, «hace irrupción en la confesión de un ingenuo asombro cuando aparece bajo el aspecto de relación social lo que torpemente acababan de fijar bajo el aspecto de una cosa y les contraría cuando aparece como cosa lo que apenas acababan de fijar como relación social».¹

Para el proletariado esta imagen desdoblada de su ser social no existe. El proletariado aparece primero como puro y simple *objeto* del devenir social. En todos los momentos de la vida cotidiana en que el obrero particular se aparece a sí mismo como el sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le desgarran esta ilusión. Esa inmediatez lo fuerza a reconocer que la satisfacción de las necesidades más elementales, «el consumo individual del trabajador, es un momento de la producción y reproducción del capital, tenga lugar en el interior o el exterior del taller, de la fábrica, etc., en el interior o el exterior del proceso del trabajo, como la limpieza de la máquina, o tenga lugar durante el proceso del trabajo o durante ciertas interrupciones de éste».² La cuantificación de los objetos, su determinación por categorías reflexivas abstractas se manifiestan de manera inmediata en la vida del trabajador como proceso de abstracción que se opera sobre él, que separa de él su fuerza de trabajo y lo obliga a venderla como una mercancía que le pertenece. Y al vender su única mercancía incorpora (y con ella se incorpora él mismo, visto que su mercancía es inseparable de su persona física) en un proceso parcial hecho mecánico y racional, que encuentra funcionando antes que él y aun sin él, inmediatamente acabado y cerrado, al cual es, pues, incorporado como un número puramente reductible a una cantidad abstracta, como una herramienta mecanizada y racionalizada.

¹ *Contribución a la crítica de la economía política.*

² *El capital*, I, p. 535.

190 Así el carácter cosificado del modo de aparición inmediato de la sociedad capitalista alcanza para el trabajador su paroxismo. Esto es justo: para el capitalista también existe ese desdoblamiento de la personalidad, esa dislocación del hombre en un elemento del movimiento de las mercancías y en un espectador (objetivamente impotente) de ese movimiento.¹ Pero para la conciencia adopta necesariamente la forma de una actividad, a decir verdad, objetivamente de pura apariencia, de un producto del sujeto. Esta apariencia le oculta la verdadera situación, mientras que para el trabajador, a quien es rehusado ese margen interior de una actividad ilusoria, la dislocación del sujeto conserva la forma brutal de una servidumbre tendencialmente sin límite. Está, por consiguiente, obligado a soportar que se le reduzca al estado de mercancía, a una pura cantidad, como objeto del proceso.

Esto es, precisamente, lo que lo empuja a salir de la inmediatez de ese estado. Pues, según dice Marx, «el tiempo es el espacio de la evolución humana».² Las diferencias cuantitativas en la explotación, que tienen, para el capitalista, la forma inmediata de determinaciones cuantitativas de los objetos de su cálculo, aparecen necesariamente al trabajador como las categorías decisivas y cualitativas de toda su existencia síquica, mental, moral, etc. El tránsito brusco de la cantidad a la calidad no es solamente, como lo pinta Hegel, en su *Filosofía de la naturaleza*, y luego Engels, en el *Anti-Dühring*, un momento determinado del proceso de evolución dialéctica. Es también, como acabamos de explicarlo apoyándonos en la *Lógica* de Hegel, la aparición de la forma objetiva auténtica del ser, la dislocación de las determinaciones reflexivas, fuente de confusión, que han desplazado la objetividad auténtica al nivel de una actitud simplemente inmediata, imparcial, contemplativa. En el problema de la duración del trabajo, precisamente, se ve crudamente que la cuantificación es una envoltura cosificante y cosificada que se extiende sobre la esencia verdadera de los objetos y no puede pasar en general por forma objetiva de la objetividad salvo si el sujeto que está en relación contemplativa o (aparentemente) práctica con el objeto no está interesado en la esencia del objeto. Cuando Engels³ da el tránsito del agua del estado líquido al estado sólido o de vapor como ejemplo del salto de la cantidad a la calidad, el ejemplo es justo en lo que concierne a esos puntos de tránsito. Pero al adoptar esa actitud se olvida ver que los tránsitos que aparecen aquí como puramente cuantitativos adoptan también un carácter cualitativo

¹ Ahí descansan, en el plano de las categorías, todas las teorías llamadas de la abstinencia. Aquí se sitúa también la importancia, subrayada por Max Weber, del «ejercicio intramundano» para el nacimiento del «espíritu» del capitalismo. Marx comprueba igualmente esos hechos cuando subraya que para el capitalista «su propio consumo privado viene a ser un robo en cuanto a la acumulación de su capital, lo mismo que en la contabilidad italiana los gastos privados figuran en la página de las deudas del capitalista con el capital». *El capital*, I, p. 556.

² *Salarios, precios y ganancias*.

³ *Anti-Dühring*.

desde que se cambia de punto de vista. (Piénsese, para dar un ejemplo completamente trivial, en el carácter potable del agua, en que modificaciones igualmente «cuantitativas» revisten en cierto punto un carácter cualitativo, etc.) La situación aparece aún más claramente si consideramos metodológicamente el ejemplo tomado por Engels de *El capital*. Se trata de la magnitud cuantitativa que es necesaria, en una etapa determinada de la producción, para que una suma de valores pueda transformarse en capital; en ese límite, dice Marx,¹ la cantidad se transforma bruscamente en calidad. Si ahora comparamos esas dos series, la serie de las modificaciones cuantitativas posibles y la serie de su brusco tránsito a la calidad (crecimiento o disminución de las sumas de valores y aumento o disminución de la duración de trabajo), está claro que en el primer caso se trata efectivamente de una «simple línea de nudos en las relaciones proporcionales» —según la frase de Hegel—, mientras que en el segundo caso toda modificación es, por su esencia interna, una modificación cualitativa cuya forma de aparición cuantitativa es, cierto, impuesta al obrero por su medio social, pero cuya esencia consiste para él justamente en su carácter cualitativo. La dualidad de las formas de aparición deriva manifiestamente de que, para el obrero, la duración del trabajo no es solamente la forma objetiva de la mercancía que vende, de su fuerza de trabajo (bajo esta forma el problema es para él también el de un intercambio de equivalentes, es decir, una relación cuantitativa), sino al mismo tiempo la forma que determina su existencia como sujeto, como hombre.

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

¹ *El capital*, I, pp. 272-273.

192 organismo social»;¹ en la esclavitud y la servidumbre las formas de dominación aparecen como «resortes inmediatos del proceso de producción», lo que impide a los trabajadores, hundidos con la totalidad indivisa de su personalidad en tales conjuntos, llegar a la conciencia de su situación social. Al contrario, «el trabajo que se presenta en el valor de intercambio es presupuesto como el trabajo del individuo particular y aislado. Se hace social al tomar la forma de su opuesto inmediato, la forma de la generalidad abstracta».

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

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

¹ *Contribución a la crítica de la economía política.*

del objeto adecuadamente conocido, con relación al sujeto cognoscente, permanecer inalterados. 193

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

Evidentemente, todo esto no está contenido sino implícitamente en la oposición dialéctica entre cantidad y calidad que hemos encontrado a propósito de la duración del trabajo. Dicho de otro modo, la oposición —y todas las determinaciones que de ella resultan— no es sino el comienzo del proceso complejo de mediación cuyo fin es el conocimiento de la sociedad como totalidad histórica. El método dialéctico no se distingue solamente del pensamiento burgués porque sólo él es capaz del conocimiento de la totalidad, pero este conocimiento no es posible sino porque la relación del todo con las partes ha llegado a ser diferente en su principio de la que existe para el pensamiento reflexivo. En resumen, la esencia del método dialéctico consiste —desde ese punto de vista— en que en todo momento discernido de manera dialécticamente correcta, la totalidad entera está contenida y a partir de todo momento se puede desarrollar el método en su totalidad.¹ Se ha subrayado a menudo, no sin razón, que el célebre capítulo de la *Lógica*, de Hegel, sobre el ser, el no-ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Se podría decir, con igual razón, que el capítulo de *El capital* sobre el carácter fetichista de la mercancía encierra en él todo el materialismo histórico, todo el cono-

¹ Así escribe Marx a Engels (22-6-1867): «Los señores economistas no han visto hasta ahora la cosa más simple, a saber, que la fórmula "20 anas de tela = un vestido" contiene solamente la base no desarrollada "20 anas de tela = 2 libras esterlinas", que, por tanto, la forma de mercancía más simple, donde su valor no está expresado todavía como relación con todas las otras mercancías, sino como algo distinto de su propia forma natural, contiene todo el secreto de la forma monetaria y, por tanto, in nuce, todas las formas burguesas del producto del trabajo.» Cf. también el magistral análisis de la diferencia entre valor de cambio y precio en *Contribución a la crítica de la economía política*, donde se explica que en esa diferencia «están concentradas todas las tempestades que amenazan a la mercancía en el proceso real de circulación».

194 cimiento de sí del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como etapas en dirección de aquélla).

No resulta de ello en modo alguno, naturalmente, que el despliegue de la totalidad con la riqueza de su contenido sería por eso superfluo. Al contrario, el programa de Hegel, discernir lo absoluto, fin del conocimiento en su filosofía, como *resultado*, es más válido que nunca para el nuevo objeto del conocimiento en el marxismo, puesto que el proceso dialéctico es discernido allí como idéntico a la evolución histórica misma. Se trata, en esa constatación metodológica, simplemente del hecho estructural siguiente: el momento particular no es un fragmento de una totalidad mecánica que podría ser compuesta a partir de tales fragmentos (concepción de donde resultaría a su vez la concepción del conocimiento como progreso infinito); cada momento encierra la posibilidad de desarrollar, a partir del mismo, toda la riqueza del contenido de la totalidad. Ello es así, sin embargo, sólo si el momento es mantenido como momento, es decir, si es discernido como *punto de tránsito hacia la totalidad*, si el movimiento para salir de la inmediatez, movimiento que hace de cada momento —el cual no es nada más en sí que una contradicción claramente aparecida entre dos determinaciones reflexivas— un momento del proceso dialéctico, no se inmoviliza en una estabilidad, en una nueva inmediatez.

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

etc). Así se abre la perspectiva —a veces interrumpida bruscamente por catástrofes «irracionales»— de un progreso indefinido que conduce a una racionalización capitalista completa del conjunto del ser social. 195

Para el proletariado, al contrario, «el mismo» proceso significa *su propio nacimiento como clase*. En los dos casos se trata de un tránsito brusco de la cantidad a la calidad. Basta seguir la evolución desde el artesanado medieval, pasando por la cooperación simple, la manufactura, etc., hasta la fábrica moderna para ver que —aun para la burguesía— las diferencias cualitativas jalonan el camino de la evolución. Sin embargo, para la clase burguesa el *sentido* de esas modificaciones consiste precisamente en reponer la nueva etapa escalada en un nivel cuantificado para poder continuar calculando racionalmente. Para la clase proletaria, al contrario, el sentido de «la misma» evolución consiste en la *supresión*, así realizada, de la *fragmentación*, en la conciencia del carácter social del trabajo, en la tendencia a hacer cada vez más concreta y superarla la generalidad abstracta de la forma de aparición del principio social.

Se comprende así ahora por qué la transformación en mercancía del trabajo humano separado del conjunto de la personalidad humana no llega a ser conciencia de clase revolucionaria sino en el proletariado. Hemos mostrado en nuestra primera parte que la estructura fundamental de la cosificación puede ser discernida en todas las formas sociales del capitalismo moderno (burocracia). Sin embargo, esa estructura no se abre paso claramente, y no es capaz de hacerse conciente, sino en la relación del proletariado con el trabajo. Ante todo, su trabajo posee, ya en su ser inmediatamente dado, la forma desnuda y abstracta de la mercancía, mientras que, en las otras formas, esa estructura está oculta detrás de la fachada de un «trabajo intelectual», de una «responsabilidad», etc. [a veces detrás de las formas del paternalismo; y cuanto más penetra la cosificación en el «alma» del que vende su trabajo como una mercancía, más engañosa llega a ser la ilusión (periodismo)]. A este disimulo objetivo de la forma comercial corresponde subjetivamente el hecho de que el proceso de cosificación, la transformación del obrero en mercancía, lo aniquila, es cierto —en tanto no se rebela contra él en su conciencia—, atrofia y deforma su «alma», pero no transforma en mercancía su esencia síquica y humana. Puede, pues, interiormente, objetivarse completamente frente a esa existencia que es la suya, mientras que el hombre cosificado en la burocracia, etc., se cosifica, se mecaniza y se convierte en mercancía hasta en los órganos que podrían ser los únicos portadores de su rebeldía contra esa cosificación. Aun sus pensamientos, sus sentimientos, etc., se cosifican en su ser cualitativo. «Pero es mucho más difícil —dice Hegel— hacer fluidos los pensamientos fijos, que la existencia sensible.»¹ Final-

¹ *Fenomenología del espíritu.*

196 mente, esta corrupción reviste también formas objetivas. Para el obrero, su posición en el proceso de producción es, por un lado, algo definitivo, y por otro lleva en sí la forma inmediata del carácter comercial (la inseguridad de las oscilaciones diarias del mercado, etc.), mientras que para los otros hay la apariencia de una estabilidad (rutina del servicio, retiro, etc.) y también la posibilidad —abstracta— de un ascenso *individual* hacia la clase dominante. Esto mantiene una «conciencia corporativa» propia para impedir eficazmente el nacimiento de una conciencia de clase. La negatividad puramente abstracta en la existencia del obrero no es, pues, solamente la forma fenoménica objetivamente más típica de la cosificación, el modelo estructural de la socialización capitalista, sino que es también, subjetivamente y por esa razón, el punto en que esta estructura puede elevarse a la conciencia y ser así prácticamente quebrada. «El trabajo —dice Marx— como determinación ha dejado de constituir con el individuo una particularidad.»¹ Basta que las falsas formas fenoménicas de esta existencia en su inmediatez sean superadas para que la existencia propia del proletariado le aparezca como clase.

3

En este lugar justamente podría nacer la ilusión de que todo ese proceso es una simple consecuencia, «conforme a leyes», de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y la uniformación del proceso del trabajo, del nivelamiento de las condiciones de vida; así, es muy importante perforar de parte a parte la ilusión resultante de una insistencia unilateral en ese aspecto de las cosas. Ciertamente lo que acabamos de enumerar es la *condición previa indispensable* para el desarrollo del proletariado en clase; *sin* esas condiciones previas el proletariado no habría llegado a ser, desde luego, una clase; sin su intensificación constante —a la cual provee el mecanismo de la evolución capitalista— jamás habría adquirido la importancia que hace de él hoy el factor decisivo de la evolución de la humanidad. Sin embargo, no hay ninguna contradicción en comprobar que no se trata, tampoco aquí, de una relación inmediata. Inmediatamente y según las palabras del *Manifiesto comunista*, «esos trabajadores que deben venderse por pedazos son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio». Y ese problema está lejos de ser resuelto por la posibilidad que tiene esa mercancía de llegar a una conciencia de sí misma como mercancía. Pues la conciencia no mediatizada de la mercancía es justamente, de conformidad con su simple forma de aparición, el aislamiento abstracto y la relación —exterior y puramente abstracta— con los momentos que la hacen social. No quiero en modo alguno tratar la cuestión de la oposición entre el interés particular (inmediato) y el interés de clase (mediatizado) adquiriendo por la

¹ *Contribución a la crítica de la economía política.*

experiencia y el conocimiento, la cuestión de la oposición entre intereses momentáneamente inmediatos e intereses duraderamente generales. Es sabido que hay que abandonar aquí la inmediatez. Si se trata de atribuir a la conciencia de clase una forma de existencia inmediata, se entra ineluctablemente en la mitología: una enigmática conciencia genérica (*Gattungsbewusstsein*), tan enigmática como los «espíritus de los pueblos» en Hegel, cuyas relación y acción con la conciencia del individuo y sobre ésta son totalmente incomprensibles y llegan a ser aún más incomprensibles con una sicología naturalista y mecanicista, aparece entonces como demiurgo del movimiento.¹

Por otra parte, la conciencia de clase que despierta y crece con el conocimiento de la situación común y los intereses comunes no tiene, tomada abstractamente, nada específico del proletariado. El carácter único de su situación descansa en que, al salir de la inmediatez, dirige su *intención hacia la totalidad* de la sociedad, e importa poco que eso sea de una manera ya psicológicamente conciente o primero inconciente; por ello no puede —por su lógica— detenerse en una etapa relativamente más elevada de la inmediatez recobrada, sino que está implicado en un movimiento ininterrumpido hacia esa totalidad, es decir, en el proceso dialéctico de la inmediatez superándose constantemente a sí misma. Marx ha reconocido pronto claramente este aspecto de la conciencia de clase proletaria. En sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores silesianos,² subraya, como carácter esencial de ese movimiento, su «carácter teórico y conciente». Encuentra en el canto de los tejedores una «audaz consigna de lucha, en que hogar, fábrica y distrito no son siquiera mencionados, pero donde el proletariado proclama de golpe su oposición a la sociedad de la propiedad privada, de una manera impresionante, tajante, radical y violenta». Y la acción misma muestra su «carácter superior» en que «allí donde todos los demás movimientos no se volvían primero sino contra los jefes de industrias, enemigo visible, ese movimiento se vuelve al mismo tiempo contra el banquero, enemigo oculto».

Se subestimaría la importancia metodológica de esta concepción si se advirtiera en la actitud que Marx atribuye, con razón o sin

¹ Marx dice así de la «especie» (*Gattung*) en Feuerbach —y ninguna concepción de ese género se eleva en lo más mínimo por encima de la de Feuerbach, sino que recaen muy a menudo por debajo— que ésta no puede «ser discernida sino como una generalidad interna, muda y unida a la pluralidad de los individuos de una manera puramente natural». VI, *Tesis sobre Feuerbach*.

² *Nachlass*, II, p. 54. Para nosotros, en ese momento, sólo el aspecto metodológico es importante. La cuestión planteada por Mehring de saber en qué medida Marx ha sobrestimado el carácter conciente de la rebelión de los tejedores no tiene lugar aquí. *Metodológicamente*, Marx ha caracterizado completamente, en esta ocasión, la esencia de la evolución de la conciencia de clase revolucionaria en el proletariado, y sus concepciones ulteriores (*Manifiesto comunista*, *Dieciocho Brumario*, etc.) sobre la diferencia entre revolución burguesa y revolución proletaria van completamente en la dirección así trazada.

ella, a los tejedores silesianos que su capacidad de integrar a los motivos de sus acciones no solamente las consideraciones más próximas, sino también las que están, bien espacial y temporalmente o bien conceptualmente, más alejadas. Se puede observar esto en las acciones de casi todas las clases aparecidas en la historia, de manera evidentemente más o menos señalada. Pero se trata de la significación que este alejamiento reviste con relación al dato inmediato, de una parte para los objetos así incorporados como motivos y objetivos de la acción, de otra para la conciencia directriz de la acción y para su relación con el ser. Y se ve allí muy claramente la diferencia entre el punto de vista burgués y el punto de vista proletario. Para el pensamiento burgués ese alejamiento significa esencialmente —cuando es cuestión de los problemas de la acción— la integración de objetos espacial y temporalmente alejados en el cálculo racional. Sin embargo, el movimiento de pensamiento consiste esencialmente en concebir aquéllos como homogéneos a los objetos próximos, es decir, como igualmente racionalizados, cuantificados, calculables. La concepción de los fenómenos bajo la forma de «leyes naturales» sociales caracteriza justamente, según Marx, el punto culminante y también el «límite infranqueable» del pensamiento burgués. El cambio de función que sufre ese concepto de ley en el curso de la historia viene de que era originalmente el principio de la subversión de la realidad (feudal) para llegar a ser después, conservando su estructura de ley, un principio de conservación de la realidad (burguesa). Sin embargo, el primer movimiento también era inconciente, si se le considera desde el ángulo social. Al contrario, ese «alejamiento», esa superación de la inmediatez, significa para el proletariado la *metamorfosis de la objetividad de los objetos de la acción*. A primera vista los objetos espacial y temporalmente más próximos son sometidos a esa metamorfosis exactamente como los objetos más lejanos. Ahora bien, se revela pronto que la subversión así provocada se manifiesta en los primeros de manera todavía más visible y más impresionante. Pues la esencia del cambio consiste de una parte en la interacción práctica entre el despertar de la conciencia y los objetos que la suscitan y de los cuales es la conciencia, de otra parte en las fluidificaciones, en la transformación en proceso de esos objetos, que son discernidos aquí como momentos de la evolución social, es decir, como simples momentos de la totalidad dialéctica. Y como su núcleo interno esencial es práctico, ese movimiento parte necesariamente del punto de partida de la acción misma; son los objetos inmediatos de la acción los que discierne con más fuerza y vigor, para arrastrar, con su inversión estructural y total, la inversión de la totalidad extensiva.

La influencia de la categoría de la totalidad se manifiesta, en efecto, mucho tiempo antes de que la multiplicidad completa de los objetos haya sido penetrada por esa categoría. Ésta se impone precisamente cuando la intención dirigida hacia la transformación de la totalidad está presente en la acción, que parece,

tanto por su contenido como desde el punto de vista de la conciencia, agotarse en la relación con objetos particulares, cuando la acción está orientada —por su sentido objetivo— hacia la transformación de la totalidad. Lo que hemos comprobado anteriormente, en un plano todavía puramente metodológico, a propósito del método dialéctico, a saber, que sus momentos y elementos particulares llevan en sí la estructura de la totalidad, aparece aquí una forma más concreta, más clara, orientada hacia la práctica. Como la esencia de la evolución histórica es objetivamente dialéctica, esta concepción de la transformación de la realidad puede ser observada en todas las transiciones decisivas. Mucho tiempo antes que los hombres vean claro en la desaparición de una forma determinada de economía y en las formas sociales jurídicas, etc. que están ligadas a esa desaparición, la contradicción hecha manifiesta estalla en los objetos de su actividad cotidiana. Si, por ejemplo, la teoría de la tragedia, desde Aristóteles hasta los teóricos de la época de Corneille, y el teatro trágico en todo el curso de la evolución consideran los conflictos familiares como el sujeto más apropiado de la tragedia, hay, detrás de esa concepción e independientemente de la ventaja técnica que reside en la concentración de los acontecimientos que así es obtenida, el sentimiento de que los grandes trastornos sociales se manifiestan allí con una claridad sensible y práctica, que permite darles forma, mientras que es imposible, subjetiva y objetivamente, discernir su esencia, comprender sus fundamentos y su significación. Así, Esquilo¹ o Shakespeare nos dan en sus cuadros de familia imágenes tan penetrantes y justas de trastornos sociales de su época, que no nos ha sido posible sino ahora, con la ayuda del materialismo histórico, tener un acceso teórico a esa visión imaginada.

La situación social y, por consiguiente, el punto de vista del proletariado superan, sin embargo, este ejemplo de una manera cualitativamente decisiva. La particularidad del capitalismo consiste precisamente en que suprime todas las «barreras naturales» y transforma el conjunto de las relaciones de los hombres entre sí en relaciones puramente sociales.² Encerrado en las categorías fetichistas, el pensamiento burgués inmoviliza en cosas sólidas los efectos de esas relaciones de los hombres entre sí; así, ese pensamiento permanece necesariamente retrasado con respecto a la evolución objetiva. Las categorías reflexivas, abstractamente racionales, que constituyen la expresión objetiva inmediata de esa primera socialización real de toda la sociedad humana, aparecen al pensamiento burgués como algo último, insuperable. (Por esto

¹ Piénsese en el análisis que hace Bachofen de *La orestíada* y su significación para la historia de la evolución de la sociedad. Los prejuicios ideológicos de Bachofen, que lo detienen en el nivel del análisis correcto del drama y le impiden ir más lejos, prueban bien la justeza de las concepciones desarrolladas aquí.

² Cf. sobre esto el análisis del ejército de reserva industrial y de la superproducción, *El capital*, I, p. 597 y ss.

200 el pensamiento burgués está siempre con ellas en una relación inmediata.) Pero el proletariado está situado en el foco de ese proceso de socialización. Esa metamorfosis del trabajo en mercancía elimina de un lado todo lo que es «humano» de la existencia inmediata del proletariado, y la misma evolución suprime de otro lado en una proporción creciente todo lo que es «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc. de las formas sociales; de suerte que justamente en su objetividad alejada del hombre, aun inhumana, el hombre socializado se descubre como su núcleo. Justamente en esa objetivación de todas las formas sociales aparece claramente por primera vez la estructura de la sociedad hecha de relaciones interhumanas.

Esto se produce únicamente si se mantiene firme, al mismo tiempo, que las relaciones entre hombres están, según las palabras de Engels, «ligadas a cosas» y «aparecen como cosas»; si no se olvida un instante que las relaciones humanas no son relaciones inmediatas de hombre a hombre, sino relaciones típicas en las cuales las leyes objetivas del proceso de producción mediatizan esas relaciones, en las cuales esas «leyes» llegan a ser necesariamente las formas de aparición inmediatas de las relaciones humanas. Resulta de ello que el hombre como núcleo y fundamento de las relaciones cosificadas no puede ser encontrado sino en la superación, y por ella, de su inmediatez y que es necesario, pues, partir siempre de esta inmediatez de los sistemas de leyes cosificadas; esas formas de aparición no son en lo absoluto simples formas de pensamiento, sino formas objetivas de la sociedad burguesa actual. Su superación no puede ser, pues, si debe ser su superación real, un simple movimiento de pensamiento; debe suprimirlas en la *práctica, como formas de vida de la sociedad*. Todo conocimiento que quiera seguir siendo conocimiento puro tiene necesariamente que inclinarse de nuevo ante estas formas. Sin embargo, esta praxis no puede ser separada del conocimiento. Una praxis, en el sentido de un verdadero cambio de esas formas, no puede intervenir salvo si quiere ser exclusivamente el movimiento pensado hasta su término, llegando a ser y de hecho conciente, movimiento que constituye la tendencia inmanente a esas formas. «La dialéctica —dice Hegel— por el contrario es esta resolución *inmanente*, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación.»¹

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

¹ *Enciclopedia*, § 81.

descifrada y hecha conciente a partir de la historia misma como su forma necesaria de aparición en esta etapa determinada de la evolución. 201

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

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

trabajo y, por tanto, ningún límite al plustrabajo. El capitalista hace valer su derecho de comprador cuando busca hacer tan larga como sea posible la jornada de trabajo y, si es posible, hacer de una jornada de trabajo dos jornadas de trabajo. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía comprada implica un límite a su consumo por el comprador, y el obrero hace valer su propio derecho como vendedor cuando quiere limitar la jornada de trabajo a una magnitud normal determinada. Una antinomia se produce, pues, aquí, derecho contra derecho, ambos igualmente sellados por la ley del intercambio de las mercancías. Entre derechos iguales, la violencia decide. Así, en la historia de la producción capitalista la regulación de la jornada de trabajo se presenta como una lucha por los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista global, es decir, la clase de los capitalistas, y el obrero global o la clase obrera.¹ Pero no lo olvidemos: la violencia que aparece aquí como figura concreta de la irracionalidad, limitando el racionalismo capitalista de la intermitencia de sus leyes, es para la burguesía algo muy diferente que para el proletariado. Para la burguesía la violencia es la continuación inmediata de su vida cotidiana: de un lado, esa violencia no es, es cierto, un problema nuevo, pero de otro lado y por esa misma razón no es capaz de resolver una sola de las contradicciones sociales que se engendran por sí mismas. Para el proletariado, al contrario, la intervención de la violencia y su eficacia, su posibilidad y su alcance dependen de la medida en que la inmediatez de la existencia dada ha sido superada. Desde luego, la posibilidad de esa superación, la extensión, pues, y la profundidad de la conciencia misma son un producto de la historia. Esta superioridad históricamente posible no resulta, sin embargo, de la continuación en línea recta de lo que precede inmediatamente (y de sus «leyes»); reside en una conciencia adquirida a través de múltiples mediaciones y referente a la totalidad de la sociedad, en la intención claramente dirigida hacia la realización de las tendencias dialécticas de la evolución. Y la serie de las mediaciones no debe llegar de manera inmediata y contemplativa a su término; debe regularse por la novedad cualitativa que surge de la contradicción dialéctica: debe ser un movimiento mediador del presente hacia el futuro.²

Esto presupone a su vez que el ser cosificado e inmovilizado de los objetos del devenir social se revela como simple apariencia, que la dialéctica que se presenta como una contradicción de sí, como un absurdo lógico, tanto tiempo como el que requiere pasar de una «cosa» a otra «cosa» (o de un concepto estructuralmente cosificado a otro), se verifique en todos los objetos, que las cosas puedan ser discernidas como *momentos fluidos de un proceso*. Hemos llegado así de nuevo al límite de la dialéctica antigua, al

¹ *El capital*, I, p. 196. Cf. también, *Salarios, precios y ganancias*.

² Cf. lo que se ha dicho en los ensayos «El cambio de función del materialismo histórico» y «¿Qué es el marxismo ortodoxo?» a propósito de la conciencia *post festum* de la burguesía.

momento que la separa de la dialéctica materialista e histórica (Hegel representa la transición metodológica, pues se encuentran en él los elementos de las dos concepciones en una mezcla que no está metodológicamente enteramente clarificada). La dialéctica eleática del movimiento hace ver, es cierto, las contradicciones inherentes al movimiento en general, pero deja intacta la cosa en movimiento. La flecha que vuela puede moverse o estar inmóvil; queda, en medio del torbellino dialéctico, intacta en su objetividad de flecha, de cosa. Puede ser imposible, según Heráclito, bañarse dos veces en el mismo río; pero como el mismo cambio eterno no deviene, sino que es, es decir, no produce nada cualitativamente nuevo, no es un devenir sino con relación al ser fijo de las cosas *particulares*. Como doctrina de la totalidad, el devenir eterno aparece cuando, aun como una doctrina del ser eterno y detrás del río que corre, se encuentra una esencia inmutable, aun si su modo esencial se expresa en el cambio ininterrumpido de las cosas particulares.¹ Al contrario, el proceso dialéctico en Marx transforma las formas de objetividad de los objetos mismos en un proceso, en un flujo. En el simple proceso de la reproducción del capital esa naturaleza esencial del proceso que trastorna las formas de objetividad aparece completamente claro. La simple «repetición o continuidad imprime al proceso caracteres totalmente nuevos o más bien disuelve los aspectos ilusorios de un desenvolvimiento fragmentado». Pues «hecha abstracción de toda acumulación propiamente dicha, la simple continuidad del proceso de producción o la reproducción simple basta, pues, para transformar tarde o temprano todo capital en capital acumulado o en plusvalía capitalizada. Ese capital, aunque fuera, a su entrada en el proceso de producción, adquirido por el trabajo personal del empresario, llega a ser, después de un período más o menos largo, valor adquirido sin equivalente, materialización del trabajo de otro pagado».²

¹ Es imposible tratar aquí en detalle esta cuestión, aunque se pueda, a partir de esta diferencia, deducir claramente la diferencia entre la antigüedad y la época moderna, pues la superación de sí del concepto de cosa en Heráclito tiene efectivamente el mayor parentesco con la cosificación estructural del pensamiento moderno. El límite del pensamiento antiguo, su incapacidad para discernir dialécticamente el ser social de su tiempo y, gracias a él, la historia podría aparecer entonces como el límite de la sociedad antigua, límite que Marx ha mostrado a propósito de la economía de Aristóteles, pero en ocasión de otras cuestiones, con el mismo fin metodológico, sin embargo. Es significativo para la dialéctica de Hegel y Lassalle que hayan sobrestimado la «modernidad» de Heráclito. De ello resulta solamente que ese límite «antiguo» del pensamiento (actitud que es, a pesar de todo, no crítica respecto del carácter históricamente condicionado de las formas de que parte el pensamiento) es, para su pensamiento también, infranqueable y se expresa después en el carácter fundamental de su filosofía, contemplativa y especulativa y no material y práctica.

² *El capital*, I, p. 529, pp. 532-533. Aquí también la significación, subrayada antes, de la transformación de la cantidad en cualidad parece ser la característica de todo momento particular. Los momentos cualificados quedan justamente, si son considerados de manera puramente aislada, cuantitativos. Como momentos del flujo, aparecen como modificaciones cualitativas de la estructura económica del capital.

204 El reconocimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres desemboca, pues, en su completa disolución en proceso. Si su ser aparece ahora como un devenir, ese devenir no es un flujo puramente abstracto y general, una *durée réelle* real¹ vacía de contenido, sino la producción y reproducción ininterrumpidas de las relaciones, que, arrancadas de su contexto, deformadas por las categorías reflexivas, aparecen al pensamiento burgués como cosas. La conciencia del proletariado se eleva entonces hasta ser la conciencia de sí de la sociedad en su evolución histórica. Como conciencia de la pura relación comercial, el proletariado no puede tener conciencia de sí mismo salvo como objeto del proceso económico. Pues la mercancía es *producida*, y el obrero, como mercancía, como productor inmediato, es, en el mejor caso, un engranaje mecánico en ese mecanismo. Pero si la cosidad del capital se disuelve en el proceso ininterrumpido de su producción y su reproducción, el hecho de que el proletariado es el verdadero *sujeto* del proceso —aunque sea un sujeto encadenado y, al principio, inconciente— puede entonces, desde ese punto de vista, llegar a ser conciente. Si se abandona, pues, la realidad inmediata y dada la cuestión que surge es: «¿Un trabajador, en una fábrica de algodón, produce solamente algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para ordenar su trabajo, para crear, por medio de éste, nuevos valores.»²

4

El problema de la realidad aparece así bajo una luz enteramente nueva. Si —en términos hegelianos— el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, esto quiere decir que *a las tendencias evolutivas de la historia corresponde una realidad más alta que a los «hechos» de la simple empiria*. Es cierto que, como se ha demostrado en otra parte,³ en la sociedad capitalista el pasado reina sobre el presente. Esto quiere decir simplemente que el proceso antagónico, si no es conducido por ninguna conciencia, si es solamente movido por su propia dinámica inmanente y ciega, se manifiesta, en todas sus formas inmediatas de aparición, como una dominación del pasado sobre el presente, como dominación del capital sobre el trabajo; por consecuencia, el pensamiento que se obstina en el terreno de esta inmediatez, se agarra cada vez más a las formas fijas de las etapas particulares; se halla desarmado frente a las tendencias que se ejercen en todo caso y se oponen a él como potencias enigmáticas; la actividad que corresponde a ese pensamiento no es nunca capaz de dominar esas tendencias. A esta imagen rígida y espectral de un movimiento perpetuo sucede una significación

¹ En francés en el original alemán.

² *Trabajo asalariado y capital*.

³ Cf. el ensayo «El cambio de función del materialismo histórico»; sobre hecho y realidad, cf. igualmente el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

desde que la rigidez se resuelve en un proceso del que el hombre es la fuerza motriz. Si eso no es posible sino desde el punto de vista del proletariado, ello no es solamente porque el sentido del proceso que se manifiesta en esas tendencias es la supresión del capitalismo, y sería para la burguesía un suicidio mental si tuviera conciencia de esa cuestión. La razón esencial de ello es también que las «leyes» de la realidad capitalista cosificada en la cual la burguesía se ve obligada a vivir no son capaces de imponerse sino por encima de la cabeza de los portadores y agentes aparentemente actuantes del capitalismo. La tasa del provecho medio es el ejemplo metodológico tipo de tales tendencias. Su relación con el capitalista individual, cuyas acciones determina como potencia desconocida e irreconocible, presenta enteramente la estructura, reconocida con perspicacia por Hegel bajo el nombre de «astucia de la razón». Que las «pasiones» individuales, por encima y a través de las cuales esas tendencias pasan para imponerse, revisitan la forma del cálculo más meticuloso, más exacto y apunten a lo más alto no cambia absolutamente nada en esta situación, sino que subraya, al contrario, todavía más claramente su naturaleza. Pues la ilusión, dictada por la determinación de clase del ser social y, por consiguiente, subjetivamente fundada, de un racionalismo acabado en todos sus detalles, muestra bajo una luz todavía más cruda que el sentido de ese proceso de conjunto, que se impone de todos modos, es incomprensible para ese racionalismo. Y si no se trata de un acontecimiento único, de una catástrofe, sino de una producción y reproducción ininterrumpidas de la misma relación, si los momentos de las tendencias en vías de realización que han llegado a ser ya «hechos» de la experiencia son envueltos en el acto, como hechos cosificados, fijos y aislados, en la red del cálculo racional, eso tampoco puede cambiar nada en esta estructura fundamental; muestra solamente cómo ese antagonismo dialéctico domina todos los fenómenos de la sociedad capitalista.

El aburguesamiento del pensamiento socialdemócrata se muestra siempre de la manera más clara en el abandono del método dialéctico. Ya en los debates con Bernstein apareció que el oportunismo debe situarse siempre en el «terreno de los hechos» para, a partir de ahí, o bien ignorar las tendencias de la evolución, o bien rebajarlas hasta el nivel de un imperativo subjetivo y ético.¹ Los múltiples malentendidos en los debates sobre la acumulación pueden también ser llevados metodológicamente a ese punto. Rosa Luxemburgo, como auténtica dialéctica, ha comprendido la imposibilidad de una sociedad capitalista pura como tendencia de la evolución, tendencia que tiene como consecuencia necesaria determinar de manera decisiva las acciones de los hombres, sin que tengan conciencia de ello, mucho tiempo antes que ella misma haya llegado a ser un «hecho». La imposibilidad económica de la acumulación en una sociedad puramente capitalista no

¹ Cf. el debate sobre la desaparición o el crecimiento de las empresas medianas, Rosa Luxemburgo, *¿Reforma social o revolución?*

206 se expresa, pues, en la «detención» del capitalismo con la expropiación de los últimos productores no capitalistas, sino en las acciones que impone a la clase capitalista la cercanía (empíricamente todavía bastante alejada) de esa situación: en la colonización febril, en la lucha por las materias primas y los mercados, en el imperialismo y la guerra mundial, etc. Pues una tendencia dialéctica de la evolución no produce su efecto por una progresión infinita acercándose a su fin por etapas cuantitativas y graduales. Las tendencias de la evolución social se expresan más bien en una *transformación cualitativa* ininterrumpida de la estructura de la sociedad (de la descomposición de las clases, de sus relaciones de fuerza, etc.). La clase actualmente dirigente, al tratar de dominar esos cambios de la única manera que le es dada y pareciendo realmente, en los detalles, dominar los «hechos», acelera, por la ejecución misma, ciega e inconciente de lo que, a partir de su situación, es necesario, la realización de esas tendencias, que significan justamente su propia decadencia.

En el plano metodológico, esa diferencia de realidad entre «hecho» y tendencia ha sido puesta por Marx en la primera fila de sus consideraciones en innumerables pasajes. El pensamiento metodológico fundamental de su principal obra, la retrasmformación de los objetos económicos que dejan de ser cosas para volver a ser relaciones interhumanas concretas que se modifican en forma de proceso, ¿no resulta de ese pensamiento? Resulta, además, que la prioridad metodológica, el lugar en el sistema (originario o derivado) de las formas particulares de la estructura económica de la sociedad depende cada vez más de su distancia con relación al momento en que esas formas pueden ser retrasmformadas. Es ahí donde se funda la prioridad del capital industrial sobre el capital comercial, el capital comercial monetario, etc. Y esa prioridad se expresa, de un lado, históricamente, en el hecho de que esas formas derivadas del capital, no determinantes para el proceso de producción, no son capaces, en la evolución, sino de ejercer una función puramente negativa de separación de las formas originarias de producción; sin embargo, «la culminación de ese proceso de disolución, es decir, los nuevos modos de producción que lo remplazan, no depende del comercio, sino del carácter del antiguo modo de producción mismo.¹ Aparece, de otro lado, en un plano puramente metodológico, que esas formas no son determinadas en su «conformidad a leyes» sino por los movimientos empíricamente «contingentes» de la oferta y la demanda, que en ellas ninguna tendencia social general llega a expresarse. «La competencia no determina aquí las desviaciones con relación a la ley, no existe ley de distribución fuera de la dictada por la competencia», dice Marx a propósito del interés.² En esa doctrina de la realidad que considera las tendencias en vías de imponerse en

¹ *El capital*, III, 1, p. 316.

² *Ibid*, p. 341. La tasa del interés es dada así «como magnitud fija, precio de las mercancías en el mercado» (*Ibid*, p. 351), al cual es opuesto expresamente como tendencia la tasa de utilidad general. Se toca precisamente así el punto de separación respecto del pensamiento burgués.

la evolución de conjunto como «más reales» que los hechos de la empiria, la oposición que hemos subrayado en las cuestiones particulares del marxismo (objetivo final y movimiento, evolución y revolución, etc.) adquiere su forma propia, concreta y científica. Pues sólo esta problemática permite estudiar el concepto de «hecho» de manera verdaderamente concreta, es decir, yendo hasta el *fundamento social* que le da nacimiento y la mantiene. Hemos indicado ya en otra parte¹ la dirección que deberá tomar tal estudio, no considerando, es cierto, más que la relación de los «hechos» con la totalidad concreta a la cual pertenecen y sólo en la cual llegan a ser «reales». Se hace ahora completamente claro que la evolución social y su expresión en pensamiento, que constituyen los «hechos» a partir de la realidad dada (originariamente en su estado primitivo), han ofrecido, es verdad, la posibilidad de someter la naturaleza al hombre, pero debían también necesariamente servir para disimular el carácter histórico y social, la naturaleza esencial, descansando en la relación entre hombres, de esos hechos para, de esta manera, «crear potencias espectrales y extrañas opuestas a los hombres».² Pues en el discernimiento de los «hechos» se expresa, todavía más claramente que en el discernimiento de las «leyes» que ordenan los hechos, la tendencia inmovilista y estática del pensamiento cosificado. Si se puede descubrir en las «leyes» una huella de la actividad humana, aunque esto se expresa a menudo en una subjetividad falsificada por la cosificación, la esencia de la evolución capitalista, hecha extraña al hombre, inmovilizada, transformada en cosa impenetrable, se cristaliza en el «hecho» bajo una forma que hace de esa inmovilidad y esa enajenación el fundamento más evidente, el más indudable, de la realidad y la aprehensión del mundo. Frente a la inmovilidad de esos «hechos», todo movimiento aparece como un simple movimiento *en su nivel*, toda tendencia a modificarlos como un principio solamente subjetivo (deseos, juicios de valor, debe-ser, etc.) Cuando esta prioridad metodológica de los «hechos» ha sido quebrantada, cuando el carácter de proceso de todo fenómeno ha sido reconocido, se puede al fin comprender que lo que se suelen llamar «hechos» consiste también en proceso. Se puede comprender entonces que los hechos no son justamente otra cosa que partes, *momentos*, del proceso de conjunto, separados, artificialmente aislados e inmovilizados. Al mismo tiempo se comprende también por qué el proceso de conjunto, en el cual la esencia de proceso se afirma *sin falsificación* y cuya esencia no es oscurecida por ninguna inmovilidad, representa con relación a los hechos la realidad superior y auténtica. Y se comprende al mismo tiempo por qué el pensamiento burgués cosificado debía necesariamente hacer de esos «hechos» su máximo fetiche teórico y práctico. Esa facticidad petrificada, donde todo se inmoviliza en «magnitud fija»,³ donde la realidad del momento está presente en una inmutabilidad total y absurda, hace toda

¹ Cf. «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

² *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

³ Cf. las observaciones de Marx acerca de Bentham, *El capital*, I, pp. 573-574.

208. comprensión, aun de esta realidad inmediata, metodológicamente, imposible.

La cosificación es así empujada en esas formas a su punto culminante: no remite siquiera ya, dialécticamente, a más allá de sí misma; su dialéctica no es mediatizada sino por la dialéctica de las formas de producción inmediatas. Pero así la contradicción entre ser inmediato, pensamiento que le corresponde en categorías reflexivas, y realidad social viva alcanza su punto culminante; pues, de un lado, esas formas (interés, etc.) aparecen al pensamiento capitalista como las formas originarias que determinan las otras formas de la producción y le sirven de modelos; por otro lado, todo cambio importante de dirección en el proceso de producción debe necesariamente descubrir prácticamente que la estructura categorial verdadera del edificio capitalista ha sido puesta así de cabeza. El pensamiento burgués queda en esas formas como si ellas fueran las formas inmediatas y originarias, y busca, a partir de ahí, abrirse el camino de la comprensión de la economía sin saber que sólo su incapacidad para comprender sus propios fundamentos sociales se ha expresado así en pensamiento. En cambio, para el proletariado se abre aquí la perspectiva de penetrar las formas de la cosificación partiendo de la forma dialécticamente más clara (de la relación inmediata del trabajo y el capital), refiriendo a ésta las formas alejadas del proceso de producción, incorporándolas así a la totalidad dialéctica y comprendiéndolas.¹

5

El hombre ha llegado a ser de esa manera la medida de todas las cosas (sociales). A esto, el problema metodológico de la economía —la disolución de las formas fetichistas y cosificadas en procesos que se desarrollan entre hombres y se objetivan en relaciones interhumanas concretas, la deducción de las formas sólidamente fetichistas a partir de las formas humanas y primarias de relaciones— suministra a la vez el fundamento categorial e histórico. Pues en el plano categorial la estructura del mundo humano aparece ahora como un sistema de relaciones que se transforman dinámicamente, en las cuales se desarrolla el proceso de confrontación entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.). La estructura y la jerarquía de las categorías indican así el nivel de claridad alcanzado por la conciencia que el hombre tiene de los fundamentos de su existencia en esas relaciones dicho de otro modo, la conciencia que tiene de sí mismo. Sin embargo, esta estructura y esta jerarquía son al mismo tiempo el objeto central de la historia. La historia no aparece ya como un devenir enigmático que se cumple sobre el hombre y sobre las cosas y que debiera ser explicado por la intervención de potencias trascendentes o al cual debiera ser dado

¹ Se encuentra un ejemplo de desarrollo y de concatenación en *El capital*, III, II, p. 362 y ss.

un sentido por relación con valores trascendentes a la historia. La historia es más bien de una parte, el producto, evidentemente inconciente hasta ahora, de la actividad de los hombres mismos; de otra parte, la sucesión de los procesos en que las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los otros hombres) se trasforman. Si, pues, como se ha subrayado precedentemente, la estructura categorial de un estado social no es inmediatamente histórica, es decir, si la sucesión histórica empírica no basta en modo alguno para explicar y comprender el nacimiento real de una forma determinada de existencia o de pensamiento, todo sistema de categorías de ese género representa, a pesar o más bien a causa de todo esto en su totalidad, una etapa determinada de la evolución de conjunto de la sociedad. Y la historia consiste precisamente en la degradación de toda fijación en ilusión: *la historia es justamente la historia de la subversión ininterrumpida de las formas de objetividad que forman la existencia del hombre*. La imposibilidad de comprender la esencia de esas formas a partir de la sucesión histórica empírica de cada una no descansa, pues, en el hecho de que esas formas son trascendentes a la historia, como cree y debe necesariamente creerlo la concepción burguesa que piensa con determinaciones reflexivas aislantes o con «hechos» aislados; al contrario, esas formas tomadas una por una no están ligadas inmediatamente ni en la yuxtaposición de la simultaneidad histórica ni en la sucesión del desarrollo histórico. Su unión es más bien mediatizada por su lugar y su función recíprocas en la totalidad, de suerte que el rechazo de esta posibilidad de explicación «puramente histórica» de los fenómenos particulares no sirve sino para hacer que se tenga más claramente conciencia de la historia como ciencia universal: si la unión de los fenómenos particulares ha llegado a ser un problema categorial, todo problema categorial es retrasmado, por el mismo proceso dialéctico, en un problema histórico, en un problema de la historia universal, que aparece así —más claramente que en el momento de nuestras consideraciones introductorias y polémicas— a la vez como problema metodológico y como problema del conocimiento del presente.

Solamente desde ese punto de vista la historia llega a ser realmente la historia del hombre. Pues nada surge ahora en ella que no pueda ser llevado a las relaciones de los hombres entre sí fundamento último de su ser y su explicación. A causa de ese cambio de orientación que se propone dar a la filosofía, Feuerbach ha ejercido una influencia decisiva sobre la formación del materialismo histórico. Sin embargo, al trasformar la filosofía en una «antropología», ha inmovilizado al hombre en una objetividad fija y, con ello, ha suprimido a la dialéctica y a la historia. Aquí reside el gran peligro de todo «humanismo» o de todo punto de vista antropológico¹ Pues si el hombre es concebido como la medida de todas las cosas, si, con ayuda de ese punto de partida,

¹ El pragmatismo moderno es un ejemplo típico.

210 toda trascendencia es suprimida sin que al mismo tiempo el hombre mismo sea medido por ese punto de vista, sin que la «medida» sea aplicada a sí misma o —para hablar más exactamente— sin que el hombre sea igualmente hecho dialéctico, entonces el hombre absolutizado ocupa simplemente el lugar de las potencias trascendentes que tendría como vocación explicar, disolver y remplazar metodológicamente. La metafísica dogmática, en el mejor de los casos, cede el lugar a un relativismo también dogmático.

Ese dogmatismo nace porque al hombre no dialectizado corresponde necesariamente una realidad objetiva igualmente no dialectizada. Por ello el relativismo se mueve en un mundo inmóvil, por su esencia, y como no puede tener conciencia de esa inmutabilidad del mundo y la inmovilidad de su propio punto de vista, se adhiere inevitablemente al punto de vista dogmático de los pensadores que se han propuesto así explicar el mundo a partir de condiciones previas desconocidas de ellos, inconcidentes y aceptadas sin crítica. Pues esto representa una diferencia decisiva si, en un mundo en último análisis inmóvil (aun si una apariencia de movimiento como el «retorno del mismo» o como la sucesión biológica y morfológica «conforme a leyes», de períodos de crecimiento, enmascara esa inmovilidad) la verdad es relativizada con relación al individuo, a la especie, etc., o si la *función y significación históricas concretas* de las diversas «verdades» se manifiestan en el proceso histórico único y llegado a ser concreto. No se puede hablar de relativismo en el sentido propio sino en el primer caso; pero entonces es inevitablemente dogmático. Hablar de relativismo no tiene, en efecto, un sentido lógico salvo si se admite un «absoluto». La debilidad y el carácter superficial de «pensadores audaces» como Nietzsche o Spengler consiste justamente en que su relativismo no elimina sino en apariencia lo absoluto. Pues el punto que corresponde lógica y metodológicamente en esos sistemas a la detención del movimiento aparente es justamente el «lugar sistemático» de lo absoluto. Lo absoluto no es otra cosa que la inmovilización en pensamiento, el vuelco mitologizante y positivo que caracteriza la incapacidad del pensamiento para comprender concretamente la realidad como proceso histórico. Al no resolver sino aparentemente el mundo en movimiento, los relativistas no han eliminado tampoco de sus sistemas lo absoluto sino aparentemente. Todo relativismo «biológico», etc., que hace del límite comprobado por él, un límite «eterno», ha reintroducido involuntariamente, precisamente por tal concepción del relativismo, lo absoluto, el principio «intemporal» del pensamiento. Y en tanto lo absoluto es incluido por el pensamiento en el sistema (aunque inconcientemente), es necesariamente el principio lógicamente más fuerte frente a las tentativas de relativización. Pues representa el principio de pensamiento más elevado que pueda ser alcanzado, en un terreno no dialéctico, en el mundo ontológico de las cosas y los conceptos inmovilizados; tanto, que *en ese terreno* es preciso, inevitablemente, desde un punto de vista *lógico y metodológico*, que Só-

crates tenga razón contra los sofistas, que el logicismo y la teoría de los valores tengan razón contra el pragmatismo, el relativismo, etc. 211

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

Sólo la dialéctica histórica crea una situación radicalmente nueva. No solamente porque en ella los mismos límites han sido relativizados o, más exactamente, hechos fluidos, no solamente porque todas las formas de ser, de las cuales lo absoluto en sus diversas formas es la pareja conceptual, son resueltas en proceso y comprendidas como fenómenos históricos concretos, de suerte que lo absoluto es comprendido en su *figura histórica concreta* como *momento del proceso mismo*, más que negado abstractamente, sino también porque el proceso histórico es, en su unicidad, en su progresión y regresión dialécticas, una lucha ininterrumpida por etapas más elevadas de la verdad, por *el conocimiento (social) del hombre mismo*. La «relativización» de la verdad en Hegel significa que el momento superior es siempre la verdad del momento inferior en el sistema. Por ello la «objetividad» de la verdad inherente a esas etapas limitadas no es destruida: sólo adquiere un sentido diferente al integrarse a una totalidad más concreta, más englobante. Viniendo a ser en Marx la dialéctica la esencia del proceso histórico mismo, ese movimiento de pensamiento no aparece sino como una parte del movimiento de conjunto de la historia. La historia se torna historia de las formas de objetividad que forman el ambiente y el mundo interior del hombre, que éste se esfuerza en dominar teórica, práctica y artísticamente (mientras que el relativismo opera siempre con formas de objetividad inmóviles e inmutables). La verdad que, en el período de la «prehistoria de la sociedad humana», en el período de la lucha de clases, no puede tener otra función que la de inmovilizar, de conformidad con las exigencias de la dominación del mundo y con las exigencias de la lucha, las diferentes actitudes posibles frente a un mundo esencialmente incomprendido, que no puede, pues, tener una «objetividad» sino con relación al punto de vista y a las formas de objetividad correspondientes a las diferentes clases, adquiere un aspecto completamente nuevo desde que la humanidad penetra claramente su propio fundamento vital y lo *transforma* en consecuencia. Cuando, con la unificación de la teoría

212 y la praxis, es conquistada la posibilidad de cambiar la realidad, lo absoluto y su polo opuesto «relativista» han agotado su papel histórico. Pues la penetración práctica y la subversión real de ese fundamento vital acarrearán la desaparición de esa realidad de que lo absoluto y lo relativo han sido, con el mismo título, la expresión en pensamiento.

Ese proceso *comienza* cuando el punto de vista de clase del proletariado se hace consciente. Por ello el término de «relativismo» aplicado al materialismo histórico induce a error. Pues su punto de partida aparentemente común —el hombre medida de todas las cosas— tiene para cada uno una significación cualitativamente diferente y aun opuesta. Y el comienzo de una «antropología materialista» en Feuerbach no es justamente sino un comienzo que ha permitido prolongaciones diversas. Ahora bien, Marx ha sacado las consecuencias radicales del vuelco operado por Feuerbach. Así, ataca muy vivamente a Hegel: «Hegel hace del hombre el hombre de la conciencia de sí, en lugar de hacer de la conciencia de sí la conciencia de sí del hombre, del hombre real que vive, por consiguiente, en un mundo objetivo real y condicionado por ese mundo.»¹ Pero al mismo tiempo, en el período en que sufría aún fuertemente la influencia de Feuerbach, concibe al hombre histórica y dialécticamente en un doble sentido. En primer lugar, no habla nunca del hombre como tal, del hombre abstractamente absolutizado; lo piensa siempre como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. Ésta debe ser explicada a partir de él, pero solamente cuando él mismo ha sido integrado en esa totalidad concreta y elevado hasta la concreción verdadera. En segundo lugar, el hombre mismo participa de manera decisiva en el proceso dialéctico, como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico que la funda; dicho de otro modo, para aplicarle la categoría abstracta por la cual comienza la dialéctica, *es y al mismo tiempo no es*. La religión, dice Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,² «es la realización imaginaria de la esencia humana, porque la esencia humana no posee realidad verdadera». Y como ese hombre no existente llega a ser la medida de todas las cosas, el verdadero demiurgo de la historia, su no-ser debe al mismo tiempo llegar a ser la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente en que el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación del ser del hombre se concreta, pues, en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que simultáneamente, como lo hemos visto, medida por el hombre, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción inherente a sus categorías reflexivas abstractas, se manifiesta claramente. Marx expone así su programa, a continuación de su crítica de la teoría de la conciencia en Hegel: «Es preciso... mostrar cómo el estado, la propiedad privada, etc., transforman a los

¹ *La Sagrada Familia*, ed. Dietz, Berlín, 1953, p. 340.

² *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ed. Costes, p. 84. (Subrayado del autor.)

hombres en abstracciones o son producto del hombre abstracto, 213 en lugar de ser la realidad del hombre individual concreto.» Esta concepción del no-ser abstracto del hombre siguió siendo la concepción fundamental de Marx en su madurez, como lo muestran las palabras conocidas y a menudo citadas del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en que la sociedad burguesa es caracterizada como la última forma de la «pre-historia de la sociedad humana».

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

Es, sin excepción, la suerte del planteamiento que, partiendo conscientemente del hombre, han tendido teóricamente a resolver sus problemas de existencia y, prácticamente, a liberarlo de esos problemas. En todas las tentativas análogas al cristianismo de los Evangelios se puede observar esa dualidad. La realidad empírica es abandonada a su existencia y a su facticidad (sociales). Que esto tome la forma de la prescripción «Dad al César lo que es del César», de la santificación luterana del orden establecido o de la «no resistencia al mal» tolstoiana, equivale estructuralmente a lo mismo. Pues poco importa, desde ese punto de vista, con qué acento afectivo, con qué juicio de valor metafísico y religioso: la existencia y la facticidad empíricas (y sociales) del hombre no dejan de ser insuperables. Lo importante es que su forma de aparición inmediata es inmovilizada como intangible para el hom-

214 bre y que esa intangibilidad es formulada como un imperativo moral. Y la pareja utópica de esa doctrina del ser no consiste solamente en la supresión, por Dios, de esa realidad empírica, en el apocalipsis, que puede, por otra parte, faltar a veces, como en Tolstoi, sin que nada esencial de ello pueda ser modificado; consiste más bien en la concepción utópica del hombre como un «santo» que debe realizar la superación interior de la realidad exterior, hecha así insuprimible. En tanto tal concepción permanezca en su rigidez primitiva, se niega a sí misma como solución «humanista» del problema de la humanidad: está obligada a rehusar el carácter de hombre a los hombres en su aplastante mayoría, a excluirlos de la «salvación» por la cual la vida del hombre adopta un sentido que no puede ser alcanzado en la experiencia, por la cual el hombre llega a ser verdaderamente hombre. Pero al obrar así e invertir los signos, al cambiar las escalas de valores y subvertir las relaciones entre clases, reproduce la inhumanidad de la sociedad de clases en un plano metafísico y religioso, en el más allá, en la eternidad. Y el más simple examen de cualquier orden monástica, desde la comunión de los «santos» hasta su transformación en factor de potencia económica y política al lado de la clase dominante del momento, debe enseñar que toda atenuación de esas exigencias utópicas es una adaptación a la sociedad de la época.

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

conciencia cosificada (cosa en sí).¹ En las sectas activamente revolucionarias la actividad elemental de un Tomás Munzer, por ejemplo, puede a primera vista disimular la presencia de una dualidad insuperable y la mezcla de empirismo y utopismo. Pero si se mira más de cerca y si se examina el *efecto concreto* del fundamento religioso y utópico de la doctrina, en sus consecuencias prácticas sobre las acciones de Munzer, se descubrirá el mismo «espacio oscuro y vacío», el mismo *hiatus irrationalis* que están presentes dondequiera que una utopía subjetiva y, por consiguiente, no dialéctica ataca inmediatamente la realidad histórica con la intención de actuar sobre ella, de modificarla. Las acciones reales aparecen entonces —precisamente en su significación objetivamente revolucionaria— como casi completamente dependientes de la utopía religiosa: ésta no puede dirigir las realmente ni proveerles de fines concretos o de medios concretos de realización. Cuando Ernst Bloch² cree encontrar en esa conexión del elemento religioso con el elemento de revolución económica y social una vía para la profundización del materialismo histórico «puramente económico», olvida el hecho de que esa profundización está precisamente al lado de la profundidad verdadera del materialismo histórico. Al concebir también el elemento económico como una cosidad objetiva, a la cual hay que oponer el elemento síquico, la interioridad, etc., no ve que la revolución social real del hombre y lo que se llama de ordinario economía no es otra cosa que el sistema de las formas de objetividad de esta vida real. Las sectas revolucionarias debían necesariamente pasar al lado de esa cuestión, porque tal transformación de la vida, más aún, esa problemática misma, eran objetivamente imposibles en su situación histórica. Pero esto no nos debe llevar a una profundización en su debilidad, en su incapacidad para descubrir el punto arquimédico de la subversión de la realidad, constreñidas en su situación o bien para elevarse por encima de ese punto, o bien a permanecer por debajo.

El individuo no puede nunca llegar a ser la medida de las cosas, pues el individuo hace frente necesariamente a la realidad objetiva, conjunto de cosas inmovilizadas que encuentra preexistentes, acabadas e inmutables, con relación a las cuales no puede sino llegar hasta un juicio subjetivo de reconocimiento o de rechazo. Sólo la clase (no la «especie», que no es sino un individuo contemplativo, estilizado, transformado en mito) puede referirse a la totalidad de la realidad de manera práctica y revolucionaria. Y la clase misma puede sólo si está en condiciones de advertir en la

¹ Cf. los *ensayos* de Max Weber en el primer volumen de su *Sociología de la religión*. Es completamente indiferente, para apreciar los hechos, que se apruebe o no su interpretación causal. Sobre la interdependencia entre capitalismo y calvinismo, cf. también las observaciones de Engels, «*Acerca del materialismo histórico*», *Neue Zeit*, XI, I. Esta estructura ontológica y ética está todavía viva en el sistema de Kant. Cf., por ejemplo, el pasaje de la *Crítica de la razón práctica* que tiene afinidad con la ética calvinista de la ganancia, semejante a la de Franklin. Un análisis de su parentesco profundo nos llevaría demasiado lejos.

² *Tomás Munzer*.

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

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

cosas está más próximo del hombre cosificado que las mediaciones que llevan más allá del punto de vista cosificado inmediato de su ser social. Sin embargo, el hombre individual tomado como medida de todas las cosas conduce necesariamente a ese laberinto de la mitología,

El «indeterminismo» no significa evidentemente, para el individuo, que éste venza esa dificultad. El indeterminismo de los pragmáticos modernos no era en su origen otra cosa que la obtención de ese margen de «libertad» que la intersección y la irracionalidad de las leyes cosificadas pueden ofrecer al individuo en la sociedad capitalista, para llegar enseguida a un misticismo de la intuición que deja entonces verdaderamente intacto el fatalismo del mundo exterior cosificado. Y la rebelión «humanista» de Jacobi¹ contra la dominación kantiana y fichtiana de la «ley», exigiendo que «la ley sea hecha para el hombre y no el hombre para la ley», no puede ya poner en el lugar de la intangibilidad racionalista del orden existente, en Kant, sino una glorificación irracional de esa misma realidad empírica de pura facticidad.

Si tal concepción fundamental apunta concientemente a transformar la sociedad, está, sin embargo, obligada, lo que es todavía peor, a deformar la realidad social para poder hacer aparecer en una de sus formas fenoménicas el aspecto positivo, el hombre existente, que ha sido incapaz de descubrir como movimiento dialéctico en su negatividad inmediata. Citemos como ejemplo completamente típico el pasaje conocido del *Bastiat-Schulze* de Lassalle: «No hay ningún *medio social* de salir de esta situación social. Los vanos esfuerzos de la cosa por comportarse como *ser humano* se muestran en las huelgas inglesas cuyo triste resultado se conoce bastante. El único medio de salir de ahí para los trabajadores no puede, pues, sino situarse en la esfera en *cuyo interior* son todavía *hombres*, es decir, *en el estado*, en un estado que se fijaría justamente como tarea la de hacer lo que a la larga es inevitable. De ahí el odio instintivo, pero ilimitado, de la burguesía liberal hacia el concepto de estado mismo en cada una de sus manifestaciones.»² No se trata aquí del contenido históricamente erróneo de las concepciones de Lassalle; hay que comprobar metodológicamente que la separación abstracta y absoluta de la economía y el estado, la fijación del hombre como cosa de un lado y como hombre del otro lado dan nacimiento a un fatalismo

¹ Esto va acompañado en él de un pesar nostálgico —inesencial aquí— por formas de sociedad «naturales». Cf. la crítica de Hegel, justa en el plano metodológico y negativo, en *Creencia y saber*, crítica cuyas consecuencias positivas conducen, es cierto, al mismo resultado.

² De qué modo Lassalle se sitúa, con esa exaltación teórica del estado tomada del derecho natural, en el terreno de la burguesía, es que no muestra solamente el desarrollo de ciertas teorías del derecho natural que han deducido justamente la idea de «libertad» y «dignidad humana» la no receptibilidad de todo movimiento del proletariado organizado. (Cf. por ejemplo, sobre el derecho natural americano, *Economía y sociedad*, de Max Weber.) C. Hugo, el cínico fundador de la escuela del derecho histórico, llega también —para fundar lo contrario de lo que apunta Lassalle— a una

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

La evolución de la socialdemocracia revela cada vez más esta descomposición de la unidad dialéctica práctica en una yuxtaposición inorgánica del empirismo y utopismo, ajustándose de una parte a los «hechos» (en su inmediatez insuperada) y perdiéndose, de otra parte, en el ilusionismo vacío y extraño al presente y a la historia. No debemos detenernos aquí sino desde el punto de vista metodológico de la cosificación, para indicar brevemente que bajo esa actitud —por «socialista» que sea la envoltura de todos los contenidos— se oculta una completa capitulación ante la burguesía. Pues corresponde perfectamente a los intereses de clase de la burguesía yuxtaponer las esferas particulares de la existencia social y despedazar al hombre de conformidad con su separación. La dualidad que se manifiesta aquí entre el fatalismo económico y el utopismo «ético» concerniente a las funciones «humanas» del estado (dualidad que, expresada en otros términos, funda la actitud de la socialdemocracia en cuanto a la esencia) significa que el proletariado se ha colocado en el terreno de las concepciones burguesas y, en ese terreno, la burguesía debe naturalmente conservar su superioridad.¹ El peligro de su existencia, quedar prisionero de la inmediatez —común con la burguesía—, peligro al cual el proletariado está constantemente expuesto desde su aparición, ha tomado, con la socialdemocracia, una forma política de organización que elimina artificialmente las mediciones ya penosamente conquistadas y lleva al proletariado a su existencia inmediata, donde es simplemente un elemento de la sociedad capitalista y no, *al mismo tiempo*, el motor de la disolución y la destrucción de esa sociedad por sí misma. Esas «leyes», a las cuales el proletariado se somete sin voluntad y con fatalismo (leyes naturales de la producción) o que vuelve a tomar «éticamente» por su cuenta (el estado como idea, como valor cultural), pueden sin duda, en su dialéctica objetiva, inasible para la con-

semejante construcción intelectual, pensando que ciertos derechos que hacen del hombre una mercancía son posibles sin que por ello, en otros campos, la «dignidad humana» sea suprimida. Cf. *Naturrecht*.

¹ Cf. el ensayo «Conciencia de clase».

ciencia cosificada, empujar al capitalismo a su perdición;¹ en tanto el capitalismo subsista, tal concepción de la sociedad corresponde a los intereses de clase elementales de la burguesía. Hacer conscientes las conexiones inmanentes parciales de esta existencia inmediata (por insolubles que sean los problemas ocultos bajo esas formas reflexivas abstractas), la conexión dialéctica y unitaria del conjunto, permaneciendo oculta, ofrece a la burguesía todas las ventajas prácticas. La socialdemocracia debe, pues, desde el principio, en ese terreno, seguir siendo siempre la más débil, no solamente porque abandona deliberadamente la vocación histórica del proletariado de mostrar la vía que permite resolver los problemas del capitalismo, insolubles para la burguesía, y porque mira como espectador fatalista las «leyes» del capitalismo que empujan a éste hacia el abismo, sino también porque debe darse por batida en todas las cuestiones particulares. Pues frente a la superioridad en medios de poder, en saber, en cultura y en rutina, etc., que la burguesía posee indudablemente y poseerá en tanto sea la clase dominante, el arma decisiva del proletariado, su sola superioridad eficaz, es su capacidad de ver la totalidad de la sociedad como totalidad histórica concreta, de comprender las formas cosificadas como procesos entre hombres, de elevar positivamente a la conciencia y transformar en praxis el sentido inmanente de la evolución, que no se manifiesta sino negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia. Con la ideología socialdemócrata el proletariado llega a ser presa de todas las antinomias de la cosificación que hemos analizado en detalle. Si, en esa ideología precisamente, el principio del «hombre» como valor, como ideal, como deber-ser, etc., desempeña un papel cada vez más grande —con una «comprensión» creciente, es cierto, al mismo tiempo, de la necesidad del devenir económico efectivo y de su conformidad a leyes—, ello no es más que un síntoma de la recaída en la inmediatez burguesa cosificada. Pues leyes de la naturaleza y el deber-ser son justamente, en su yuxtaposición no mediatizada, la expresión teórica más consecuente del ser social inmediato en la sociedad burguesa.

6

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

¹ Se encuentran esas concepciones en estado puro en el reciente escrito programático de Kautsky. Ya la separación mecánica, rígida, de la política y la economía traiciona al heredero de los errores de Lassalle. Su concepción de la democracia es demasiado conocida para que haya que analizarla aquí. Y en lo que concierne al fatalismo económico, es característico que para Kautsky, aun allí donde reconoce la imposibilidad de prever concretamente el fenómeno económico de la crisis, es metodológicamente evidente que su desarrollo debe regularse por las leyes de la economía capitalista.

220 *abren paso concretamente en la evolución de conjunto, por una conciencia del sentido inmanente de esas contradicciones para la evolución de conjunto.* Ahora bien, hay que retener lo que sigue: ese estallido no es posible salvo si las contradicciones inmanentes al proceso mismo se hacen concientes. Sólo si la conciencia del proletariado está en condiciones de dar ese paso, al cual la dialéctica de la evolución empuja objetivamente sin ser, sin embargo, capaz de realizarlo en virtud de su propia dinámica, si la conciencia del proletariado llega a ser la conciencia del proceso mismo, si el proletariado aparece como el sujeto-objeto idéntico de la historia, su praxis llega a ser la transformación de la realidad. Si el proletariado no es capaz de dar ese paso, la contradicción permanece irresuelta y el mecanismo dialéctico de la evolución la reproduce con un poder más elevado, en una forma modificada, con una intensidad acrecentada. *Ahí* reside la necesidad objetiva del proceso de evolución. La acción del proletariado no puede nunca, pues, ser sino la realización práctica y concreta del *paso siguiente* de la evolución.¹ Y que ese paso sea «decisivo» o «episódico», depende de las circunstancias concretas, pero no es de una importancia extrema cuando tratamos, como aquí, del conocimiento de la estructura, puesto que se trata del proceso ininterrumpido de tales estallidos.

En unión indisoluble con esto, no hay que perder de vista que la relación con la totalidad no exige en lo absoluto, para expresarse, que la plenitud extensiva de los contenidos esté concientemente integrada a los motivos y los objetos de la acción. Todo depende de la intención dirigida hacia la totalidad, de la función, descrita antes, que la acción cumple en la totalidad del proceso. Es cierto que cuanto más se intensifica la socialización capitalista de la sociedad más crece la posibilidad y, con ella, la necesidad de incorporar todo acontecimiento particular, en cuanto a su contenido también, en la totalidad de los contenidos.² (Economía mundial y política mundial son hoy fuerzas de existencia mucho más inmediatas que en tiempos de Marx.) Esto no está, sin embargo, en contradicción con lo que acaba de ser explicado, a saber, que el momento decisivo de la acción puede estar dirigido hacia algo aparentemente de poca importancia. Así se confirma

¹ Es mérito de Lenin haber redescubierto en el marxismo ese aspecto, que muestra la vía a seguir para que se haga conciente el núcleo *práctico*. La exhortación siempre repetida a atacar con la última energía el «eslabón más cercano» de la cadena de la evolución de que depende, en el instante dado, el destino de la totalidad, la evicción de todas las reivindicaciones utópicas, luego el «relativismo» y el «realismo político», son justamente en Lenin la actualización y puesta en práctica de las *Tesis sobre Feuerbach* del joven Marx.

² Que la totalidad sea un problema categorial y un problema de la acción transformadora se comprende ahora por sí mismo. Así, es sabido que no podemos reconocer, desde un punto de vista metodológico ya, como consideración de la totalidad, una consideración que, al ser contemplativa, trata del contenido del «conjunto de los problemas» (cosa evidentemente imposible de hecho). Esto se refiere principalmente a la concepción socialdemócrata de la historia, concepción cuya «plenitud de los contenidos» apunta siempre a desviar la acción social.

prácticamente que, en la totalidad dialéctica, los momentos particulares llevan en sí la estructura de la totalidad. En el plano de la expresión teórica se ha podido, a partir de la estructura de la mercancía, por ejemplo, desarrollar el conocimiento de toda la sociedad burguesa; la misma estructura se manifiesta ahora, prácticamente, en que el destino de toda una evolución puede depender de la decisión adoptada en una ocasión aparentemente de poca importancia.

Todo depende, pues, de la apreciación de la justeza o la falsedad de una acción, de la justeza o la falsedad funcional con relación a la evolución de conjunto. El pensamiento proletario es, como pensamiento político, fuertemente pragmático. *The proof of the pudding is in the eating* («La prueba del *pudding* está en comerlo»), dice Engels, y expresa así, en una forma popular y tajante, la esencia de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach: «La cuestión de saber si la verdad objetiva corresponde al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. En la práctica el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrestre de su pensamiento. La querrela sobre la realidad o irrealdad del pensamiento —aislada de la práctica— es una cuestión puramente escolástica.» Pero ese *pudding* es la constitución del proletariado en clase: la transformación práctica de su conciencia de clase en realidad. El punto de vista según el cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, es decir, el primer sujeto capaz (objetivamente), en el curso de la historia, de ser una conciencia social adecuada aparece así en una forma más concreta. Se revela, en efecto, que la solución objetivamente social de las contradicciones, en las cuales se expresa el antagonismo del mecanismo de la evolución, no es posible prácticamente sino cuando la solución aparece como una etapa nueva, conquistada prácticamente, de la conciencia del proletariado.¹ La justeza o falsedad funcional de la acción halla, pues, su último criterio en la evolución de la conciencia de clase proletaria.

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

¹ Cf. el ensayo «Consideraciones metodológicas acerca de la cuestión de la organización».

222 que cubre el proceso, sino una alternancia ininterrumpida de fijación, contradicción y fluidificación que la realidad efectiva —las tendencias de la evolución despertándose a la conciencia— está representada por el proletariado, entonces tenemos que reconocer al mismo tiempo que esa frase kantiana de aspecto paradójico es una descripción exacta de lo que provoca efectivamente toda acción —funcionalmente justa— del proletariado.

Sólo esta comprensión pone en la situación de penetrar el último resto de la estructura cosificada de la conciencia y su expresión teórica, el problema de la cosa en sí. Federico Engels se expresó una vez de manera ligeramente ambigua sobre esta cuestión. Dijo al describir lo que opondrá a Marx y él mismo a la escuela hegeliana: «Consideramos de nuevo los conceptos de nuestro cerebro desde el punto de vista materialista como reflejos de los objetos reales, en lugar de considerar los objetos reales como reflejos de tal o cual grado del concepto absoluto».¹ Se debe plantear, sin embargo, una cuestión, y Engels no sólo la plantea, sino que también responde, en la página siguiente, en el sentido nuestro completamente, «que el mundo no debe ser concebido como un conjunto de cosas acabadas, sino como un conjunto de procesos». Pero si no hay cosas, ¿qué cosa, pues, «refleja» el pensamiento? Es imposible dar aquí, aun alusivamente, la historia de la teoría del reflejo, aunque sólo ésta puede revelar todo el alcance de ese problema. Pues en la doctrina del «reflejo» se objetiva teóricamente la dualidad insuperable —para la conciencia cosificada— del pensamiento y el ser, de la conciencia y la realidad. Y desde ese punto de vista equivale a lo mismo que las cosas sean discernidas como reflejos de los conceptos o los conceptos como reflejos de las cosas, pues en los dos casos la dualidad adquiere una rigidez lógica insuperable. La empresa grandiosa y muy consecuente de Kant para superar lógicamente esta dualidad, la teoría de la función sintética de la conciencia en general en la creación de la esfera teórica, no podía aportar ninguna solución filosófica a esta cuestión, pues la dualidad era simplemente eliminada de la lógica y hecha eterna como problema filosófico insoluble, en forma de dualidad entre fenómeno y cosa en sí. La suerte de la doctrina de Kant muestra que esa solución no debe ser reconocida como una solución en el sentido filosófico. Es evidentemente un malentendido interpretar la teoría kantiana del conocimiento como un escepticismo y un agnosticismo. Sin embargo, ese malentendido tiene raíces en la doctrina misma, a decir verdad, no inmediatamente en la lógica, sino en la relación de la lógica con la metafísica, en la relación del pensamiento con el ser. Ahora bien, hay que comprender que toda actitud contemplativa, luego todo «pensamiento puro» que debe fijarse como tarea el conocimiento de un objeto que le es opuesto, plantea al mismo tiempo así el problema de la subjetividad y la objetividad. El objeto del pensamiento (como puesto enfrente) es transformado

¹ Feuerbach, en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, pp. 40-41.

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

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

224 tiva y contemplativa? Es aquí justamente donde la metafísica debe intervenir para reunir de nuevo, por mediaciones abiertamente o secretamente mitológicas, el pensamiento y el ser, cuya separación no solamente constituye el punto de partida del pensamiento «puro», sino que debe ser mantenida siempre, quíerese o no. Y esta situación no se modifica en lo más mínimo si la mitología es invertida y el pensamiento explicado a partir del ser material y empírico. Rickert llamó una vez al materialismo un platonismo de signos invertidos. Tenía razón, pues en tanto el pensamiento y el ser conserven su antigua oposición rígida, en tanto permanezcan inalterados en su propia estructura y en la estructura de sus relaciones mutuas, la concepción según la cual el pensamiento es un producto del cerebro, que concuerda así con los objetos de la empiria, es tan mitológica como la concepción de la reminiscencia y del mundo de las ideas. Es una mitología, pues también incapaz de explicar, a partir de ese principio, los problemas específicos que surgen. Está obligada a abandonarlos en el camino como problemas sin solución o bien a resolverlos con los «antiguos» medios y hacer intervenir la mitología simplemente como principio para la solución del conjunto no analizado en su totalidad.¹ Es imposible también, sin embargo —como resulta claramente de lo que ha sido explicado hasta ahora—, eliminar esa diferencia por una progresión infinita. Se tiene entonces una solución ilusoria o bien la teoría del reflejo resurge bajo otra forma.²

Es justamente aquí donde, para el pensamiento histórico, se descubre el acuerdo del pensamiento y el ser, en la estructura cosificada e inmovilizada que tienen ambos —de manera inmediata y solamente inmediata—, donde el pensamiento no-dialéctico se impone esta problemática insoluble. De la oposición rígida entre pensamiento y ser (empírico), resulta, de una parte, que les es imposible estar entre sí en una relación de reflejo, pero, de otra parte, que el criterio del pensamiento correcto no puede ser buscado sino por el camino de la teoría del reflejo. En tanto el hombre se comporta de manera contemplativa e intuitiva, su relación, tanto con su propio pensamiento como con los objetos circundantes de la empiria, no puede ser sino una relación inmediata. Acepta el pensamiento y los objetos en su plenitud, que es un producto de la realidad histórica. Como solamente quiere conocer y no cambiar el mundo, está obligado a aceptar como inmutables tanto la rigidez material y empírica del ser como la

¹ Ese rechazo de la significación metafísica del materialismo burgués no cambia nada en su apreciación histórica: fue la forma ideológica de la revolución burguesa y, con ese título, es *prácticamente actual* en tanto la revolución burguesa sea actual (igualmente como momento de la revolución proletaria). Cf. mis ensayos sobre Moleschott, Feuerbach, El ateísmo (en *Rote Fahne*, Berlín) y principalmente el rico ensayo de Lenin: «Bajo la bandera del marxismo» en *La Internacional Comunista*, 1922, No. 21.

² Muy lógicamente, Lask introduce en la lógica misma una región anterior al reflejo y una región posterior al reflejo (*Die Lehre vom Urteil*). Rechaza, es cierto, críticamente, el puro platonismo, la dualidad —reflejo de la idea y de la realidad— que tiene, sin embargo, en él una resurrección lógica.

rigidez lógica de los conceptos, y sus problemáticas mitológicas no apuntan al terreno concreto donde ha nacido la rigidez de esos dos datos fundamentales ni los momentos reales que se ocultan en ellos y obran para superar esa rigidez; apuntan solamente a saber cómo la *esencia inmutable* de esos datos podría, pese a todo, ser forjada como algo inmutable y explicada como *tal*.

La solución que Marx indica en sus *Tesis sobre Feuerbach* es la transformación de la filosofía en praxis, pero esa praxis, como hemos visto, tiene su condición y su complemento estructural y objetivo en la concepción de la realidad como «conjunto de procesos», en la concepción según la cual las tendencias de la evolución histórica representan, con relación a las facticidades inmovilizadas y cosificadas de la empiria, una realidad que viene de esa empiria y no es, pues, en lo absoluto trascendente, pero es, sin embargo, una realidad más alta, la verdadera realidad. Ahora bien, esto significa, para la teoría del reflejo, que el pensamiento y la conciencia deben, regularse por la realidad, que el criterio de la verdad reside en el encuentro con la realidad. Sin embargo, esta realidad no es en absoluto idéntica al ser empírico factual. Esta realidad no es, deviene. Hay que comprender ese devenir en un doble sentido. De un lado, la esencia verdadera del objeto se descubre en ese devenir, en esa tendencia, en ese proceso. Y esto quiere decir —piénsese en los ejemplos citados, que se podrían multiplicar a voluntad— que esa transformación de las cosas en procesos aporta *concretamente* su solución al conjunto de los problemas *concretos* que las paradojas de la cosa existente han impuesto al pensamiento. Reconocer que es imposible bafiarse dos veces en el mismo río constituye una expresión vigorosa de la oposición insuperable entre concepto y realidad, pero no aporta ninguna contribución concreta al conocimiento del río. Reconocer, en cambio, que el capital, como proceso, no puede ser sino capital acumulado o, más exactamente, capital acumulándose, es resolver concreta y positivamente una cantidad de problemas concretos y positivos —de método y de contenido— tocantes al capital. Sólo, pues, si la dualidad de la filosofía y la ciencia particular, de la metodología y el conocimiento de los hechos, es superada, puede abrirse el camino de una superación en pensamiento de la dualidad del pensamiento y el ser. Toda tentativa por superar dialécticamente la dualidad por el pensamiento liberado de toda relación concreta con el ser, por la lógica —como lo muestra, pese a numerosos esfuerzos en sentido opuesto, la tentativa de Hegel— está condenada al fracaso. Pues toda lógica pura es platónica: es el pensamiento aislado del ser e inmovilizado en ese aislamiento. Sólo apareciendo como forma de la realidad, como momento del proceso de conjunto, el pensamiento puede superar dialécticamente su propia rigidez y adoptar el carácter de un devenir.¹ De otro lado, el devenir es al mismo tiempo

¹ Las investigaciones puramente lógicas, puramente metodológicas, caracterizan, pues, solamente el momento histórico en que estamos: nuestra in-

226 la mediación entre el pasado y el futuro, pero una mediación entre un pasado concreto, es decir, histórico, y un futuro igualmente concreto, es decir, igualmente histórico. El *hic et nunc* concreto en el cual el devenir se resuelve en proceso no es ya el instante fluido, la inmediatez fugitiva,¹ sino el momento de la mediación, la más profunda y ramificada, el momento de la decisión, el momento en que nace la novedad. En tanto el hombre dirige, intuitiva y contemplativamente, su interés hacia el pasado o el futuro, ambos se inmovilizan en un ser extraño, y entre el sujeto y el objeto se instala el «espacio dañino» infranqueable del presente. Solamente cuando el hombre es capaz de discernir el presente como devenir al reconocer en él las tendencias cuya oposición dialéctica le permite *crear* el futuro, el presente, el presente como devenir, deviene *su* presente. Sólo aquel que tiene vocación y voluntad para hacer nacer el futuro, puede ver la verdad concreta del presente. «Pues la verdad —dice Hegel— es no comportarse en lo concreto (*im Gegenständlichen*) como frente a algo extraño.» Si el futuro que hay que hacer nacer y que todavía no ha surgido, si el elemento nuevo en las tendencias en vías de realización (con nuestra ayuda conciente) es la verdad del devenir, la cuestión del pensamiento como reflejo aparece totalmente desprovista de sentido. El criterio de la justeza del pensamiento es sin duda la realidad. Pero ésta no es, deviene, no sin que el pensamiento contribuya a ello. Así se realiza el programa de la filosofía clásica: el principio de la génesis es, de hecho, la superación del dogmatismo (sobre todo en su figura histórica más grandiosa: la teoría platónica del reflejo). Sin embargo, sólo el devenir (histórico) concreto puede llenar esa función de génesis. Y en ese devenir la conciencia (la conciencia de clase proletaria llegada a ser conciencia práctica) es un componente necesario, indispensable, constitutivo. El pensamiento y el ser no son, pues, idénticos en el sentido de que «correspondan» uno al otro, que se «reflejen» uno en el otro, que vayan «paralelamente» o que «coincidan» (todas esas expresiones no son sino formas ocultas de una dualidad rígida); su identidad consiste en que son momentos de un solo y mismo proceso dialéctico, real e histórico. Lo que la conciencia del proletariado «refleja» es, pues, el elemento positivo y nuevo que surge de la contradicción dialéctica de la evolución capitalista. No es, pues, algo que el proletariado inventa o «crea» a partir de la nada, sino más bien la consecuencia necesaria del proceso de evolución en su totalidad: ese elemento nuevo no deja de ser, sin embargo, una posibilidad abstracta para devenir una realidad concreta sino cuando el proletariado lo eleva a su conciencia y lo hace práctico. Sin embargo, esta trasfor-

capacidad provisional para discernir y exponer el conjunto de los problemas categoriales como problemas de la realidad histórica en vías de transformación.

¹ Cf. sobre esto la *Fenomenología* de Hegel, donde ese problema es tratado de la manera más profunda; cf. también la teoría de Ernst Bloch sobre la «oscuridad del instante vivido» y su teoría del «saber todavía no conciente».

mación no es puramente formal, pues la realización de una posibilidad, la actualización de una tendencia, implica justamente la transformación objetiva de la sociedad, la transformación de las funciones de sus momentos, y así la transformación, tanto de estructura como de contenido, del conjunto de los objetos particulares.

No hay que olvidarlo nunca, sin embargo: sólo la conciencia de clase del proletariado hecha conciencia práctica posee esta función transformadora. Toda actitud contemplativa y puramente cognoscitiva se halla en último análisis en una relación dualista con el objeto, y la simple introducción de la estructura aquí reconocida en cualquier actitud que no sea la acción del proletariado —y sólo la clase en su relación con la evolución de conjunto puede ser práctica— debe necesariamente engendrar una nueva mitología conceptual, provocar una recaída al nivel de la filosofía clásica, superado por Marx. Pues toda actitud puramente cognoscitiva está manchada de inmediatez; dicho de otro modo, se encuentra en último análisis frente a una serie de objetos acabados que no pueden ser disueltos en procesos. Su esencia dialéctica no puede sino consistir en la tendencia hacia la práctica, en la orientación hacia las acciones del proletariado; debe ser críticamente consciente de su propia tendencia a la inmediatez, tendencia inherente a toda actitud no práctica, y esforzarse siempre por aclarar críticamente las mediaciones, las relaciones con la totalidad como proceso y con la acción del proletariado como clase.

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

228 realmente la afirmación de que el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso de evolución social.¹

Pues el proletariado mismo no es capaz de tal superación de la cosificación salvo si tiene una actitud realmente práctica. Y es esencia de ese proceso que no constituye justamente un acto único de superación de todas las formas de cosificación; una serie de objetos parece quedar más o menos fuera de alcance de ese proceso. Esto concierne en primer lugar a la naturaleza. Pero es evidente también que toda una serie de fenómenos sociales sufren una dialectización siguiendo otra marcha que los fenómenos sobre los cuales hemos tratado de observar y exponer la esencia de la dialéctica social, el proceso de estallido de la cosificación. Hemos visto, por ejemplo, que ciertos fenómenos del arte han mostrado una extrema sensibilidad a la esencia cualitativa de los cambios dialécticos sin que por ello, a partir de la oposición que se manifiesta y toma forma en ellos, se haya manifestado o haya podido manifestarse la conciencia de la esencia y el sentido de esta oposición. Hemos podido observar, por otra parte, que otros fenómenos del ser social no llevan en ellos sino abstractamente su oposición interna; dicho de otro modo, su oposición interna no es sino un fenómeno derivado de la contradicción interna de otros fenómenos más centrales, lo que explica también por qué esta contradicción no puede aparecer objetivamente sino una vez mediata por los primeros, dialectizándose a través de su dialéctica (el interés en oposición al provecho). Sólo el sistema de las gradaciones cualitativas en el carácter dialéctico de los diversos grupos de fenómenos suministraría la totalidad concreta de las categorías que sería necesaria para un conocimiento correcto del presente. La jerarquía de esas categorías sería al mismo tiempo la determinación en pensamiento del punto en que sistema e historia no forman sino uno, la realización de la exigencia ya formulada por Marx en lo que concierne a las categorías, que «su sucesión sea determinada por la relación que tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna».

En toda construcción conceptual concientemente dialéctica —no solamente en Hegel, sino ya en Proclus— toda sucesión es dialéctica. Es imposible que una deducción dialéctica de las categorías, a su vez, sea una simple yuxtaposición o aun una sucesión de formas idénticas a sí mismas; aún más, si el método no debe inmovilizarse en esquema, aun una relación de las formas idénticas a sí misma (la célebre trinidad: tesis, antítesis y síntesis) no debe funcionar de manera mecánica y uniforme. Contra tal inmovilización del método dialéctico, que se puede observar a menudo en Hegel y sobre todo en los epígonos, lo concreto histórico de Marx suministra el único control y el único remedio. Metodológicamente también, hay que sacar, sin embargo, de esta

¹ Sobre esta relación de una teoría de la praxis con una teoría práctica, remito al interesante ensayo de José Reval, «El problema de la táctica», en *Kommunismus*, Año I, No. 46-49, sin estar por ello de acuerdo con todas las tesis expuestas.

situación todas las consecuencias. El mismo Hegel¹ distingue ya entre dialéctica puramente negativa y dialéctica positiva, y por esta última hay que entender la aparición de un contenido determinado, la clara manifestación de una totalidad concreta. En su obra, sin embargo, el camino va de las determinaciones reflexivas a la dialéctica pasiva, de manera casi siempre idéntica, aunque su concepto de naturaleza, por ejemplo, como «ser otro», «ser exterior a sí mismo» de la idea,² excluya directamente una dialéctica positiva. (Se encuentra aquí sin duda una de las razones metodológicas de las construcciones a menudo artificiales de su filosofía de la naturaleza.) El mismo Hegel ve algunas veces claramente que la dialéctica de la naturaleza —donde es imposible, al menos en el nivel alcanzado hasta aquí, que el sujeto sea integrado al proceso dialéctico—, no está nunca en condiciones de ir más allá de la dialéctica del movimiento concebido por un espectador desinteresado. Subraya, por ejemplo, que las antinomias de Zenón se han elevado hasta el nivel de las antinomias kantianas, que ha sido imposible, pues, ir más lejos. Resulta de ello la necesidad de una separación metodológica entre dialéctica puramente objetiva del movimiento en la naturaleza y la dialéctica social, en la cual el sujeto también está integrado a la interacción dialéctica, en la cual teoría y praxis se dialectizan una con relación a la otra, etc. (Es sabido que el desarrollo del conocimiento, como forma social, está sometido al segundo tipo de dialéctica.) Además, sería absolutamente necesario, para ensanchar concretamente el método dialéctico, exponer concretamente los diferentes tipos de dialéctica. Las distinciones hegelianas entre dialéctica positiva y negativa, como entre los niveles de la intuición, la representación y el concepto, no indicarían entonces (sin que haya que atenerse a esta terminología) sino algunos de los tipos de diferencias. En cuanto a los otros, se encuentran materiales abundantes, para un análisis claramente elaborado de las estructuras, en las obras económicas de Marx. Sin embargo, una tipología de esas formas dialécticas, aun muy alusivas, nos llevaría más allá del marco de este trabajo.

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

¹ *Enciclopedia*, § 81.

² *Enciclopedia*, § 247.

230 originaria puramente general, en su totalidad simple, superando y reasumiendo en sí mismo todas las diferencias y particularidades marcadas que había depuesto en tanto era viable». ¹ Por otra parte, Bujarin también observa correctamente ² que en la época de la disolución del capitalismo las categorías fetichistas no funcionan ya y que es necesario volver a la «forma natural» que está en su fundamento. Las dos concepciones no se contradicen sino en apariencia o más bien esa contradicción constituye, es precisamente, lo que distingue a la sociedad burguesa en su ocaso: vemos, de un lado, la vacuidad creciente de las formas cosificadas —el estallido de su envoltura podría decirse, a consecuencia de su vacío interno—, su incapacidad creciente para discernir, aunque sólo fuera por la reflexión y el cálculo, los fenómenos mismos como fenómenos particulares; de otro lado y al mismo tiempo, vemos el crecimiento cuantitativo de las formas cosificadas, su expansión (extensiva y vacía) sobre toda la superficie de los fenómenos. Con la agravación creciente de esta oposición aumentan también para el proletariado la posibilidad de poner sus contenidos en el lugar de esas envolturas vacías y rotas y el peligro de someterse ideológicamente —provisionalmente al menos— a esas formas más vacías y más huecas de la cultura burguesa. En lo que concierne a la conciencia del proletariado, la evolución no funciona en verdad automáticamente: para el proletariado vale, en una medida aumentada, lo que el antiguo materialismo mecanicista e intuitivo no podía comprender, a saber, que la transformación y la liberación no pueden sino ser su propia acción, «que el mismo educador debe ser educado». La evolución económica objetiva no podía sino crear la posición del proletariado en el proceso de producción, posición que ha determinado su punto de vista; esa evolución no puede sino poner en las manos del proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero esta misma transformación no puede ser sino la acción libre del proletariado mismo.

¹ Carta del 12 de diciembre de 1851.

² *Economía del período de transición.*



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#)..

© CEME web productions 2003 -2007