

HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

estudios de
dialéctica marxista

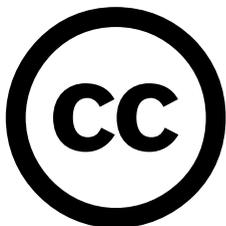
Titulo Original *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*

Traducción Manuel Sacristan

Primera edición en español Editorial Grijalbo, 1969

Segunda edición, 2020

Editorial Réplica. Santiago de Chile.



Esta obra se encuentra bajo una **Licencia Creative Commons AtribuciónNoComercial-SinDerivadas 3.0**. Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría, fuente de edición, no se modifique el original y no sean utilizados con fines comerciales.

Versión Digital.

INDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	9
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN	41
¿QUÉ ES EL MARXISMO ORTODOXO?	49
ROSA LUXEMBURGO COMO MARXISTA	77
CONCIENCIA DE CLASE	97
LA COSIFICACIÓN Y LA CONCIENCIA DEL PROLETARIADO	137
EL CAMBIO ESTRUCTURAL DEL MATERIALISMO HISTÓRICO	281
LEGALIDAD E ILEGALIDAD	315
OBSERVACIONES CRÍTICAS ACERCA DE LA CRÍTICA DE LA REVOLUCIÓN RUSA DE ROSA LUXEMBURGO	331
OBSERVACIONES DE MÉTODO ACERCA DEL P ROBLEMA DE LA ORGANIZACIÓN	355
EPÍLOGO	
Sobre el «Marxismo Ortodoxo» de György Lukacs	403

A GERTRUD BORTSTIEBER

NOTA A LA EDICIÓN

La presente edición responde a la necesidad de poder contar con un texto esencial —por su historia y por sus implicancias— para el devenir del pensamiento marxista. Como también, busca ser un aporte para la discusiones programáticas y estratégicas de los movimientos disruptivos del proletariado en general.

Ed. Réplica, 2020.

NOTA DEL TRADUCTOR

La presente traducción de los textos más célebres de la juventud de Lukács, los reunidos en el volumen *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín, Der Malik Verlag, 1923), estaban ya dispuestos en traducción castellana hace muchos meses, para su incorporación a la edición de *Obras completas* de Georg Lukács realizada por el editor Juan Grijalbo. La publicación se ha retrasado considerablemente por el explícito deseo del filósofo húngaro de no darla a la luz sin el Prólogo que el lector va a encontrar en la página que sigue. Este pequeño incidente que ha afectado al normal curso de producción del presente volumen documentará la importancia del citado Prólogo para juzgar la actual posición político-filosófica de Lukács. Sin duda eran ocasión suficiente para una pieza así unos escritos que han ocupado vivamente a cuatro generaciones de revolucionarios europeos.

M.S.

Barcelona, noviembre de 1968.

LA COSIFICACIÓN Y LA CONCIENCIA DEL PROLETARIADO

Ser radical es aferrar las cosas por la raíz. Mas, para el
hombre, la raíz es el hombre mismo.

Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho.*

NO ES EN MODO ALGUNO CASUAL QUE LAS DOS GRANDES OBRAS maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía. Es cierto que esa generalidad del problema no puede alcanzarse más que si el planteamiento logra la amplitud y la profundidad que posee en los análisis del propio Marx, más que si el problema de la mercancía aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo

de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa.

I

EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN

1

La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una «objetividad fantasmal» que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. No estudiaremos aquí lo central que se ha hecho esta cuestión para la economía misma, ni las consecuencias que ha tenido el abandono de ese punto de partida metódico en las concepciones económicas del marxismo vulgar. Aquí, *presuponiendo* el análisis económico de Marx, nos limitaremos a señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente; la comprensión de ese problema es condición necesaria para una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo y de su muerte.

Pero antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*. Como es sabido, ya en estadios evolutivos muy primitivos de la sociedad ha habido tráfico mercantil y, con él, relaciones mercantiles objetivas y subjetivas. Pero lo que aquí importa es otra cosa: en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna. Importa, pues, el problema de la medida en la cual el tráfico mercantil es la forma dominante del intercambio o metabolismo de una sociedad, y esa cuestión no puede resolverse de un modo simplemente cuantitativo

concorde con las modernas costumbres de pensamiento, ya cosificadas bajo la influencia de la forma dominante de la mercancía. La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente es más bien una diferencia cualitativa. Pues todos los fenómenos subjetivos y objetivos de las sociedades en cuestión cobran, de acuerdo con esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diversas. Marx ha subrayado el carácter episódico de la forma mercancía para la sociedad primitiva: «El tráfico por trueque inmediato, la forma natural del proceso de intercambio, representa mucho más la transformación incipiente del valor de uso en mercancía que la de las mercancías en dinero. El valor de cambio no cobra todavía forma exenta, sino que está aun inmediatamente vinculado al valor de uso. Esto se aprecia de dos maneras. La producción misma, en su construcción global, se orienta al valor de uso, no al valor de cambio, razón por la cual los valores de uso sólo dejan de ser valores de uso y se transforman en medios de intercambio, en mercancías, por su exceso respecto de la medida en la cual se requieren para el consumo. Por otra parte, cuando se convierten en mercancías lo hacen sólo dentro de los límites del valor de uso inmediato, aunque en el esquema de una distribución polar, de modo que las mercancías que intercambian los poseedores de ellas han de ser valores de uso para ambos sujetos, precisamente, empero, valor de uso para el que no la posee antes del acto. En realidad, el proceso de intercambio de mercancías no aparece originariamente en el seno de la comunidad espontánea, sino en las zonas terminales de esas comunidades, en sus fronteras, en los pocos puntos en que entran en contacto con otras comunidades. Aquí empieza el tráfico, y desde esa zona repercute hacia el interior de la comunidad, en la que tiene un efecto disolutorio»¹. La afirmación del carácter disolvente del tráfico mercantil en su repercusión hacia el interior de la comunidad alude claramente al cambio cualitativo originado en el dominio de la mercancía. Pero tampoco esa influencia en el interior de la estructura social basta para hacer de la forma mercancía la forma constitutiva de una sociedad. Hace falta, además —como varias veces se ha subrayado— que esa forma penetre todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza, sin limitarse a enlazar procesos independientes de ella y orientados a la producción de valores de

1 *Zur Kritik der pol. Öke.* [Contribución a la crítica de la economía política], pág. 30.

uso. La diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre muchas) del intercambio social entre los hombres y la mercancía como forma universal de configuración de la sociedad no se manifiesta sólo en el hecho de que la relación mercantil, cuando es sólo fenómeno aislado, tiene una influencia sumamente negativa en la estructura y en la articulación de la sociedad; sino que la diferencia repercute también en la naturaleza y la vigencia de la categoría mercancía misma. También como forma universal muestra la forma mercancía, considerada en sí misma, una imagen distinta de la que presenta en cuanto fenómeno particular, aislado, no dominante. El hecho de que las situaciones de transición sean numerosas y fluidas no debe esconder la diferencia decisiva. Así, por ejemplo, destaca Marx como característicos de un tráfico mercantil no dominante los rasgos siguientes: «La proporción cuantitativa según la cual se intercambian los productos es por de pronto plenamente casual. Los productos asumen forma de mercancía en la medida en que son algo intercambiable en general, o sea, expresiones de la misma tercera cosa. La persistencia del intercambio y la producción regular para el intercambio van eliminando progresivamente ese carácter casual. Al principio, sin embargo, no para los productores y los consumidores, sino para el mediador entre ambos, para el mercader, que compara los precios en dinero y se beneficia de la diferencia. Con este movimiento mismo el comerciante estatuye la equivalencia. El capital mercantil no es al principio más que el movimiento mediador entre extremos a los que no domina, y entre presupuestos que no crea él mismo»². Este desarrollo de la forma mercancía hasta convertirse en verdadera forma dominante de la sociedad entera no se ha producido hasta el capitalismo moderno. Por eso no debe sorprender que el carácter personal de las relaciones económicas apareciera aun relativamente claro a comienzos del desarrollo capitalista, pero que, a medida que el proceso progresaba, a medida que se producían formas más complicadas y más mediadas, la penetración de la mirada a través de esa cáscara cósmica se fuera haciendo cada vez más difícil e infrecuente. Según Marx, la situación es como sigue: «En formas sociales anteriores, la mistificación económica no se presenta fundamentalmente más que respecto del dinero y del capital que aporta intereses. La mistificación económica queda excluida, por la naturaleza misma de la cosa, en primer lugar cuando predomina la producción para el valor de uso, para las propias necesidades inmediatas; en segundo lugar,

2 *Kapital* [Capital], III, I, 314.

cuando, como ocurrió en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre constituyen la amplia base de la producción social: el dominio de las condiciones de la producción sobre los productores se esconde en estos casos bajo las relaciones de señoría y servidumbre, bajo la relación señor-siervo, relaciones que se manifiestan y son visibles como motores inmediatos del proceso de producción»³.

Pues la mercancía no es conceptualmente en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo el ser social. Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa «segunda naturaleza» producida. Marx ha descrito así el fenómeno básico de la cosificación: «El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo y, por lo tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos. Por obra de este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales... Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas»⁴.

Al examinar ese hecho básico estructural hay que observar ante todo que por obra de él el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación. El conocimiento de esas leyes puede sin duda ser aprove-

3 *Kapital* [Capital], II, II, 367.

4 *Kapital* [Capital], I, 38-39. Acerca de esa contraposición cfr., desde un punto de vista puramente económico, la diferencia entre intercambio de mercancías según su valor y según sus precios de producción, *Capital*, III, I, 156 ss.

chado por el individuo en su beneficio, pero sin que tampoco en este caso le sea dado ejercer mediante su actividad una influencia transformadora en el decurso real. Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa-mercancía. «Así, pues, lo que caracteriza la época capitalista —escribe Marx— es que la fuerza de trabajo... toma para el trabajador mismo la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, éste es el momento en el cual se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo»⁵.

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías. (Por otra parte, y recíprocamente, su posibilidad histórica está a su vez condicionada por la ejecución real de ese proceso de abstracción). Objetivamente, por el hecho de que la forma mercancía como forma de la igualdad, de la intercambiabilidad de objetos cualitativamente diversos, no es posible más que considerando esos objetos como formalmente iguales en *ese* respecto que es, por supuesto, el que les da su objetividad de mercancías. El principio de su igualdad formal no puede basarse más que en la naturaleza de esos objetos como productos del trabajo humano abstracto (o sea, formalmente igual). Subjetivamente, porque esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no sólo es el común denominador al que se reducen los diversos objetos en la relación mercantil, sino que se convierte además en principio real del proceso de producción efectivo de las mercancías. Evidentemente no podemos proponernos aquí el describir ese proceso, la génesis del moderno proceso de trabajo, del trabajador «libre» aislado, de la división del trabajo, etc., ni siquiera esquemáticamente. Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo —el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario— surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta; y sólo en el curso de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la ob-

5 *Kapital* [Capital], I, 133.

jetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres.⁶ Si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso del trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador. Por una parte, porque el proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa. Con la descomposición moderna, «psicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico.⁷

Lo principal es para nosotros el *principio que* así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*. Las transformaciones decisivas que con él se producen en el sujeto y el objeto del proceso económico son las siguientes: en primer lugar, la computabilidad del proceso del trabajo exige una ruptura con la unidad del producto mismo, que es orgánico-irracional y está siempre cualitativamente determinada. La racionalización, en el sentido de un cálculo previo y cada vez más exacto de todos los resultados que hay que alcanzar, no puede conseguirse más que mediante una descomposición muy detallada de cada complejo en sus elementos, mediante la investigación de las leyes parciales especiales de su producción. Por lo tanto, tiene que romper con la producción orgánica de

6 Cfr. *Kapital* [Capital], I, 286-287, etc.

7 Todo este proceso se expone históricamente y sistemáticamente en el primer volumen del *Capital*. Los hechos mismos —aunque, por supuesto, sin referencia al problema de la cosificación— en encuentran también en obras de economistas burgueses, como Bücher, Sombat, A. Weer, Gottl, etc.

productos enteros, basada en la *combinación tradicional de procedimientos empíricos de trabajo*: la racionalización es inimaginable sin la especialización.⁸ Así desaparece el producto unitario como objeto del proceso de trabajo. El proceso se convierte en una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados, cuya unidad está determinada de un modo puramente calculístico y los cuales, por lo tanto, tienen que presentarse como recíprocamente *casuales*. La descomposición racional-calculística del proceso del trabajo aniquila la necesidad orgánica de las operaciones parciales referidas las unas a las otras y vinculadas en unidad en el producto. La unidad del producto en cuanto mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso: la independización técnica de las manipulaciones parciales de su producción se expresa también económicamente, con la penetración del capitalismo en la sociedad, en la forma de independización de las operaciones parciales, de relativización creciente del carácter de mercancía del producto en los diversos estadios de la producción.⁹ Y junto con esa posibilidad de descomposición espacio-temporal, etc., de la producción del valor de uso suele ir la composición espacio-temporal, etc., de manipulaciones parciales que, en cambio, se refieren a valores de uso heterogéneos.

En segundo lugar, esa descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo y necesariamente el desgarramiento de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso del trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más *como meras fuentes de error* respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas. Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad.¹⁰ Esta carencia de voluntad se agudiza aún más por el hecho de que con la racionalización y la mecanización crecientes del proceso de trabajo la actividad del trabajador va perdiendo cada vez más in-

8 *Kapital* [Capital], I, 451.

9 *Ibid.* 320, nota.

10 Desde el punto de vista de la consciencia *individual* esa apariencia está muy justificada. Desde el punto de vista de la clase, hay que observar que esa sumisión es producto de una larga lucha que vuelve a reanudarse con la organización del proletariado como clase, pero a un nivel superior y con armas diferentes.

tensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud *contemplativa*.¹¹ La actitud contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la consciencia, sin influenciación posible por una actividad humana, proceso, pues, que se manifiesta como sistema cerrado y concluso, transforma también las categorías básicas del comportamiento inmediato del hombre respecto del mundo: reduce espacio y tiempo a un común denominador, nivela también el tiempo según el plano del espacio. «Por la subordinación del hombre a la máquina —escribe Marx, se produce la situación— de que los hombres se disipan ante el trabajo y el péndulo del reloj se convierte en metro exacto de la proporción entre los rendimientos de dos trabajadores, igual que lo es de la velocidad de dos locomotoras. Y así habrá que decir no ya que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino que un hombre durante una hora vale tanto como otro hombre durante una hora. El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día...»¹². Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de «cosas» exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los «rendimientos» del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio.¹³ En ese tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo. Por una parte, porque su trabajo parcial mecanizado, la objetivación de su fuerza de trabajo, se convierte en realidad cotidiana permanente e insuperable, frente a su personalidad total, consumando el proceso iniciado con la venta de esa fuerza de trabajo como mercancía, de tal modo que también en este punto la personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia de partícula suelta,

11 *Kapital* [Capital], I, 339-339, 387-388, 425, etc. Es obvio que esa «contemplación» puede ser más cansada y enervante que la «actividad» artesanal. Pero este punto cae fuera de nuestras consideraciones.

12 *Elend d. Philosophie* [Miseria de la filosofía, ed. alemana], 27.

13 *Kapital* [Capital], I, 309.

inserta en un sistema ajeno. Por otra parte, la descomposición mecánica del proceso de producción desgarrar también los vínculos que en la producción «orgánica» unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también desde este punto de vista, átomos aislados abstractos, los cuales no son ya copartícipes de un modo orgánico inmediato, por sus rendimientos y actos de trabajo, sino que su cohesión depende cada vez más exclusivamente de las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos y que media sus relaciones.

Pero ese efecto de la forma de organización interna de la empresa industrial sería imposible —incluso dentro de la empresa— si no se manifestara concentradamente en él la estructura de toda la sociedad capitalista. Pues también las sociedades pre-capitalistas han ejercido una opresión extrema y una explotación aplastante de toda dignidad humana; y hasta han tenido trabajos de masas, con trabajo mecánicamente uniforme, como, por ejemplo, la construcción de canales en Egipto y el Próximo Oriente, las minas de Roma, etc.¹⁴ Pero el trabajo masivo, sin embargo, no pudo en esos casos convertirse en trabajo *racionalmente mecanizado* y, además, esas empresas multitudinarias fueron fenómenos aislados dentro de una comunidad que producía en lo esencial de otro modo (espontáneo) y vivía de acuerdo con él. Por eso los esclavos explotados en masa estaban en realidad fuera de la sociedad «humana» de cada caso, y su destino no podía presentarse a sus contemporáneos, ni siquiera a los pensadores más grandes y más nobles, como un destino humano, ni menos como el destino del hombre. La situación cambia radical y cualitativamente al universalizarse la categoría mercancía. El destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera; pues la universalidad de ese destino es el presupuesto de que el proceso del trabajo se organice en las empresas según esa orientación. La mecanización racional del proceso del trabajo no es, en efecto, posible más que cuando nace el trabajador «libre» capaz de vender libremente en el mercado su fuerza de trabajo como mercancía «suya», como cosa por él «poseída». Mientras este proceso se encuentre sólo incoado, los procedimientos de apropiación del plus-trabajo serán sin duda más abiertos y brutales que en los estadios posteriores y más evolucionados, pero el proceso de cosificación del trabajo, y también la cosificación de la consciencia del trabajador, habrán progresado mucho menos. Condición necesaria del proceso de cosificación

14 Cfr. Gottl, *Wirtschaft und Technik. Grundrisse der Sozialökonomik* [Economía y Técnica. Compendio de economía social], II, 234 ss.

es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma del tráfico de mercancías. La separación entre los productores y sus medios de producción, la disolución y la fragmentación de todas las unidades productivas espontáneas, etc., todos los presupuestos económico-sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en ese sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas que muestran sin rebozo las verdaderas relaciones humanas. «Las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos —escribe Marx acerca de las sociedades pre-capitalistas— aparecen en todo caso como tales relaciones personales, y no disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo»¹⁵. Pero eso significa que el principio de la mecanización racional y la calculabilidad tienen que abarcar todas las formas de manifestación de la vida. Los objetos destinados a la satisfacción de las necesidades no aparecen ya como productos del orgánico proceso vital de una comunidad (como ocurre, por ejemplo, en una comunidad aldeana), sino, por una parte, como abstractos ejemplares de una especie, nada diversos en principio de otros ejemplares de la misma; y, por otra parte, como objetos aislados, cuya posesión o carencia depende de cálculos racionales. Sólo cuando la entera vida de la sociedad se pulveriza de ese modo en una serie de aislados actos de intercambio de mercancías puede nacer el trabajador «libre»; y, al mismo tiempo, su destino tiene que convertirse en destino típico de la sociedad entera.

Es cierto que la atomización y el aislamiento así producidos son mera apariencia. El movimiento de las mercancías en el mercado, el origen de su valor, o, en una palabra, el ámbito de juego real de cada cálculo racional no sólo está sometido a leyes rígidas, sino que presupone además como fundamento del cálculo una rigurosa legalidad de todo el acontecer. Esta atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo consciente de que las «leyes naturales» de la producción capitalista han abarcado todas las manifestaciones vitales de la sociedad, de que, por vez primera en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias. (Mientras que las unidades orgánicas de las sociedades pre-capitalistas realizaban su intercambio con amplia independencia recíproca). Pero esa apariencia es una apariencia necesaria; esto es:

15 *Kapital* [Capital], I, 44.

la comprensión inmediata, práctica y mental, que el individuo consiga de la sociedad, la producción y la reproducción inmediatas de la vida —en las cuales el individuo encuentra como ineliminablemente dadas la estructura. Mercantil de todas las «cosas» y las «leyes naturales»— no podrá realizarse sino en esa forma de actos de intercambio racionales y aislados entre poseedores, también aislados, de mercancías. Como ya se ha dicho, el trabajador tiene que representarse a sí mismo como «poseedor» de su fuerza de trabajo como mercancía. Su posición específica estriba en que esa fuerza de trabajo es lo único que posee. Y lo típico de su destino para la estructura de toda la sociedad es que esa auto-objetivación, esa conversión de una función humana en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil.

2

La objetivación racional encubre ante todo el carácter cósmico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Como los valores de uso aparecen sin excepción como mercancías, cobran una nueva objetividad, una nueva coseidad que no tuvieron en la época del trueque meramente ocasional, y en esa nueva coseidad se aniquila y desaparece su coseidad originaria y propia. «La propiedad privada —dice Marx— no *extraña*¹⁶ sólo la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas, La tierra no tiene ya nada que ver con la renta, ni la máquina con el beneficio. Para el terrateniente, la tierra no significa ya más que renta: arrienda sus parcelas y cobra la renta, propiedad que el suelo puede perder sin perder por ello ninguna de sus propiedades inherentes, sin perder, por ejemplo, parte de su fertilidad, propiedad, pues, cuya medida y hasta cuya existencia dependen de las relaciones sociales, las cuales se instituyen y se suprimen sin intervención del terrateniente particular»¹⁷. Si ya incluso el objeto aislado que inmediatamente aparece al hombre

16 «Extrañación», «extrañar», traducen *Entfremdung*, *entfremden*. «Alienación», «alienar» traducen, *enttäusern*; análogamente para las (frecuentes) formas reflexivas. (*Notas del Traductor*)

17 Se trata ante todo de la propiedad privada capitalista. *San Max. Dokumente des Sozialismus*, III, 363. A continuación de esa observación se encuentran hermosas indicaciones acerca de la penetración de la estructura de la cosificación en el lenguaje. Una investigación filológica histórico-materialista podría obtener en este

como productor o como consumidor queda desfigurado en su objetividad por su carácter de mercancía, el proceso, como es natural, se intensificará aún más cuanto más mediadas sean las relaciones que el hombre establece en su actividad con las cosas como objetos del proceso vital. Aquí, ciertamente, es imposible analizar toda la estructura económica del capitalismo. Habrá que contentarse con la indicación de que el desarrollo del capitalismo moderno no sólo transforma a tenor de sus necesidades las relaciones de producción, sino que, además, incluye en su sistema las formas de capitalismo primitivo que tenían en las sociedades pre-capitalistas una existencia aislada, separada de la producción, y hace de ellas miembros del proceso de penetración capitalista unitaria de toda la sociedad. (Capital mercantil, función del dinero en el atesoramiento o como capital dinerario, etc.). Estas formas del capital están, sin duda, objetivamente subordinadas al proceso vital propiamente dicho del capital, a la apropiación de plusvalía en la producción misma, y, por lo tanto, sólo pueden entenderse adecuadamente partiendo de la esencia del capitalismo industrial; pero, de todos modos, aparecen en la consciencia de los hombres de la sociedad burguesa. como las formas puras, propias, sin falsear, del capital. Precisamente porque en ellas se desdibujan hasta hacerse plenamente imperceptibles e irreconocibles las relaciones entre los hombres y de ellos con los objetos reales de la satisfacción de las necesidades, relaciones ocultas en la relación mercantil inmediata, precisamente por eso se convierten necesariamente esas formas, para la consciencia cosificada, en verdaderas representantes de su vida social. El carácter mercantil de la mercancía, la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, aparece en ellas del modo más puro; y por eso se convierte necesariamente, para la consciencia cosificada, en la forma de manifestación de su inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una consciencia cosificada, no intenta siquiera remontarse, sino que tiende más bien a eternizarla mediante una «profundización científica» de las leyes perceptibles en este campo. Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y se reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la consciencia de los hombres. Marx describe a menudo muy gráficamente esa potenciación de la cosificación. Nos limitaremos a aducir un ejemplo:

punto interesantes resultados.

«En el capital aportador de intereses se configura por lo tanto con toda pureza ese fetiche automático, el valor que se autovaloriza, el dinero que incuba dinero; y en esta forma no presenta ya cicatriz alguna de su nacimiento.

La relación social se ha consumado de ese modo como relación de una cosa, el dinero, consigo misma. En vez de la real transformación del dinero en capital se muestra aquí su mera forma sin contenido... Así aparece totalmente como propiedad del dinero el producir valor, el arrojar intereses, como es propiedad de un peral el dar peras. Y el prestamista vende su dinero como tal cosa capaz de arrojar beneficios. Pero eso no es todo. El capital que realmente funge, como se ha visto, acaba por presentarse de tal modo que arroja interés no ya como capital en funciones, sino como capital en sí, como capital-dinero. Y también se produce la siguiente deformación; mientras que el interés no es en realidad más que una forma del beneficio, o sea, de la plusvalía arrancada al trabajador por el capital funcionando, ahora el interés aparece, a la inversa, como el fruto auténtico del capital, como lo originario, y el beneficio, transformado ya en ganancia del empresario, aparece como mero accesorio y añadido que se agrega en el proceso de reproducción. En este momento se ha consumado la fetichización del capital y de la representación del fetiche capital.

En la ecuación $D-D'$ tenemos la forma aconceptual del capital, la inversión y la cosificación de las relaciones de producción, elevadas a la última potencia; la configuración portadora de interés, la configuración simple del capital, en la cual queda presupuesto en su propio proceso de reproducción; capacidad del dinero o de la mercancía de dar valor a su propio valor, independientemente de la reproducción; la mistificación del capital en su forma más llamativa. Para la economía vulgar, que pretende representar el capital como fuente autónoma del valor, de la creación de valor, esta forma es naturalmente un regalo del cielo una forma en la cual la fuente del beneficio es ya irreconocible y el resultado del proceso de producción capitalista —separado del proceso mismo— cobra existencia independiente»¹⁸.

Y del mismo modo que la economía del capitalismo se detiene en esa inmediatez por ella misma producida, así también les ocurre a los intentos burgueses de tomar consciencia del fenómeno ideológico de la cosificación. Incluso pensadores que no pretenden en absoluto negar el fenómeno ni desdibujado, sino que tienen más o menos daros los efectos humanamente

18 *Kapital* [Capital], III, I, 378-379.

destructivos del fenómeno, se detienen en el análisis de la inmediatez de la cosificación y no intentan siquiera avanzar desde las formas objetivamente más derivativas y más lejanas del propio proceso vital del capitalismo, desde las formas, pues, más externas y vaciadas, hacia el fenómeno originario de la cosificación. Aún más: esos pensadores separan las formas vacías aparienciales de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general. (Esta tendencia se manifiesta del modo más perceptible en el libro de Simmel, tan interesante y agudo en sus detalles, *Die Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero]). Así dan una mera descripción de ese «mundo hechizado, invertido, puesto cabeza abajo, en el que Monsieur le Capital y Madame la Terre se libran a sus fantasmagóricos juegos como personajes sociales y, al mismo tiempo, como cosas meras»¹⁹. Pero con ello esos pensadores no van más allá de la mera descripción, y su «profundización» del problema gira en torno de sí misma y de las formas aparienciales externas de la cosificación.

Esta actitud que separa los fenómenos de la cosificación del fundamento económico de su existencia, del fundamento de su verdadera conceptualidad, se facilita aún por el hecho de que el proceso de transformación tiene que abarcar todas las manifestaciones de la vida social, si es que se han de cumplir los presupuestos del despliegue total de la producción capitalista. De este modo el desarrollo capitalista ha producido un derecho concorde con sus necesidades y estructuralmente adherido a su propia estructura, el estado correspondiente, etc. La analogía estructural es efectivamente tan amplia que todos los historiadores del capitalismo moderno dotados de una visión realmente clara han tenido que registrarla. Así describe, por ejemplo, Max Weber el principio básico de ese desarrollo del modo siguiente: «Uno y otro son de la misma especie en cuanto a su esencia básica. Una «empresa» es exactamente igual al estado moderno, considerado desde el punto de vista de la ciencia de la sociedad, que una fábrica; y esa analogía es precisamente su especificidad histórica. Y también es específicamente idéntica la relación de dominio dentro del sistema empresarial, ya sea en la fábrica, ya en el estado. Así como la relativa independencia del artesano o el industrial doméstico, del campesino dueño de su tierra, del comanditario, del caballero y del vasallo se basaba en el hecho de que todos ellos eran propietarios de los instrumentos, las reservas, el dinero, las armas, etc., con cuya ayuda cumplían su función

19 *Ibid.*, III, II, 366.

económica, política o militar, respectivamente, y de cuyo ejercicio vivían, así también la dependencia jerárquica del obrero, el dependiente, el empresario técnico, el ayudante universitario *y también* el funcionario estatal y el militar, se debe uniformemente a que los instrumentos, las reservas y el dinero imprescindibles para la empresa y para la existencia económica se encuentran en poder del empresario en un caso y de los dueños políticos en el otro»²⁰. Y añade, muy correctamente, a esa descripción el fundamento y el sentido social del fenómeno: «La moderna empresa capitalista se basa internamente ante todo en el *cálculo*. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda en principio *calcularse racionalmente* según normas generales fijas, igual que se calcula el rendimiento previsible de *una máquina*. La empresa no puede... compadecerse con el juicio basado en el sentimiento de equidad del juez ante el *caso singular*, o regido por medios y principios irracionales de invención del derecho..., igual que tampoco tolera la administración patriarcal, basada en el arbitrio y la gracia, sin duda sacrosantamente rígida en lo demás, pero que procede según una tradición irracional... Lo específico del capitalismo *moderno* frente a las formas arcaicas de negocio capitalista es la *organización* rígidamente racional *del trabajo* sobre la base de *la técnica racional*; esa especificidad no ha nacido nunca en el terreno de aquellas entidades estatales irracionalmente construidas, ni podía tampoco brotar en él. Pues estas modernas formas de la empresa, con su capital fijo y su cálculo exacto, son para ello demasiado sensibles a la irracionalidad del derecho y de la administración. Por eso no han podido brotar más que donde... el juez es, como en el estado burocrático con sus leyes racionales, en mayor o menor medida, un autómata de aplicación de artículos; autómata en el que se introducen los expedientes con las costas y las tasas para que entregue la sentencia junto con unos fundamentos más o menos sólidos y concluyentes; un autómata, pues, cuyo funcionamiento es en todo caso *calculable* en líneas generales».

El proceso en marcha está, pues, íntimamente emparentado con el desarrollo económico antes indicado, tanto en sus motivos cuanto en sus efectos. También en este caso se produce una ruptura con los métodos de jurisprudencia

20 *Gesammelte politische Schriften* [Escritos políticos], München 1921, 140-142. La alusión de Weber al desarrollo del derecho inglés no se refiere a nuestro problema. Acerca de la lenta penetración e imposición del principio económico-calculístico, cfr. también A. Weber, *Standort der Industrien* [La posición de las industrias], especialmente pág. 216.

dencia, administración, etc., empíricos, irracionales, basados en tradiciones, cortados subjetivamente por el patrón de los hombres que actúan y objetivamente por el patrón de la materia concreta. Se produce una sistematización racional de todas las regulaciones jurídicas de la vida, la cual, por una parte y tendencialmente al menos, representa un sistema cerrado y aplicable a todos los casos imaginables y posibles. El que este sistema se componga internamente por vías puramente lógicas, por el camino de la dogmática puramente jurídica, por la interpretación del derecho, o que la práctica judicial esté llamada a colmar las «lagunas» de la ley, no constituye diferencia relevante alguna por lo que hace a nuestro objetivo, que es identificar *esa estructura* de la moderna objetividad jurídica. Pues en ambos casos es esencial al sistema jurídico el ser aplicable con una generalidad formal a todos los acontecimientos posibles de la vida y, en esa aplicabilidad, previsible y calculable. Incluso la cristalización jurídica más parecida a ese desarrollo, pero pre-capitalista aún en sentido moderno —a saber, el derecho romano— es, desde este punto de vista, empirista, concreto, tradicional. Las categorías putamente sistemáticas con las que se constituye finalmente la generalidad de la regulación jurídica que se extiende uniformemente a todo han nacido en el curso del desarrollo moderno.²¹ Y estará claro sin más que esa necesidad de sistematización, de abandono de la empiria, de la tradición, de la vinculación por la materia, ha sido una necesidad de cálculo exacto.²² Por otra parte, esa misma necesidad hace que el sistema jurídico se enfrente como algo siempre terminado, exactamente fijado, como sistema rígido, pues, a los acontecimientos singulares de la vida social. Ciertamente que ello produce constantemente conflictos entre la economía capitalista, en ininterrumpido desarrollo revolucionario, y el rígido sistema jurídico. Pero esto tiene como única consecuencia nuevas codificaciones, etc.: el nuevo sistema tiene de todos modos que recoger en su estructura la conclusión y la rigidez del sistema viejo. Así se produce la situación, aparentemente paradójica, de que el «derecho», apenas cambiado en siglos, y a veces hasta en milenios, de formas primitivas de sociedad tiene un carácter fluido, irracional, siempre nuevo en las decisiones jurídicas, mientras que el derecho moderno, materialmente transformado repetida y tormentosamente, muestra un carácter rígido, estático y concluso. Pero la paradoja es sólo aparente si se tiene en cuenta que se debe exclusivamente a que una misma situación se contempla primero desde el punto de vista del historiador (el cual se encuentra metodológicamente «fuera»

21 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economía y sociedad], 491.

22 *Ibid.*, 129.

del desarrollo mismo) y la otra vez desde el punto de vista del sujeto que vive el proceso, desde el punto de vista de la acción del orden social de que se trate en su consciencia. Al comprender eso se verá al mismo tiempo con claridad que aquí se repite en otro terreno la contraposición entre el artesanado tradicional empírico y la fábrica científico-racional: la moderna técnica de la producción, ella misma en transformación constante, se presenta, en cada estadio aislado de su funcionamiento, como sistema rígido y concluso contrapuesto a los productores individuales, mientras que la producción artesana, objetivamente y relativamente estable, tradicional, preserva en la consciencia de los que la ejercen un carácter fluido, en renovación constante, carácter que en realidad está producido por los productores. Con eso aparece luminosamente en este punto también el carácter *contemplativo* del comportamiento del sujeto en el capitalismo. Pues la esencia del cálculo racional descansa precisamente en la posibilidad de descubrir y calcular el decurso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la «arbitrariedad» individual. Su esencia consiste pues en que el comportamiento del hombre se agote en el cálculo acertado de las posibilidades de aquel decurso (cuyas «leyes» encuentra ya «listas»), en la evitación hábil de las «casualidades» perturbadoras mediante la utilización de dispositivos de previsión, medidas defensivas, etc. (las cuales también se basan en el conocimiento y la aplicación de «leyes» análogas), y muy a menudo incluso en un cálculo de las probabilidades de los posibles efectos de esas «leyes», sin pasar siquiera de ahí, sin emprender siquiera el intento de intervenir en su acción mediante la aplicación de otras «leyes». (Seguros, etc.). Cuanto más detalladamente se estudia esa situación, sin dejarse desorientar por las leyendas capitalistas acerca de la «creatividad» de los exponentes de la época burguesa, tanto más claramente se manifiesta en todos esos comportamientos la analogía estructural con el comportamiento del obrero respecto de la máquina por él servida y observada, cuyas funciones él controla mientras la observa. Lo «creador» no puede identificarse más que en la medida en que la aplicación de las «leyes» es algo relativamente independiente o meramente ancilar. O sea, en la medida en la cual el comportamiento puramente contemplativo pasa a segundo término. Pero la diferencia consistente en que el obrero tiene que adoptar esa actitud ante la máquina, el empresario ante todo el tipo de desarrollo maquinista, el técnico ante la situación de la ciencia y la rentabilidad de su aplicación técnica, es una gradación meramente cuantitativa y *no, inmediatamente, una diferencia cualitativa en la estructura de la consciencia.*

El problema de la burocracia moderna no se comprende plenamente sino en este contexto. La burocracia significa una adaptación del modo de vida y de trabajo, y, por lo tanto, también de la consciencia, a los presupuestos económicos-sociales de la economía capitalista análoga a la que hemos comprobado para el trabajador en la empresa. La racionalización formal del derecho, el estado, la administración, etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales tajantemente separados unos de otros y, por lo tanto, unas consecuencias conscientes subjetivas de la separación del trabajo respecto de las capacidades y las necesidades individuales de los que lo realizan, una división del trabajo racional-inhumana análoga a la que hemos visto en el terreno técnico-maquinista de la empresa.²³ Y no se trata sólo del modo de trabajar completamente mecanizado, «sin espíritu», de la burocracia inferior, sumamente parecido al mero servicio a las máquinas y hasta a menudo más vacío y monótono. Sino también, por una parte, de un tratamiento cada vez más *formal*-racionalista de todas las cuestiones desde el punto de vista objetivo, de una separación, cada vez más radical, de la esencia material cualitativa de las «cosas» de la operación burocrática. Y, por otra parte, de una intensificación monstruosa de la especialización unilateral en la división del trabajo, la cual hace violencia a la esencia humana del hombre. La afirmación de Marx acerca del trabajo fabril, según la cual «el individuo mismo queda partido, transformado en motor automático de un trabajo parcial» y así «convertido en un inválido abnorme», se manifiesta aquí tanto más crasamente cuanto más altos, más desarrollados y más «intelectuales» son los rendimientos exigidos por esa división del trabajo. La separación de la fuerza del trabajo respecto de la personalidad del trabajador, su transformación en una cosa, en un objeto que él mismo vende en el mercado, vuelve a repetirse aquí. Con la diferencia, ciertamente, de que no todas las capacidades intelectuales quedan aplastadas por la mecanización mecánica, sino que sólo una capacidad (o un complejo de capacidades) se separa de la personalidad total y se objetiva frente a ella en la forma de cosa, de mercancía. Aunque los medios de educación social de esas capacidades y su valor de cambio material y «moral» sean radicalmente

23 El que en *este* contexto no se acentúe el carácter de clase del estado, etc., se debe a la intención de entender la cosificación como fenómeno básico *general*, estructural de la *entera* sociedad burguesa. De no ser así, el punto de vista de clase debería introducirse ya al hablar de la máquina. Cfr. tercera sección.

distintos de los de la fuerza de trabajo (a propósito de lo cual no hay que olvidar, por supuesto, la dilatada serie de eslabones de transición, de transiciones fluidas), de todos modos, el fenómeno básico es el mismo. El modo específico de la «mentalidad concienzuda» burocrática, de su objetividad, la necesaria y plena subordinación al sistema de las relaciones cósicas en que se encuentra cada burócrata, la idea de que su «honor», su «sentimiento de la responsabilidad» le exige precisamente esa subordinación completa,²⁴ todo muestra que la división del trabajo ha sido aquí arraigada en lo «ético», al modo como el taylorismo la ha arraigado ya en lo «psíquico». Pero esto no es una debilitación, sino una intensificación de la estructura cosificada de la consciencia como categoría básica para toda la sociedad. Pues mientras el destino del trabajador se presenta aún como un destino aislado (al modo del esclavo antiguo), la vida de las clases dominantes puede desarrollarse en otras formas. Pero el capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la consciencia para toda esa sociedad. Y esa estructura unitaria se manifiesta en el hecho de que los problemas de consciencia del trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, refinados, sin duda, espiritualizados, pero precisamente por eso también agudizados. El «virtuoso» especialista, el vendedor de sus capacidades objetivadas y cosificadas, no sólo es espectador del acaecer social (aquí no podemos siquiera indicar lo mucho que la moderna administración, la jurisprudencia, etc., toman la forma esencial antes indicada como propia de la fábrica en contraposición al artesanado), sino que se sume en una actitud contemplativa respecto del funcionamiento de sus propias capacidades objetivadas y cosificadas. Esta estructura se revela del modo más grotesco en el periodismo, en el cual la subjetividad misma, el saber, el temperamento, la capacidad expresiva se convierte en un mecanismo abstracto, independiente de la personalidad del «propietario» igual que de la esencia concreta material de los objetos tratados: en un mecanismo que funciona según sus propias leyes. La «falta de conciencia y de ideas» de los periodistas, la prostitución de sus vivencias y de sus convicciones, sólo puede entenderse como culminación de la cosificación capitalista.²⁵

La transformación de la relación mercantil en una cosa de «fantasmal objetividad» no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime, su estructura a toda la

24 Cfr., Max Weber, *Politische Schriften* [Escritos políticos], 154.

25 Cfr. el artículo de A. Fogarasi en *Kommunismus*, año II, N° 25 /26.

consciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las «propiedades» psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad. Baste pensar en el matrimonio, a propósito de lo cual no hará falta aludir al desarrollo del pensamiento en el siglo XIX, cuando Kant, por ejemplo, con la sinceridad ingenua y cínica de los grandes pensadores, expresa claramente la situación. «La comunidad de los sexos —escribe— es el uso recíproco que un ser humano hace del órgano y la capacidad sexuales del otro... el matrimonio... la unión de dos personas de sexo diverso para la posesión recíproca de por vida de sus propiedades sexuales»²⁶.

Esta racionalización del mundo, aparentemente ilimitada, que penetra hasta el ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Esto es: la racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de «leyes» generales, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras. Esa incoherencia se revela del modo más craso en tiempo de crisis, cuya esencia —vista desde la perspectiva de estas consideraciones— estriba precisamente en que se rompe la continuidad inmediata de la transición de un sistema parcial a otro, con lo que la independencia recíproca de todos, el carácter casual de su referencialidad recíproca, se impone repentinamente a la consciencia de todos los hombres. Por eso puede Engels²⁷ describir las «leyes naturales» de la economía capitalista como leyes del azar.

Más la estructura de la crisis resulta ser, si se la considera más detenidamente, una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. El que la cohesión aparentemente firme —firme sólo en la inmediatez de la cotidianidad irreflexiva— de las «leyes cotidianas» de esa vida pueda desquiciarse repentinamente no es posible

26 *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres], I. Teil 1 Par te, 24.

27 *Ursprung der Familie* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 183-184.

sino porque la referencialidad de sus elementos, de sus sistemas parciales, los unos a los otros es casual ya en el curso de su funcionamiento normal. De modo que la apariencia de que la entera vida social está sometida a una legalidad «eterna, de bronce», diferenciada, ciertamente, en diversas leyes especiales para las diversas regiones, tiene al final que desenmascararse como tal apariencia. La verdadera estructura de la sociedad se manifiesta más bien en las leyes independientes, racionalizadas, formales, de las partes, las cuales sólo se coordinan formalmente (o sea, que sus conexiones formales no pueden sistematizarse como necesarias más que formalmente), mientras que material y concretamente no arrojan más que conexiones casuales. Ya los fenómenos puramente económicos muestran, *si se analizan atentamente*, esa conexión meramente formal o casual. Así, por ejemplo, subraya Marx —y los casos aducidos son simples ilustraciones metódicas de la situación, sin pretender representa ni siquiera un intento superficial de tratar materialmente la cuestión— que «las condiciones de la explotación inmediata y las de su realización no son idénticas. No sólo difieren en cuanto a tiempo y lugar, sino también conceptualmente»²⁸. No hay así «ninguna conexión necesaria, sino sólo casual, entre el *quantum* total de trabajo social aplicado a un artículo social» y «la dimensión en la cual la sociedad exige satisfacción de la necesidad satisfecha por ese artículo determinado »²⁹. Se trata sólo de ejemplos. Pues está claro que toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa irracionalidad del proceso conjunto. «La división manufacturera del trabajo supone la autoridad incondicionada del capitalista sobre hombres que constituyen meros miembros del mecanismo total que le pertenece; la división social del trabajo contrapone entre ellos a productores de mercancías que no reconocen más autoridad que la concurrencia, la constricción que ejerce sobre ellos la presión de sus recíprocos intereses»³⁰. Pues la racionalización capitalista, basada en el cálculo económico privado, impone en toda manifestación de la vida esa correlación de detalle regulado y todo casual: presupone la correspondiente estructura de la sociedad; produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad. Todo eso es esencial al cálculo especulativo, y se funda en el tipo de economía de los propietarios de mercancías en cuanto que esa economía se encuentra

28 *Kapital* [Capital], 111, 1, 225.

29 *Ibid.*, 166.

30 *Ibid.*, 1, 321.

ya en el plano de la generalización del tráfico mercantil. La concurrencia de los varios propietarios de mercancías sería imposible si a la racionalidad de los fenómenos singulares respondiera una configuración también exacta, de funcionamiento racional según leyes, de la sociedad entera. Para que el cálculo racional sea posible en esa economía, las leyes de todas las singularidades de la producción tienen que estar plenamente dominadas por el propietario de las mercancías. Las posibilidades de beneficio, las leyes del «mercado», tienen sin duda que ser también racionales en el sentido de la calculabilidad, del sometimiento al cálculo de probabilidades. Pero no tienen que someterse a una «ley» igual que los fenómenos singulares, ni pueden estar en modo alguno organizadas de un modo racional completo. Eso sólo no excluye, por supuesto, el dominio de alguna «ley» sobre el todo. Pero esa «ley» tendría que ser, por una parte, producto «inconsciente» de la actividad autónoma de los varios propietarios de mercancías en su independencia recíproca, o sea, una ley de «casualidades» en interacción, y no una ley de organización realmente racional. Por otra parte, empero, esa legalidad no tiene que imponerse por encima de las acciones de los individuos, sino que ha de mantenerse e imponerse de tal forma que *no sea nunca plena y adecuadamente cognoscible*. Pues el pleno conocimiento del todo proporcionaría al sujeto de ese conocimiento una posición de monopolio tal que equivaldría a la supresión de la economía capitalista.

Esa irracionalidad, esa «legalidad», tan problemática, del todo, legalidad que es *en principio y cualitativamente* distinta de la de las partes, no es sólo, precisamente en esa problematicidad, un postulado, un presupuesto del funcionamiento de la economía capitalista, sino también y al mismo tiempo un producto de la división capitalista del trabajo. Ya se ha dicho que esa división del trabajo destruye todo proceso orgánico y unitario del trabajo y de la vida, lo descompone en sus elementos con objeto de permitir que las funciones parciales, racional y artificialmente separadas, sean ejecutadas por «especialistas» psíquica y físicamente adecuados a ellas y capaces de realizarlas del modo más racional. Esa racionalización y ese aislamiento de las funciones parciales tiene, empero, como consecuencia necesaria el que cada una de ellas se independice y tienda a desarrollarse por sí misma, según la lógica de su propia especialidad, independientemente de las demás funciones parciales de la sociedad (o de la parte de la sociedad a la que pertenece). Y esa tendencia crece comprensiblemente con la intensificación de la división del trabajo y de su racionalización. Pues cuanto más desarrollada

está la división del trabajo, tanto más intensos son los intereses profesionales y estamentales, etc., de los especialistas constituidos en portadores de esas tendencias. Y ese movimiento centrífugo no se limita a las partes de algún campo determinado. Aún es más claramente perceptible, incluso, cuando se consideran los grandes campos producidos por la división social del trabajo. Engels³¹ describe del modo siguiente ese proceso por lo que hace a la relación entre el derecho y la economía: «Cosa análoga ocurre con el derecho: en cuanto se hace necesaria la división nueva del trabajo que produce *juristas profesionales*, se abre un nuevo terreno autónomo que, pese a toda su dependencia general respecto de la producción y del tráfico, tiene, de todos modos, una cierta capacidad de reacción sobre esos campos. En un estado moderno el derecho no sólo tiene que corresponder a la situación económica general, no sólo tiene que ser su expresión, sino, además, una *expresión coherente en sí misma* que no se destruya por sus contradicciones internas. Para conseguir eso se abandona crecientemente la fidelidad del reflejo de la situación económica...». Seguramente no será necesario aducir aquí más ejemplos de mezclas y luchas entre diversas «instancias» de la administración (baste con pensar en la autonomía del aparato militar respecto de la administración civil), entre las facultades, etc.

3

Por la especialización del rendimiento del trabajo se pierde todo cuadro del conjunto. Y como a pesar de ello es imposible que se extinga la necesidad de una captación, gnoseológica al menos, del todo, se producen la impresión y el reproche de que sea la ciencia misma, que trabaja del modo descrito para la producción, o sea, quedándose también presa en la inmediatez, la que destruye y fragmenta la totalidad de la realidad, perdiendo con su especialización la visión del todo. Frente a esos reproches por no captar «dos momentos en su unidad» Marx³² subraya acertadamente que el reproche sólo sería justo «si la descomposición no pasara de la realidad a los tratados, sino de los tratados a la realidad». Pero por mucho que la crítica, en esa forma ingenua, merezca

31 Carta a Konrad Schmidt, 27-X-1890. *Dokumente des Sozialismus*, II, 68.

32 *Zur Kritik der pol. Öek.* [Contribución a la crítica de la economía política], XXI-XXII.

recusación, no deja de ser, sin embargo, comprensible cuando se contempla el trabajo de la ciencia —tanto sociológica cuanto inmanente o metodológicamente necesario, y, por lo tanto, «comprensible»— desde un punto de vista externo, esto es, no desde el punto de vista de la consciencia cosificada. Esa consideración revelará (sin ser por ello un reproche) que cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más plenamente ha conseguido claridad metódica acerca de sí misma, tanto más resueltamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más resueltamente tiene que eliminar esos problemas del campo de la conceptualidad por ella elaborada. Y cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él, también, y hasta en primer término, la materia propuesta para el conocimiento, *su propio y concreto sustrato de realidad*. Marx³³ ha formulado muy agudamente esta cuestión por lo que hace a la economía diciendo que «el valor de uso como valor de uso cae fuera del círculo de consideración de la economía: política». Y sería un error creer, por ejemplo, que planteamientos como el de la teoría de «la utilidad marginal» se sustraen a esa limitación y rebasan la correspondiente barrera; el intento de arrancar de comportamientos «subjetivos» en el mercado, y no de las leyes objetivas de producción y movimiento de las mercancías, las cuales determinan el mercado mismo y los tipos de comportamiento «subjetivo» en él, se limita a desplazar los problemas a zonas cada vez más derivativas y cosificadas, sin superar por ello el carácter formal del método, su eliminación de principio del material concreto. El acto de intercambio en su generalidad formal, dato básico para la teoría de la utilidad marginal, suprime exactamente igual el valor de uso en cuanto valor de uso y establece exactamente igual las relaciones de igualdad abstracta entre materias concretamente desiguales y hasta no-comparables que es el origen de aquella limitación, es decir, de la inaprehensibilidad del valor de uso por la ciencia económica. De este modo el sujeto del intercambio es tan abstracto, tan formal y tan cosificado como su mismo objeto. Y la limitación de este método formal abstracto se revela precisamente en la abstracta «legalidad» puesta como objetivo del conocimiento, objetivo tan central para la teoría de la utilidad marginal como para la economía clásica. Pero por obra de la abstracción formal de esas legalidades la economía se

convierte siempre en un sistema parcial cenado que ni puede penetrar en su propio sustrato material ni es capaz de descubrir en él el camino que lleva al conocimiento de la totalidad de la sociedad, razón por la cual y, por otra parte, concibe esa materia como un «dato» eterno e inmutable. Con eso la ciencia queda incapacitada para entender la génesis y la caducidad, el carácter social de la materia que ella misma estudia, así como el carácter de las actitudes posibles respecto de ella y del de su propio sistema formal.

En este punto se aprecia la íntima interacción entre el método científico nacido del ser social de una clase, de sus necesidades y constricciones en cuanto al dominio conceptual de ese ser, y el ser de la clase misma. Ya en estas páginas se ha indicado varias veces que el problema que levanta una barrera insalvable para el pensamiento económico de la burguesía es el problema de las crisis. Si, con plena consciencia de nuestra unilateralidad, planteamos por una vez esa cuestión desde el punto de vista puramente metódico, apreciaremos que precisamente el logro de la racionalización total de la economía, su transformación en un sistema formal abstracto y máximamente matematizado de «leyes», constituye la limitación metódica de la conceptuabilidad de la crisis. El ser cualitativo de las «cosas», la cosa en sí, no concebida, sino eliminada, que en esa condición vive como valor de uso su existencia extraeconómica y que se cree posible descuidar e ignorar tranquilamente mientras las leyes económicas funcionan de modo normal, se convierte repentinamente en las crisis en factor decisivo de la situación (repentinamente, se entiende, para el pensamiento cosificado, racional). O, mejor dicho: sus efectos se manifiestan como suspensión del funcionamiento de aquellas leyes, sin que el entendimiento cosificado sea capaz de descubrir un sentido en ese «caos». Y ese fracaso no se refiere sólo a la economía clásica, que no supo ver en las crisis más que perturbaciones «casuales», «transitorias», sino también a la totalidad de la economía burguesa. La incomprendibilidad, la irracionalidad de la crisis se sigue, por supuesto, también materialmente de la situación de clase y de los intereses de clase de la burguesía, pero no por eso deja de ser formalmente consecuencia necesaria de su método económico. (No habrá que argumentar aquí detalladamente que los dos momentos son para nosotros precisamente momentos de una unidad dialéctica). Esa necesidad metódica es tan constringente que, por ejemplo, la teoría de Tugan-Baranowsky, resumen de un siglo de experiencias de crisis, intenta eliminar totalmente el consumo de la ciencia económica y fundamentar una economía «pura» limitada al tema

de la producción. Frente a esos intentos que pretenden descubrir la causa de esas crisis que, en cuanto hechos, no pueden negarse, en la desproporción de los elementos de la producción, en momento, pues, puramente cuantitativos, Hilferding³⁴ declara con toda razón: «Se opera entonces exclusivamente con los conceptos económicos de capital, beneficio, acumulación, etc., y se cree poseer la solución del problema en cuanto que se muestra las relaciones cuantitativas en base a las cuales es posible la reproducción simple y la ampliada o tienen por fuerza que presentarse perturbaciones. Pero al razonar así se pasa por alto que a esas relaciones cuantitativas corresponden igualmente relaciones cualitativas, que no son sólo sumas de valores las que están en presencia y resultan sin más conmensurables, sino que también hay valores de uso de géneros determinados y que tienen que cumplir con determinadas características en la producción y en el consumo; y se ignora que en el análisis de los procesos de reproducción no sé tiene sólo capitales en general, de modo que un exceso o un defecto de capital industrial quedara «equilibrado» por una parte correspondiente de capital-dinero, ni tampoco se tienen sólo las diferencias entre capital fijo y capital circulante, sino que en realidad se trata también de máquinas, materias primas y fuerza de trabajo de características plenamente determinadas (técnicamente determinadas), las cuales tienen que estar dadas como valores de uso de esa específica naturaleza para evitar de verdad las perturbaciones». Marx³⁵ ha descrito varias veces y convincentemente lo poco que los movimientos de los fenómenos económicos expresados por los conceptos «legaliformes» de la economía burguesa son capaces de explicar el movimiento real de la totalidad de la vida económica, y lo mucho que esa limitación arraiga en la incapacidad —metódicamente necesaria desde este punto de vista— de comprender el valor de uso, el consumo verdadero. «Dentro de ciertos límites, el proceso de reproducción puede proceder a la misma escala o a escala ampliada, aunque las mercancías por él arrojadas no entren realmente en el consumo individual o productivo. Así, por ejemplo, en cuanto que estén vendidos los hilados producidos, puede volver a empezar la circulación del valor-capital representado en hilado, cualquiera que sea el inmediato destino del hilo vendido. Mientras el producto se venda, todo procede según su uso regular desde el punto de vista del productor capitalista. No se interrumpe la circulación del valor-capital que él representa. Y si el

34 *Finanzkapital* [El capital financiero], 2ª ed., 378-379.

35 *Kapital* [Capital], II, 49.

proceso es ampliado —lo que implica un consumo productivo ampliado de los medios de producción—, esa reproducción del capital puede ir además acompañada por un ampliado consumo individual (y demanda, por lo tanto) de los trabajadores, puesto que ese consumo se introduce y media por el consumo productivo. Así puede aumentar la producción de plusvalía y, con ella, también el consumo individual del capitalista, y todo el proceso de reproducción puede encontrarse en una situación floreciente, pese a lo cual una gran parte de las mercancías puede no haber entrado sino aparentemente en el consume, y encontrarse sin vender en las manos de revendedores, o sea, todavía realmente en el mercado». A propósito de esto hay que insistir especialmente en que esa incapacidad de penetrar hasta el real sustrato material de la ciencia no es error de los individuos, sino que precisamente se manifiesta tanto más crasamente cuanto más desarrollada está la ciencia, cuanto más consecuentemente trabaja partiendo de los presupuestos de su propio tipo de conceptualización. Por lo tanto, no es en modo alguno casual, como lo ha mostrado convincentemente Rosa Luxemburgo,³⁶ el que la visión de conjunto —grande, aunque a menudo primitiva, errónea e inexacta— de la totalidad de la vida económica que aún se daba en el «Tableau économique» de Quesnay desaparezca progresivamente con la creciente exactitud de la conceptualización formal en el desarrollo que pasa por Smith y culmina en Ricardo. Para Ricardo, el proceso de la reproducción global del capital, proceso en el cual es imposible ignorar esa problemática, ha dejado de ser una cuestión central.

La situación se manifiesta de modo aún más claro y sencillo en la ciencia jurídica, a causa de la cosificación más consciente de su actitud. Basta ya para explicarlo el hecho de que en este caso la cuestión de la incognoscibilidad del contenido cualitativo a partir de las formas racionalistas Y calculísticas no toma la forma de una concurrencia entre dos principios de organización de un mismo terreno (como lo son el valor de uso y el valor de cambio en la economía), sino que aparece desde el primer momento como problema de la relación entre la forma y el contenido. La pugna por el derecho natural, el período revolucionario de la clase burguesa, parte metódicamente de la idea de que la igualdad y la universalidad formales del derecho, o sea, su racionalidad, es al mismo tiempo capaz de deter-

36 *Akkumulation des Kapitals* [La acumulación del capital], 1° ed., 78-79. Sería un ejercicio muy atractivo el precisar las relaciones metódicas entre ese desarrollo y los grandes sistemas filosóficos racionalistas.

minar su contenido. Con ello se combate a la vez contra el derecho de privilegios, confuso, abigarrado, procedente de la Edad Media, y contra la trascendencia meta-jurídica del monarca. La clase burguesa revolucionaria se niega a ver en la *factualidad* de una situación jurídica, en la facticidad, el fundamento de su *validez*. «¡Quemad vuestras leyes y haced otras nuevas! —aconsejaba Voltaire— ¿Qué de dónde tomar las nuevas? ¡De la razón!»

³⁷ La lucha contra la burguesía revolucionaria, en tiempos, por ejemplo, de la Revolución francesa, estaba ella misma y en su mayor parte tan influida por ese mismo pensamiento que lo único que pudo hacer fue contraponer a ese derecho natural otro derecho natural (Burke, e incluso Stahl). Sólo cuando la burguesía hubo triunfado ya, parcialmente al menos, penetró en ambos campos una concepción «crítica», «histórica», cuya esencia puede resumirse diciendo que el contenido jurídico es algo puramente fáctico, incomprensible, pues, para las categorías formales del derecho mismo. Lo único que quedó en pie de las reivindicaciones del derecho natural fue la idea de la coherencia sin lagunas del sistema jurídico formal; es muy característico que Bergbohm³⁸ designe las zonas sin regulación jurídica con terminología tomada de la física: «espacio jurídicamente vacío». Pero la coherencia de esas leyes es puramente formal: *lo que* ellas dicen, «el contenido de los institutos jurídicos, no es nunca de naturaleza jurídica, sino siempre de naturaleza política, económica»³⁹. Con ello la lucha contra el derecho natural, primitivamente cínica y escéptica, tal como la había empezado el «kantiano» Hugo a fines del siglo XVIII, toma una forma «científica». Hugo⁴⁰ fundamentaba, entre otras cosas, el carácter jurídico de la esclavitud con el hecho de que «durante milenios fue realmente una institución de derecho para tantos millones de hombres cultivados». En esa ingenua y cínica sinceridad se expresa del modo más claro la estructura que va tomando crecientemente el derecho en la sociedad burguesa. Cuando Jellinek llama «metajurídico» al contenido del derecho, cuando juristas «críticos» remiten el contenido del derecho a la historia, a la sociología,

37 Bergbo HM, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie* [Jurisprudencia y filosofía del derecho], 170.

38 *Ibid.*, 375.

39 Preuss, «Zur Methode der juristischen Begriffsbildung» [Acerca del método jurídico de formación de conceptos], *Schmollers Jahrbuch*, 1900, 370.

40 *Lehrbuch des Naturrechts* [Tratado de derecho natural], Berlín 1799, § 141. La polémica de Marx contra Hugo (*Nachlass* [Póstumos], I, 268 ss.) parte aún de un punto de vista hegeliano.

a la política, etc., no hacen en última instancia más que lo que ya Hugo propuso: renunciar a la fundamentación según razón, a la racionalidad del contenido del derecho, haciendo de esa renuncia una cuestión de método; no habría que ver según eso en el derecho más que un sistema formal de cálculo con cuya ayuda puedan calcularse exactamente todas las consecuencias jurídicas necesarias de determinados actos (*rebus sic stantibus*).

Pero esa concepción del derecho convierte la génesis y la caducidad del derecho en algo jurídicamente tan incomprensible como lo es la crisis para la ciencia económica. El agudo jurista «crítico» Kelsen⁴¹ dice consecuentemente acerca de la génesis del derecho: «Es el más grande *misterio* del derecho y del estado, misterio que se consume en los actos legislativos, y por eso será tal vez justificado el ilustrar intuitivamente su esencia con unas imágenes insuficientes». O, dicho de otro modo: «Es un hecho característico de la esencia del derecho el que incluso una norma nacida contra derecho pueda ser norma jurídica, o sea, el que la condición de su origen según derecho no pueda asumirse en el concepto del derecho»⁴². Esta clarificación crítico-gnoseológica podría ser de verdad una clarificación efectiva y, por lo tanto, un progreso del conocimiento si el problema de la génesis del derecho, así remitido a otras disciplinas, encontrara realmente en éstas una solución y si, al mismo tiempo, se viera con real claridad la esencia del derecho así producida, totalmente al servicio del cálculo de consecuencias y al de la imposición racional, según intereses de clase, de ciertos tipos de actos. Pues en este caso el sustrato material, real, del derecho se haría de repente visible y comprensible. Pero ninguna de esas dos cosas es posible. El derecho sigue estando en estrecha relación con los «valores eternos», con lo que se produce una refundición, aguada en sentido formalista, del derecho natural bajo la forma de una filosofía del derecho (Stammler). Y el fundamento real de la génesis del derecho, las alteraciones de las correlaciones de fuerzas de las clases, se desdibuja y disipa en las ciencias que lo estudian, en las cuales, de acuerdo con las formas de pensamiento de la sociedad burguesa, se producen los mismos problemas de trascendencia del sustrato material que ocurren en la jurisprudencia y en la economía.

El modo de concebir esa trascendencia muestra lo vana que sería la esperanza de que la conexión del todo, a cuyo conocimiento han renunciado

41 *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* [Problemas capitales de la teoría del derecho público], 411 (cursiva mía).

42 F. Somlo, *Juristische Grundlehre* [Doctrina jurídica fundamental], 117.

conscientemente las ciencias especiales al excluir de sus conceptos el sustrato material, pudiera ser fruto de una ciencia de conjunto, la filosofía. Pues eso sólo sería posible si la filosofía rompiera los límites de ese formalismo y de su resultante fragmentación mediante un planteamiento completamente distinto, orientado a la totalidad concreta, material, de lo cognoscible, de lo que hay que conocer. Pero para eso haría falta, a su vez, la penetración de los motivos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; y eso exigiría que las ciencias especializadas no se unieran mecánicamente en una unidad, sino que se transformaran, además, internamente por obra del método filosófico íntimamente unificador. Está claro que la filosofía de la sociedad burguesa es incapaz de eso. No porque no se encuentre con una indudable nostalgia de unidad; no porque los mejores hayan aceptado con satisfacción el mecanismo antivital de la existencia y el formalismo antivital de la ciencia. Sino porque *en el terreno de la sociedad burguesa es imposible una alteración radical del punto de vista*. Sin duda puede producirse el intento de una suma enciclopédica de todo el saber cómo tarea de la filosofía (al modo de Wundt). Y también es posible que se ponga en duda el valor del conocimiento formal ante la «vida viva» (como en la filosofía de la irracionalidad, desde Hamann hasta Bergson). Pero junto a esas corrientes episódicas se mantiene la tendencia básica del desarrollo filosófico: aceptar como necesarios, como dados, los resultados y los métodos de las ciencias especiales y atribuir a la filosofía la tarea de descubrir y justificar el fundamento de la validez de esas concepciones. Con lo cual la filosofía se sitúa respecto de las ciencias especiales como éstas respecto de la realidad empírica. Al aceptar de este modo la filosofía la concepción formalista de las ciencias especiales como sustrato dado inmutable, queda consumada la imposibilidad de penetrar la cosificación que subyace a ese formalismo. El mundo cosificado se presenta ya —y filosóficamente, elevado al cuadrado, bajo una iluminación «crítica»— definitivamente como único mundo posible, único abarcable por conceptos, único mundo comprensible dado a los hombres. Para la esencia de esta situación es indiferente que eso se acepte de un modo satisfecho, resignado o desesperado, y hasta que se busque algún camino hacia la «vida» pasando por la vivencia mística irracional. El pensamiento moderno burgués, al buscar las «condiciones de la posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser básico, se obstruye a sí mismo el camino que lleva a los planteamientos dados, a las cuestiones de la génesis y la caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas. Su agudeza

recae cada vez más en la situación de aquella legendaria «crítica» hindú que objetaba a la visión tradicional según la cual el mundo descansa en un elefante: ¿en qué descansa el elefante? Y una vez que se *dio* con la respuesta —el elefante descansaba en una tortuga— la «crítica» se dio por satisfecha. Pero está claro que tampoco ulteriores preguntas «críticas» podrían encontrar más que, a lo sumo, otro animal maravilloso, sin ser capaces de revelar la solución del verdadero problema.

II

LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS

La filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la conciencia. De ella proceden sus problemas específicos, en cuanto diversos de los planteamientos filosóficos anteriores. La filosofía griega es la única y parcial excepción. Cosa tampoco casual. Pues el fenómeno de la cosificación ha tenido también su función en la sociedad griega desarrollada. Pero, de acuerdo con la estructura muy diversa del ser social correspondiente, los planteamientos y las soluciones de la filosofía antigua son cualitativamente diversos de los de la moderna. Así, pues, desde el punto de vista de una interpretación adecuada, es tan arbitrario ver en Platón un precursor de Kant, como hace Natorp, como el intento de Santo Tomás de Aquino de construir su filosofía sobre la de Aristóteles. El que ambas cosas hayan sido posibles —aunque *de* un modo análogamente arbitrario e inadecuado— se debe, por una parte, al uso, adecuado a las propias finalidades, que los tiempos posteriores suelen hacer de la herencia histórica que les llega. Y, por otra parte, la ambigua interpretabilidad se explica precisamente porque la filosofía griega ha conocido el fenómeno de la cosificación, aunque no como forma de todo el ser: ha tenido un pie en esta sociedad, y el otro aún en una sociedad construida al modo natural espontáneo; por eso sus problemas han sido siempre aplicables a las dos direcciones de la evolución histórica, aunque siempre con la ayuda de enérgicas reinterpretaciones.

1

¿En qué consiste esa diferencia básica? Kant la ha formulado claramente en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, al usar la célebre expresión de «revolución copernicana» para indicar el cambio que había que imprimir al problema del conocimiento: «Se supuso hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que regirse por los objetos... Inténtese ahora ver si no saldremos mejor adelante con las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento...»⁴³. Dicho de otro modo, la filosofía moderna se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto conocedor (por ejemplo, como algo creado por Dios), sino entenderlo *como productum proprio*. Pues este cambio, que consiste en entender el conocimiento racional como producto del espíritu no se debe a Kant, el cual se ha limitado a explicitar sus consecuencias de un modo más radical que sus predecesores. Marx ha aludido en otro contexto a la sentencia de Vico según la cual «la historia de los hombres se diferencia de la historia natural porque hemos hecho la una y no la otra»⁴⁴. Pero la filosofía moderna se ha planteado este problema principalmente por caminos distintos del de Vico, que no fue conocido ni entendido hasta más tarde. Partiendo de la duda metódica, del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, hay aquí un camino de desarrollo rectilíneo cuyo motivo decisivo, presente en múltiples variaciones, es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros mismos.⁴⁵ Y los métodos de la matemática y de la geometría, el método constructivo, de producción del objeto a partir de los presupuestos formales de una objetividad en general, y luego los métodos de la física matemática, se

43 Edición Reclam, 17.

44 *Kapital* [Capital], I, 336.

45 Cfr. Tonnies, *Hobbes' Leben und Lehre* [Vida y doctrina de Hobbes], Y sobre todo Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna]. Las afirmaciones de este libro, de las que volveremos a hablar, tienen mucho valor para nosotros por haber sido conseguidas desde un punto de vista completamente distinto del nuestro y describir, sin embargo, la misma evolución, la influencia del racionalismo matemático, científico-«exacto», en el origen del pensamiento moderno.

convierten así en indicadores y en criterios de la filosofía, del conocimiento del mundo como totalidad.

La cuestión de por qué y con qué derecho el entendimiento humano concibe esos sistemas de formas como naturaleza suya propia (a diferencia del carácter «dado», ajeno, incognoscible, de los contenidos de esas formas) no se plantea siquiera. La cosa se toma como obvia. Y a este propósito es de importancia secundaria la visible diferencia entre el caso (Berkeley o Hume) en que esa aceptación es duda, *skepsis* acerca de la capacidad de «muestro» conocimiento de llegar a resultados válidos generales y el caso (Spinoza, Leibniz) en el cual se manifiesta como confianza ilimitada en la capacidad que tienen esas formas de captar la «verdadera» esencia de todas las cosas. Pues lo que nos interesa ahora no es esbozar una historia de la filosofía moderna —ni siquiera del modo más groseramente esquemático—, sino sólo indicar la *conexión* de los problemas básicos de esta filosofía con el *fundamento óntico* sobre el cual se yerguen sus preguntas y al que se esfuerzan por volver con sus conceptos. Más el carácter de ese ser se revela tan claramente, por lo menos, en aquello que *no* se hace problema para él como en aquello que sí le es problema y en el modo como lo es; resulta, en todo caso, aconsejable el considerar ambos momentos en su interrelación. Al plantear así la cuestión, la equiparación ingenua y dogmática (incluso por parte de los filósofos más «críticos») de conocimiento racional, matemático-formal, por un lado, conocimiento en general o como tal, por otro, y «nuestro» conocimiento, aparece como rasgo característico de toda la época. La más fugaz mirada a la historia del pensamiento humano enseña que ninguna de las dos equiparaciones es obvia en cualesquiera circunstancias: no lo fue, sobre todo, en el origen del pensamiento moderno mismo, fase en la cual hubo que librar durísimas batallas intelectuales con el pensamiento medieval, de naturaleza completamente distinta, antes de que se impusieran realmente el nuevo método y la nueva concepción de la esencia del pensamiento. Tampoco podemos describir esa lucha. De todos modos, puede aquí presuponerse como generalmente sabido que sus motivos fueron la unificación de todos los fenómenos (en contraposición, por ejemplo, con la división medieval entre mundo «sublunar» y mundo «celeste»), la postulación de la conexión causal inmanente de todos los fenómenos, en contraposición con las concepciones que buscaban el fundamento y la concatenación de los fenómenos fuera de su conexión inmanente (astronomía contra astrología, etc.), la exigencia de aplicación de las categorías matemático-racionales para la explicación

de todos los fenómenos (en contraposición con la filosofía cualitativa de la naturaleza, que aún floreció de nuevo en el Renacimiento —Böhme, Fludd, etc. — y todavía suministró el fundamento del método de Bacon). También puede darse por sabido que todo ese desarrollo filosófico procedió en constante interacción con el desarrollo de las ciencias exactas, cuya evolución, a su vez, se encontraba en interacción fecunda con una técnica en creciente racionalización, y con la experiencia del trabajo en la producción.⁴⁶

Esas relaciones son de importancia decisiva para nuestra cuestión. Pues «racionalismo», es decir, un sistema formal cuya cohesión se orienta a los aspectos de los fenómenos que son intelectualmente captables, producibles por el entendimiento y, por lo tanto, dominables, previsibles y calculables por el entendimiento, lo ha habido en las más diversas épocas y según las formas más variadas. Pero en seguida se tienen diferencias básicas según *el material* al que se aplique ese racionalismo y según *la función* que se le atribuya en el sistema global de los conocimientos y las finalidades humanas. Lo nuevo del racionalismo moderno consiste en que se presenta —y cada vez más a lo largo de su evolución— con la pretensión de haber descubierto *el principio* de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y, en la sociedad. En cambio, todo racionalismo anterior fue un *sistema parcial*. Los problemas «últimos» de la existencia humana se mantenían en una irracionalidad inaccesible al entendimiento humano. Cuanto más cerca de estas cuestiones «últimas» de la existencia se encuentra uno de esos sistemas racionales parciales, tanto más abruptamente revela su carácter meramente parcial, meramente ancilar, incapaz de captar la «esencia». Así ocurre, por ejemplo, en el método muy racionalizado del ascetismo hindú, que calcula y prevé cuidadosamente todos los efectos,⁴⁷

46 *Kapital* [Capital] 1, 451, Cfr. también Gottl, especialmente por lo que hace a la contraposición con la Antigüedad, *op. cit.*, 238-245. Por eso el concepto de racionalismo no debe ampliarse abstracta y antihistóricamente, sino que hay que determinar siempre con precisión el objeto (el campo vital) al que se refiere y, ante todo, los objetos a los que *no* se le refiere en cada caso.

47 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Escritos de sociología de la religión], II, 165-170. Una estructura análoga presenta también el desarrollo de todas las «ciencias especiales» en la India: técnica muy desarrollada en el detalle, pero sin referencia a una totalidad racional, sin que se emprenda el intento de racionalizar el todo, de hacer de las categorías racionales categorías universales. *Ibid.*, 116-147, 166-167. Cosa parecida ocurre con el «racionalismo» del confucianismo, *ibid.*, I, 527

pero cuya «racionalidad» se encuentra en conexión directa e inmediata —en la conexión del medio con el fin— con la vivencia última de la esencia del mundo, completamente ajena al entendimiento.

También aquí, pues, se aprecia que no conviene tomar el «racionalismo» de una moda abstracto formal para hacer de él de este modo un principio suprahistórico presente en la esencia del pensamiento humano. Queda, por el contrario, claro que la diferencia entre que una forma figure como categoría universal o se utilice sólo para organizar sistemas parciales precisamente delimitados es una diferencia *cualitativa*. Pero ya la delimitación formal de ese tipo de pensamiento ilumina la correlación necesaria entre racionalidad e irracionalidad, la necesidad incondicionada de que todo sistema formal racional tropiece con una limitación o una barrera de irracionalidad. Pero cuando —como en el ejemplo recién aducido del ascetismo hindú- el sistema racional se piensa desde el principio esencialmente como sistema parcial, cuando el mundo de la irracionalidad que lo rodea y lo delimita (o sea, en este caso, el mundo de la existencia humana empírica y terrenal, indigno de racionalización y el más allá alcanzable para los conceptos humanos racionales el mundo de la salvación) se entiende como independiente de él, como absolutamente subordinado o supraordinado al sistema racional, no se produce por ello problema metódico alguno para el sistema racional mismo. El sistema es simplemente un medio para alcanzar un fin no racional. La cuestión se plantea de modo completamente diverso cuando el racionalismo se presenta con la pretensión de ser el método universal para el conocimiento de todo el ser. En este caso la cuestión de la correlación necesaria del principio irracional cobra una importancia decisiva, que descompone y disuelve el entero sistema. Este es el caso del racionalismo moderno (burgués).

La problemática se manifiesta del modo más claro en la curiosa, ambigua y equívoca significación que tiene en la obra de Kant un concepto por otra parte imprescindible para el sistema: el concepto de cosa en sí. Se ha intentado muchas veces mostrar que la cosa en sí cumple en el sistema de Kant funciones muy varias. Lo común a esas diversas funciones consiste en que cada una de ellas representa una limitación o una barrera de la capacidad de conocer «humana», racionalista y formal. Pero esas varias limitaciones y barreras parecen ser tan distintas las unas de las otras que su unificación bajo el concepto —sin duda abstracto y negativo— de la cosa en sí no llega a ser realmente comprensible más que cuando queda claro que el fundamento en última instancia decisivo de esas limitaciones y barreras de la «humana»

capacidad de conocer es el mismo unitario a pesar de la multiplicidad de sus manifestaciones. Estos problemas pueden reducirse brevemente a dos grandes complejos, en apariencia del todo independientes y hasta contrapuestos el uno al otro: el problema de la materia (en el sentido lógico-metodológico), la cuestión del *contenido* de las formas con las que «nosotros» conocemos el mundo y podemos conocerlo porque lo hemos producido; y el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento, cuya captación redondea los diversos sistemas parciales en una totalidad, en el sistema del mundo plenamente conceptualizado. Sabemos que la *Crítica de la Razón pura* niega la solubilidad del segundo grupo de cuestiones de un modo categórico, y se dedica a eliminarlas de la ciencia, como problemas mal planteados, en la «dialéctica trascendental»⁴⁸ Pero seguramente no hará falta explicar largamente que en la dialéctica trascendental se está siempre hablando de la cuestión de la totalidad. Dios, el alma, etc., no son más que expresiones mitológicas del sujeto unitario o del objeto unitario de la totalidad de todos los objetos del conocimiento, pensada como consumada (y como plenamente conocida). La dialéctica trascendental, con su tajante separación entre los fenómenos y los nóúmenos, rechaza toda pretensión de «nuestra» razón de conocer el segundo grupo de objetos. Estos se entienden como cosas en sí, en contraposición con los fenómenos cognoscibles.

Parece, pues, como si el primer complejo de problemas, la problemática de los contenidos de las formas, no tuviera nada que ver con los problemas del segundo complejo. Sobre todo, en la versión en que Kant lo presenta a veces, según la cual «la capacidad de la intención sensible (que suministra los contenidos para las formas del entendimiento) es propiamente sólo una receptividad capaz de ser afectada de cierto modo por representaciones... La causa no sensible de esas representaciones nos es plenamente desconocida, y, por tanto, no la podemos contemplar como objeto...». Pero podemos llamar a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general objeto trascendental, simplemente «para tener algo que corresponda a la sensibilidad como receptividad». Y de este objeto se dice «que está dado en sí mismo antes de toda experiencia»⁴⁹. El problema del contenido del concepto es,

48 Kant consume así la filosofía del siglo XVIII. Tanto la evolución Locke-Berkeley-Hume como la del materialismo francés se mueven en esa dirección. Las varias etapas y las desviaciones más decisivas entre las diversas tendencias no son objetos cuya descripción caiga dentro del campo del presente trabajo.

49 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la Razón pura], 403-404. Cfr. También 330 ss.

empero, mucho más abarcante que el de la sensibilidad, aunque tampoco pueda negarse (como suelen hacerlo algunos kantianos especialmente «críticos» y distinguidos) que haya entre ambos una estrecha relación. Pues la irracionalidad, la irresolubilidad racional del contenido conceptual para el racionalismo —lo que identificaremos pronto como problema más general de la lógica moderna— se revela en la cuestión de la relación del contenido sensible a la forma racional-caculística del entendimiento, manifestándose entonces del modo más craso. Mientras que la irracionalidad de otros contenidos es posicional, relativa, la existencia, en cambio, el ser-así de los contenidos sensibles, es para el racionalismo de la edad moderna un dato absolutamente irreducible.⁵⁰ Pero si el problema de la irracionalidad desemboca en el de la impenetrabilidad de los datos por los conceptos del entendimiento, en el problema de la inderivabilidad de esos datos a partir de conceptos del entendimiento, entonces este aspecto de la cuestión de la cosa-en-sí, que al principio parecía acercarse mucho al problema metafísico de la relación entre «espíritu» y «materia», cobra un aspecto completamente distinto, un aspecto lógico-metodológico que es determinante para las cuestiones teóricas y sistemáticas.⁵¹ En este caso la cuestión que hay que resolver es si los hechos empíricos (ya sean «puramente sensibles», ya sea su carácter sensible el mero sustrato material último de su esencia en cuanto «hechos») han de aceptarse como «datos» en su facticidad, o bien si su ser-dado se resuelve en formas racionales, o sea, si puede pensarse como producido por «nuestro» entendimiento. Pero entonces esta cuestión se convierte en cuestión decisiva de la posibilidad del sistema como tal.

50 Feuerbach ha enlazado el problema de la trascendencia absoluta de la sensibilidad al entendimiento con la contradicción de la existencia de Dios: La demostración de la existencia de Dios rebasa los límites de la razón; muy bien: pero en el mismo sentido en el cual la vista, el oído, el olfato rebasa los límites de la razón». *Das Wesen des Christentums* [La esencia de cristianismo], ed. Reclam, 303. Acerca de reflexiones análogas de Hume y Kant cfr. Cassirer, *op. cit.*, II, 608.

51 Lask ha formulado este problema del modo más claro: «Para la subjetividad » (o sea, para la subjetividad lógica del juicio) «no es una cosa evidente, sino, por el contrario, verdadero objetivo de su investigación, la cuestión de cuál es la categoría en la que se diferencia la forma lógica cuando se trata de captar con exactitud categorial un determinado material singular, o, dicho de otra manera, la cuestión de qué material singular constituye la extensión material de las diversas categorías». *Die Lehre vom Urteil* [La doctrina del juicio], 162.

Ya Kant ha impreso con toda claridad al problema el giro que acabamos de describir. Cuando subraya repetidamente que la razón pura no es capaz de enunciar ninguna proposición sintética constitutiva de objetos, de modo que sus principios no pueden conseguirse «en modo alguno directamente a partir de conceptos, sino siempre y sólo indirectamente, mediante la referencia de esos conceptos a algo plenamente casual, a saber, la experiencia *posible*»⁵²; y cuando esa idea de la «casualidad inteligible» no sólo de los elementos de la experiencia posible, sino también de todas las leyes referentes a ellos y de ellos ordenadoras se convierte en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* en problema central de la sistematización, notamos, por una parte, que las dos funciones de la cosa en sí, en apariencia plenamente distintas y delimitadoras (la inaprehensibilidad de la totalidad partiendo de las formaciones conceptuales de los sistemas parciales racionales y la irracionalidad de los singulares contenidos de los conceptos) no son más que dos aspectos de un mismo problema, y, por otra parte, que ese problema es efectivamente la cuestión central de un pensamiento que se resuelve a dar a las categorías racionales una significación universal. Así nace necesariamente del racionalismo como método universal la exigencia del sistema; pero, al mismo tiempo, la reflexión acerca de las condiciones de la posibilidad de un sistema universal, el planteamiento concreto de la cuestión del sistema, muestra la imposibilidad, la irrealizabilidad de la exigencia formulada.⁵³ Pues en el sentido del racionalismo —y en cualquier otro sentido la idea es autocontradictoria— sistema no puede significar sino una tal coordinación, o subordinación y supraordinación, de los diversos sistemas parciales de las formas (y de las fórmulas singulares, dentro de esos sistemas parciales), de tal modo que esas conexiones puedan siempre pensarse como «necesarias», esto es, evidentes por las formas mismas o, al menos, por el principio de la formación de las formas, como «producidas» por ellas; de tal modo, esto es, que la posición correcta del principio signifique tendencialmente la posición de todo el sistema por él determinado, y que las consecuencias estén contenidas en el principio, puedan suscitarse, preverse y

52 *Op. cit.*, 564.

53 No es éste el Jugar adecuado para probar que ni la filosofía griega (acaso con la excepción de pensadores muy tardíos, como Proclo) ni la filosofía medieval han conocido sistemas en nuestro sentido; es la interpretación moderna la que se los atribuye. El problema del sistema nace con la Edad Moderna, con Descartes, por ejemplo, y con Spinoza, y luego se convierte progresivamente en exigencia consciente metodológica con Leibniz y Kant.

calcularse con él. El desarrollo real de todas esas exigencias puede presentarse como un «proceso infinito», pero esta limitación significa sólo que no somos capaces de dominar con la mirada el sistema en su desplegada totalidad; la limitación no altera en nada *el principio* de la sistematización.⁵⁴ Esta idea de sistema permite comprender por qué la matemática pura y aplicada ha sido siempre para la filosofía moderna modelo metódico y guía. Pues la relación metódica entre los axiomas de la matemática y los sistemas parciales y los resultados desarrollados a partir de aquéllos corresponde exactamente a esa exigencia que el sistema del racionalismo se pone a sí mismo: la exigencia de que cada momento del sistema sea producible a partir de su principio básico, y exactamente previsible y calculable.

Está claro que ese principio de sistematización es necesariamente incompatible con el reconocimiento de cualquier «factualidad» de un «contenido» inderivable en principio del principio de la dación de forma y que, por tanto, haya de ser simplemente admitido como facticidad. La grandeza, la paradoja y la tragedia de la filosofía clásica alemana estriban en que esa filosofía no oculta ya, como Spinoza, todo dato, como inexistente, tras la monumental arquitectura de las formas racionales producidas por el entendimiento, sino que; por el contrario, comprende el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, lo retiene, pero se esfuerza al mismo tiempo por rebasar y superar esa comprobación para construir el sistema. Mas ya por lo dicho estará claro lo que significa el problema de lo dado para el sistema del racionalismo: significa que lo dado no puede en modo alguno dejarse en su existencia y en su ser tal como es, pues entonces es «casual» de un modo insuperable, sino que tiene que insertarse sin resto en el sistema racional de los conceptos del entendimiento. A primera vista parece presentarse aquí un dilema insoluble. Pues o bien el contenido «irracional» se inserta sin resto en el sistema conceptual, o sea, que éste es cerrado y tiene que construirse como aplicable a todo y como si no hubiera irracionalidad alguna del contenido, de lo dado (salvo, a lo sumo, como tarea en el sentido antes indicado) y entonces el pensamiento recae en las posiciones del racionalismo ingenuo dogmático, porque considera de algún modo inexistente la mera facticidad del contenido irracional del concepto (aunque esa metafísica se disfraza con la fórmula de que dicho contenido es «irrelevante» para el conocimiento).

54 La idea del «entendimiento infinito», de la intuición intelectual, etc., sirve *parcialmente* para la resolución epistemológica de esa dificultad. Pero ya Kant ha visto claramente que este problema remite al que se trata de resolver.

O bien el sistema se ve obligado a reconocer que lo dado, el contenido, la materia, *penetra*⁵⁵ en la dación de forma, en la estructura de las formas, en la relación entre las formas, o sea, *en la estructura del sistema mismo de una manera determinante*: y entonces el sistema tiene que abandonarse como tal sistema; el sistema pasa entonces a ser un mero registro, lo más cómodo posible, una descripción, lo más ordenada posible, de hechos cuya conexión, empero, no es ya racional, o sea, no es ya sistematizable, aunque las formas de sus elementos sean racionales en el sentido de adecuadas al entendimiento.⁵⁶

Pero sería superficial detenerse ante este dilema abstracto, y la filosofía clásica no ha pensado siquiera en detenerse ante él. En la medida en que exacerbó la contraposición lógica entre la forma y el contenido, contraposición en la que se encuentran y cruzan todas las demás contraposiciones básicas de la filosofía, en la medida en que se aferró a esa contraposición y, sin embargo, intentó al mismo tiempo dominarla sistemáticamente, la filosofía clásica pudo ir más allá de sus precursores y sentar los fundamentos metodológicos del método dialéctico. Su insistencia en levantar un sistema racional a pesar de la irracionalidad del contenido del concepto (de lo dado), por ella reconocida y preservada, tuvo que influir metódicamente en el sentido de una relativización dinámica de los elementos contrapuestos. También en esto le precedió como modelo la matemática moderna. Los sistemas influidos por ella (especialmente el de Leibniz) conciben la irracionalidad de lo dado como *problema* en sentido matemático. Y, efectivamente, para el método de la matemática toda irracionalidad del contenido hallado en cada caso es exclusivamente estímulo para reordenar el sistema de formas con el cual se consiguió la anterior conexión, de tal modo que con la nueva interpretación el contenido que en el primer encuentro con él pareció «dado» ahora aparezca como «producido», o sea, de tal modo que la facticidad se resuelva en necesidad. Por grande que sea el progreso representado por esa concepción de la realidad frente a la del período dogmático (el de la «matemática sagrada»), no debe, de todos modos, ignorarse que el método matemático trabaja con

55 El punto se encuentra también del modo más crudo y claro en la obra de Lask. Cfr. *Logik der Philosophie* [Lógica de la filosofía], 60-62. Pero ni siquiera explícita todas las consecuencias de sus afirmaciones, especialmente la consecuencia de la imposibilidad de principio del sistema racional.

56 Piénsese, por ejemplo, en el método fenomenológico de Husserl, que en última instancia trasforma todo el campo de la lógica en una «facticidad» de orden superior. EL propio Husserl llama puramente descriptivo a su método. Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, en el vol. I de su *Jahrbuch*, pág. 113 [Ideas].

un concepto de irracionalidad ya adecuado a sus exigencias metódicas, ya homogeneizado con éstas (y, por él mediado, con un concepto análogo de la facticidad, del ser). Sin duda también aquí se tiene la irracionalidad posicional del contenido del concepto: pero, ya por el método, por el tipo de positividad, esa irracionalidad está predispuesta desde el principio a ser posicionalidad máximamente pura, o sea, a relatividad.⁵⁷

Pero con eso se ha indicado el modelo metódico, no el método mismo. Pues está claro que la irracionalidad del ser (como totalidad y como sustrato material «último» de las formas), la irracionalidad de la materia, es cualitativamente distinta de la irracionalidad de esta materia que, con Maimón, se podría llamar inteligible. La diferencia no podía, por supuesto, impedir a la filosofía el intento de dominar también esta materia con sus formas, siguiendo el ejemplo del método matemático (la construcción, la producción). Pero no hay que olvidar que la «producción» ininterrumpida del contenido significa para la materia del ser algo completamente distinto que, para el mundo de la matemática, totalmente basado en construcciones, y que la «producción» no puede significar en la filosofía sino *conceptuabilidad* intelectual de los hechos, mientras que en la matemática coinciden plenamente producción y conceptuabilidad. En su período intermedio Fichte ha visto este problema y lo ha formulado del modo más claro entre todos los representantes de la filosofía clásica. Se trata, escribe Fichte, de «la proyección absoluta de un objeto, *acerca de cuya génesis no puede darse razón alguna*, por lo cual *hay oscuridad y vacío en el centro, entre la proyección y el projectum*, o sea, por decirlo un poco escolásticamente, pero en mi opinión muy característicamente, es una *projectio per hiatus irrationalem*»⁵⁸.

57 Esta tendencia básica de la filosofía leibniziana tiene su forma máxima en la de Maimón, en la forma de disolución del problema de la cosa-en-sí y de la «casualidad inteligible»; de aquí arrancan influencias decisivas sobre Fichte y, a través de él, sobre el desarrollo posterior. El problema de la irracionalidad de la matemática se encuentra tratado del modo más agudo en el ensayo de Rickert, *Das Eine, die Einheit und das Eins* [Lo uno, la unidad y el número uno], *Logos* II, 1.

58 *Die Wissenschaftslehre von 1804* [La doctrina de la ciencia de 1804], XV. Vomag Discurso 15, *Wk. Obras (Neue Ausgabe* [Nueva edición]), IV, 288. *Cursiva mía*. Este planteamiento sigue siendo, con mayor o menor claridad, el de la posterior filosofía «crítica». Del modo más claro en la obra de Windelband, cuando determina el ser como «independencia del contenido respecto de la forma». Sus críticos se han limitado en mi opinión a aguar su paradoja, pero no han resuelto el problema contenido en ella.

Este planteamiento permite finalmente comprender la divisoria de caminos que se da en la filosofía moderna y, con ella, las principales épocas de su evolución. Antes de esa doctrina de la irracionalidad se tiene la época del «dogmatismo» filosófico, o bien, dicho desde el punto de vista histórico-social, la época en que el pensamiento de la clase burguesa ha identificado ingenuamente con la realidad, con el ser, sus formas de pensamiento, las formas en las cuales la clase tenía que pensar el mundo de acuerdo con su ser social. El reconocimiento incondicionado de este problema, la renuncia a su superación, conduce directamente a las diversas formas de doctrinas de la ficción: a la recusación de toda «metafísica» (en el sentido de ciencia del ser), a la finalidad de concebir los fenómenos de las diversas regiones parciales exactamente especializadas por medio de los sistemas calculísticos abstractos adecuados a ellos sin emprender siquiera el intento —sino recusándolo por «acientífico»— de dominar partiendo de ahí el todo de lo cognoscible. Esta renuncia se expresa claramente por algunas tendencias (Mach-Avenarius, Poincaré, Vaihinger, etc.), y en otras parece escondida. Pero no hay que olvidar que —como se mostró al final de la primera sección— el nacimiento de las ciencias individuales especializadas, claramente separadas unas de otras, independientes las unas de las otras tanto por el objeto cuanto por el método, significa ya el reconocimiento de la irresolubilidad de ese problema: que toda ciencia especial obtiene su «exactitud» precisamente de esa fuente. La ciencia especializada deja en sí el sustrato material que le subyace en última instancia, lo deja en intacta irracionalidad («improducido», «dado»), con objeto de poder operar sin obstáculos en el mundo así producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendimiento que son apromáticas en su aplicación, porque se aplican a una materia «inteligible», Y no al sustrato material real (ni siquiera el de la ciencia especial). Y la filosofía deja conscientemente intacto ese trabajo de las ciencias. Aún más: considera esa renuncia como un progreso crítico. Su función se limita así a la investigación de las condiciones formales de validez de las ciencias especiales, sin tocarlas ni corregirlas. Y el problema que éstas ignoran no puede encontrar solución en la filosofía, ni siquiera plantearse en ella. Cuando la filosofía apela a los presupuestos estructurales de la relación entre la forma y el contenido, trasfigura y sublima el método «matematizante» de las ciencias especiales en método de la filosofía (Escuela de Marburgo⁵⁹), o bien explicita como hecho «último» la irracional-

59 No es propia de este lugar la crítica de las diversas corrientes filosóficas. Me limito, pues, a aducir como ejemplo de ese esquema la recaída en el derecho natural (me-

lidad de la materia en sentido lógico (Windelband, Rickert, Lask). En ambos casos, empero, y en cuanto que se pasa a un intento de sistematización, el irresuelto problema de la irracionalidad sé manifiesta en el problema de la totalidad. El horizonte que cierra el todo creado y producible es, en el mejor de los casos, la cultura (esto es, la cultura de la sociedad burguesa) tomada como algo inderivable, como algo simplemente dado, como «facticidad» en el sentido de la filosofía clásica.⁶⁰

Nos llevada muy lejos del marco temático de este trabajo el estudiar detalladamente las diversas formas de esta renuncia a entender la realidad como un todo y como ser. Lo único que importaba aquí era indicar el punto en el cual el pensamiento de la sociedad burguesa ve imponerse filosóficamente aquella tendencia dúplice de su desarrollo: la tendencia consistente en que la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente. La filosofía clásica alemana caracteriza un peculiar punto de transición en este desarrollo: se produce en un estadio evolutivo de la clase en el cual el proceso ha progresado ya tanto que todos esos problemas pueden hacerse conscientes como tales problemas; pero, al mismo tiempo, nace en un ambiente en el cual dichos problemas llegan a consciencia como problemas puramente intelectuales, como problemas puramente filosóficos. Esto, por supuesto, impide, por un lado, la visión de los problemas concretos de la situación histórica y la de la salida concreta de ellos; pero, por otra parte, posibilita a la filosofía clásica pensar hasta el final, aunque como problemas filosóficos, los problemas más profundos y últimos del desarrollo de la sociedad burguesa, y llevar hasta el final —sólo intelectualmente— la evolución de la clase. La filosofía clásica puede así llevar —mentalmente— las paradojas de la situación de la clase hasta su extremo más agudo, viendo, así como problema al menos, el punto en el cual resulta metódicamente necesario el rebasamiento de ese estadio evolutivo histórico de la humanidad.

todológicamente pre-crítico) que puede observarse en Stammler, esencialmente, aunque no por el léxico, a Cohen y la Escuela de Marburgo.

60 Precisamente el carácter puramente formal que Rickert —uno de los representantes más consecuentes de esa tendencia— atribuye a los valores culturales que fundan metódicamente la ciencia histórica ilumina esta situación. Cfr. la tercera sección.

2

Ese estrechamiento del problema a lo puramente intelectual —reducción a la cual la filosofía clásica debe su riqueza, su profundidad, su audacia y su fecundidad para el futuro del pensamiento— significa, por supuesto, al mismo tiempo una limitación, una barrera infranqueable incluso en el terreno puramente intelectual. La filosofía clásica, que desgarró sin piedad todas las ilusiones metafísicas de la época anterior, procedió necesariamente ante determinados presupuestos suyos del mismo modo acrítico, dogmático y metafísico que sus predecesoras. Hemos aludido ya, fugazmente a esta cuestión: se trata del supuesto dogmático de que el modo de conocer racional-formalista es el único posible (o, expresado del modo más crítico: el único posible «para nosotros»), el único modo posible de captar la realidad, frente al ser-dado de los hechos, que «nos» es ajeno. La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó, como se mostró, en el intento de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en-sí. Si no quería renunciar a la captación del todo, tenía entonces que emprender el camino de la interioridad. Tenía que intentar descubrir el sujeto del pensamiento como producto del cual —sin hiatus irrationalis, sin trascendente cosa-en-sí— pudiera pensarse la existencia misma. El dogmatismo antes aludido es a la vez, en esta empresa, guía y fuego fatuo. Guía en la medida en que el pensamiento se vio orientado a rebasar la mera aceptación de la realidad dada, la mera reflexión, las condiciones de su trabajo mental, y a moverse en el sentido de un rebasamiento de *la mera contemplación*. Fuego fatuo en la medida en que ese mismo dogmatismo no permitió encontrar el principio verdaderamente contrapuesto a la contemplación y superador de ella, el principio de lo *práctico*. (Pronto se mostrará en lo que sigue que *precisamente por eso* dicha problemática tropieza siempre con lo dado como con algo insuperablemente irracional).

Fichte⁶¹ ha formulado, en su última gran obra lógica, del modo siguiente esa situación de la que filosóficamente hay que partir: «Hemos visto como necesario todo el saber fáctico, excepto el *es* en su forma, con la condición de

61 *Transzendente Logik* [Lógica trascendental], XXIII. *Vortrag* [Discurso 23], *Wk.* Obras VI, 33.5. Los lectores que no estén familiarizados con la terminología de la filosofía clásica deben tener muy en cuenta que el concepto fichteano de *yo* no tiene nada que ver con el de *yo empírico*.

que ello es un fenómeno que puede ser, ciertamente, para el pensamiento el presupuesto absoluto, y la duda sobre el cual no puede resolverse si no es por la intuición fáctica misma. Con la sola diferencia de que para la primera parte del facturo, la yoidad, comprendemos la ley determinada y cualitativa en su contenido, mientras que para el contenido *fáctico* de esa autointuición lo único que comprendemos es que tiene que ser algún contenido, mientras que no tenemos ley alguna que explique por qué es precisamente ese contenido; mas al mismo tiempo vemos también claramente que no puede haber una ley así, y que, por lo tanto, la ley cualitativa de esta determinación es precisamente la falta de ley. Si lo necesario se llama apriórico, tenemos entonces comprendida aprióricamente en este sentido toda la facticidad, incluso la empírea, al deducirla como indeducible». Lo importante para nuestro problema es que el sujeto del conocimiento, la yoidad, tiene que concebirse como conocido también desde el punto de vista del contenido y, por lo tanto, como punto de partida y como guía o indicador metódico. Dicho del modo más general, así se produce en filosofía la tendencia a penetrar hasta una concepción del sujeto como productor de la totalidad de los contenidos. Y, también del modo más general y puramente programático, eso produce la siguiente exigencia: descubrir y mostrar un nivel de objetividad, de posición de los objetos, en el cual esté superada la duplicidad de sujeto y objeto (y la duplicidad de pensamiento y ser no es sino un caso especial de esa estructura, un nivel en el cual coincidan, sean idéntico, sujeto y objeto). Los grandes representantes de la filosofía clásica fueron, naturalmente, demasiado agudos y críticos para ignorar la dualidad del sujeto y el objeto en la empiria: aún más: ellos vieron precisamente en esa estructura escindida la estructura básica de la objetividad empírica. La exigencia, el programa, apuntaba más bien al descubrimiento del punto unitario, para hacer comprensible desde él, deducir y «producir» la dualidad de sujeto y objeto en la empiria, la forma de objetividad empírica. A diferencia de lo que ocurre en la aceptación dogmática de una realidad meramente dada, ajena al sujeto, se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto-objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto-objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia.

Pero esa unidad es *actividad*. Luego que Kant intentara mostrar en la *Crítica de la razón práctica* —tan mal entendida desde el punto de vista metódico y tantas veces puesta en una inexistente contraposición con la *Crítica de la Razón pura*— que las barreras teoréticamente (contemplativamente)

insuperables son superables prácticamente. Fichte sitúa lo práctico, la acción, la actividad, en el centro metódico de una filosofía total unitaria. «Por eso —escribe— no es tan poco importante como parece a algunos el que la filosofía parte de un hecho o de una acción (esto es, de una actividad pura, que no presupone ningún objeto, sino que lo produce ella misma, con lo que el *obrar* es de modo inmediato *hecho*). Si, en cambio, parte el hecho, se sitúa en el mundo del ser y de la finitud, y le será difícil encontrar un camino que lleve de éste a lo infinito y lo suprasensible; partiendo de la acción, se sitúa precisamente en el punto que enlaza ambos mundos, y a partir del cual es posible dominar ambos con la mirada»⁶².

Se trata, pues, de mostrar el sujeto de la «acción» y, partiendo de la identidad con su objeto, de concebir todas las formas duales sujeto: objeto como formas derivadas de ella, como producto de ella. Pero aquí vuelve a repetirse a un nivel filosóficamente superior la irresolubilidad del planteamiento de la filosofía clásica alemana. Pues en el momento en que aparece la cuestión de la *esencia concreta* de este sujeto-objeto idéntico, el pensamiento se encuentra puesto ante el dilema siguiente: por una parte, esa estructura de la consciencia no puede, encontrarse real y concretamente más que en el acto ético, en la relación del sujeto (individual) éticamente activo respecto de sí mismo; por otra parte, la dualidad infranqueable entre la forma autoproducida, pero estrictamente interna (la máxima ética de Kant), y la realidad ajena al entendimiento y al sentido, lo dado, la empiria, está presente para la consciencia ética del individuo activo de un modo aún más violento que para el sujeto contemplativo del conocimiento.

Como es sabido, Kant se ha mantenido críticamente en el plano de la interpretación filosófica de los datos éticos de la consciencia individual. Por ello mismo esos datos se le han transformado en una mera facticidad encontrada, no pensable como «producida»⁶³. Además, con eso se ha subrayado aún la «casualidad inteligible» del «mundo externo» sometido a las leyes naturales. El dilema entre la libertad y la necesidad entre el voluntarismo y el fatalismo, en vez de resolverse concreta y realmente, se ha desplazado a una vía muerta o secundaria desde el punto de vista del método: se mantiene la necesidad

62 Segunda Introducción a la *Wissenschaftslehre* [Doctrina de la ciencia], *Wk.*, III, 52. La terminología, que es cambiante en las varias obras de Fichte, no debe esconder que *temáticamente* se trata en todo caso del mismo problema.

63 Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica] ed. de la Philosophische Bibliothek, 72.

despiadada de las leyes para el «mundo externo», para la naturaleza,⁶⁴ mientras que la libertad la autonomía que había que fundamentar en el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a un *punto de vista para la estimación* de hechos internos, hechos sometidos sin resto al mecanismo fatal de la necesidad objetiva en todos sus motivos y en todas sus consecuencias, incluso por lo que hace a los elementos psicológicos que los constituyen.⁶⁵ Pero con eso se tiene —en tercer lugar— que la escisión entre la apariencia y la esencia (que en el pensamiento de Kant coincide siempre con la escisión entre necesidad y libertad), en vez de resolverse en vez de contribuir a fundar con su producida unidad la unidad del mundo, se trasplanta al sujeto mismo: hasta el sujeto se escinde en nóumeno y fenómeno, y la escisión irresuelta, irresoluble y como irresoluble eternizada entre libertad y necesidad penetra hasta la más íntima estructura del sujeto. Pero —en cuarto lugar— la ética así fundada se presenta, consecuentemente, como una ética *puramente formal, sin contenidos*. Como todos los contenidos que encontramos dados pertenecen al mundo de la naturaleza y, por lo tanto, están incondicionadamente sometidos a las leyes objetivas del mundo aparential, la vigencia de las normas prácticas no puede referirse más que a las formas de la acción interior. En el momento en que esta ética intenta concretarse, esto es examinar su vigencia a propósito de problemas particulares, se ve obligada a *tomar de prestado* las determinaciones internas de esas acciones particulares del mundo de los fenómenos, del sistema conceptual que trabaja con los fenómenos y está afectado por su naturaleza «casual». El principio de la producción falla en el momento en que habría que construir con él el primer contenido. Y la ética de Kant no puede en modo alguno eludir ese intento. Es verdad que intenta hallar en el principio de no contradicción un principio a la vez formal y determinante de contenidos, productor de contenidos, negativamente al menos. Según eso toda acción contraria a las normas éticas lleva una autocontradicción en sí misma, y así, por ejemplo, es de la esencia del depósito el no ser malversado, etc. Pero ya Hegel ha preguntado con gran razón: «¿Pero qué contradicción sería el que no hubiera depósitos?» El que no haya depósitos estará en contradicción con otras determinaciones necesarias, de modo que la posibilidad de un depósito estará en conexión con otras determinaciones necesarias, y así será necesaria ella misma. Pero la corrección de la primera o de la segunda

64 «Ahora bien, la naturaleza, tal como generalmente se entiende es la existencia de cosas bajo leyes», *Ibid.*, 57.

65 *Ibid.*, 125-126.

hipótesis tiene que decidirse por la forma inmediata del concepto, sin apelar a otros fines ni fundamentos materiales. Pero para la forma una cualquiera de las determinaciones contrapuestas es tan indiferente como la otra; cada una de ellas puede entenderse como cualidad, y esa comprensión puede expresarse como ley»⁶⁶.

Con esto el planteamiento ético de Kant retrocede al problema *metódico* de la cosa-en-sí, también irresuelto en este campo. Hemos caracterizado ya antes el aspecto filosóficamente importante de este problema, el aspecto metódico, como problema de la irresolubilidad de lo fáctico, como problema de la relación entre la forma y el contenido, de la irracionalidad de la materia. La ética formal de Kant, cortada por el patrón de la consciencia individual, consigue, ciertamente abrir una perspectiva metafísica sobre la solución del problema de la cosa-en-sí, porque presenta en el horizonte, en la forma de postulados de la razón práctica, todos los conceptos, destrozados por la dialéctica trascendental, de un mundo entendido como totalidad; pero metódicamente el intento de solución por vía práctico-subjetiva queda preso en las mismas barreras que había apresado el planteamiento objetivo-contemplativo de la crítica de la razón.

Con esto se nos aclara otra importante conexión estructural de este complejo problemático; para resolver la irracionalidad de la cuestión de la cosa-en-sí no basta con emprender el intento de rebasar el comportamiento contemplativo, sino que, como planteamiento concreto, resulta que la esencia de lo práctico consiste en superar y eliminar *la indiferencia de la forma respecto del contenido*, indiferencia en la cual se refleja metodológicamente el problema de la cosa-en-sí. Así, pues, lo práctico no se descubre, como principio de la filosofía, más que cuando se muestra un concepto de forma que no presente como fundamento y presupuesto metódico de su vigencia esa pureza horra de toda determinación de contenido, esa pura racionalidad. Por eso el principio de lo práctico como principio de transformación de la realidad tiene que cortarse según el patrón del sustrato material concreto de la acción, para poder actuar de ese modo a consecuencia de su entrada en vigor.

66 Acerca del tratamiento científico del derecho natural en *Werke* [Obras] I, 352-353. Cfr. *ibid.*, 351. «Pues es la abstracción absoluta de toda la materia de la voluntad; mediante un contenido se pone una heteronomía de la arbitrariedad». O, aún más claramente, en la *Fenomenología*: «Pues el puro deber... es puramente indiferente respecto de todo contenido y se compadece con cualquiera». *Werke* [Obras], II, 485.

Sólo este planteamiento permite, por una parte, practicar una distinción clara entre el comportamiento teórico-contemplativo, el comportamiento intuitivo, y la práctica, mientras que por otra parte permite comprender por qué esos dos tipos de comportamiento remiten el uno al otro, y cómo puede intentarse resolver con la ayuda del principio práctico las antinomias de la contemplación. La teoría y la práctica se refieren de hecho a los mismos objetos, en la medida en que todo objeto está dado como un complejo inmediatamente inextricable de forma y contenido. Pero la diversidad del comportamiento subjetivo condiciona en la práctica una orientación a lo cualitativamente único y peculiar, al elemento de contenido, al sustrato material del objeto de cada caso. La contemplación teórica aparta precisamente de ese momento, como hemos intentado mostrarlo hasta aquí. Ello se debe a que la depuración teórica, el dominio teórico del objeto, culmina precisamente en el explicitación cada vez más intensa de los elementos formales desprendidos de todo contenido (de toda «facticidad casual»). Mientras al proceder así el pensamiento lo haga «ingenuamente», esto es, mientras no reflexione acerca de esa función suya, mientras crea poder conseguir los contenidos a partir de las formas, atribuyendo a éstas funciones metafísicas activas, o mientras considere inexistente, también por modo metafísico, el material ajeno a las formas, el problema no se presentará. La práctica aparece entonces plenamente subordinada a la teoría de la contemplación.⁶⁷ Pero en el momento en que se haga consciente esa situación, la vinculación indisoluble del comportamiento contemplativo del sujeto con el carácter, puramente formal del objeto del conocimiento, habrá que renunciar a la solución del problema de la irracionalidad (la cuestión del contenido, de lo dado, etc.) o buscar la solución por la vía de la práctica.

También esta tendencia se encuentra formulada con la mayor claridad en la obra de Kant⁶⁸. Cuando éste escribe que «manifestamente no es el ser ningún predicado real, esto es, concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa», está expresando esa tendencia del modo más radical y con todas sus consecuencias, tanto que se ve obligado a poner como única alternativa a su estructura conceptual la dialéctica de los conceptos mutables. «Pues entonces no existiría lo mismo sino más de lo pensado en el concepto, y no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto». Kant describe aquí

67 Esto está muy claro entre los griegos. Pero también los grandes sistemas de comienzos de la Edad Moderna, ante todo el de Spinoza, muestran esta estructura.

68 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 472-473.

—sin duda que, de un modo negativo, deformador, que resulta del punto de vista de la pura contemplación— la estructura de la verdadera práctica como superación de las antinomias del concepto de ser, aunque esto ha sido pasado por alto, igual por él que por los críticos de su crítica del argumento ontológico. Acabamos de mostrar cómo su ética, a pesar de los esfuerzos en sentido contrario, reconduce a las limitaciones de la contemplación abstractiva. En su crítica de este paso ha revelado Hegel el fundamento metódico de la teoría: «Para este contenido considerado aislado, es, en verdad, indiferente el ser o no ser; no hay en él ninguna diferencia del Ser ni del No-ser; esta diferencia no le afecta siquiera... Dicho más en general: las abstracciones Ser y No-ser dejan ambas de ser abstracciones al cobrar un determinado contenido; el Ser es entonces Realidad... »⁶⁹, esto es: la determinación que Kant fija aquí para el conocimiento se manifiesta como descripción de la estructura del conocimiento que aísla metódicamente «legalidades puras» y las trata en un medio metódicamente aislado y homogeneizado. (Por ejemplo, en la hipótesis de las vibraciones del éter el «ser» del éter no aportaría, efectivamente, nada nuevo a su concepto). Pero en el momento en que el objeto se concibe como parte de una totalidad concreta, en el momento en que queda claro que, junto al concepto formal del ser, concepto-límite, que es el propio de esa contemplación pura, es posible y hasta necesario pensar otros estadios de la realidad (ser-dado, existencia, realidad, etc., en Hegel), la argumentación de Kant se hunde enteramente: es ya sólo la determinación de los límites del pensamiento puramente formal. En su tesis doctoral Marx⁷⁰, procediendo más concreta y consecuentemente que Hegel, ha remitido la cuestión del ser y de las gradaciones de su significación al terreno de la realidad histórica, de la práctica concreta. «¿No imperó realmente el viejo Moloch? ¿No fue Apolo délfico una fuerza real en la vida de los griegos? Tampoco en esto significa nada la crítica de Kant». Desgraciadamente esta idea de Marx no se desarrolló con sus consecuencias lógicas, aunque *el método* de las obras maduras trabaja siempre con estos conceptos de ser graduados prácticamente.

Cuanto más consciente se hace la mencionada tendencia kantiana, tanto más insalvable es el dilema. Pues el concepto formal puro del objeto del conocimiento, la conexión matemática, la necesidad de ley natural puesta como ideal del conocimiento transforman progresivamente el conocimiento en una contemplación metódicamente consciente de las conexiones formales

69 *Wk.* [Obras] III, 78 ss.

70 *Nachlass* [Póstumos] I, 117.

puras, de las «leyes» que se realizan en la realidad objetiva *sin intervención del sujeto*. Pero con ello el intento de eliminar todo lo irracional y de contenido se dirige ahora ya no sólo al objeto, sino también, y en creciente medida, al sujeto. La aclaración crítica de la contemplación se esfuerza cada vez más enérgicamente en el sentido de extirpar de su propio comportamiento todos los momentos subjetivo-irracionales, todo lo antropomórfico, por separar cada vez más enérgicamente el sujeto del conocimiento del «hombre», y transformarlo en un sujeto puro, en un sujeto puramente formal.

Puede parecer que esta determinación de la contemplación contradice nuestra anterior exposición del problema del conocimiento como conocimiento de lo producido por «nosotros». Y efectivamente la contradice. Pero esa contradicción precisamente es adecuada para iluminar más de cerca la dificultad propia de la cuestión, así como los posibles caminos para resolverla. Pues la contradicción no radica en la incapacidad de los filósofos en cuanto a la interpretación inequívoca de los hechos contemplados: sino que es meramente la expresión intelectual de la situación objetiva misma que tienen que conceptuar. O sea: la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos, sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacentes en sus conceptos del sujeto y del objeto, la pugna entre su esencia de sistemas «producidos» por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones «naturales» irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza (o, más exactamente, que las antiguas relaciones sociales, aparentes como necesidad natural). «Su propio movimiento social —dice Marx— tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas, bajo cuyo control se encuentran en vez de controlarlas ellos».

De ello se sigue, en primer lugar, que la inflexibilidad de dichas fuerzas no dominadas recibe un acento completamente nuevo. Era antes la fuerza ciega de un hado irracional en el fondo, era el punto en el cual termina la posibilidad de la capacidad cognoscitiva humana como tal, el punto donde empieza

la trascendencia absoluta, el reino de la fe, etc.⁷¹ Ahora, por el contrario, se manifiesta como consecuencia necesaria de sistemas de leyes conocidos, cognoscibles, racionales, como una necesidad que —como reconoce la actual filosofía crítica, a diferencia de lo que hacían sus dogmáticos precursores— no puede concebirse en su fundamento último y en su más amplia totalidad, pero cuyas partes —el ámbito vital en el que viven los hombres— puede contemplarse, calcularse y preverse cada vez más. No es en modo alguno casual que al principio del moderno desarrollo filosófico aparezca como ideal del conocimiento la matemática universal, como intento de establecer un sistema racional de relaciones que abarque todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de la existencia racionalizada, con cuya ayuda todo lo que aparece —independientemente de su diferenciación material— pueda convertirse en objeto de un cálculo exacto.⁷²

La contradicción aludida se manifiesta claramente en esa versión la más radical y, por lo tanto, la más característica, del moderno ideal del conocimiento. Pues, por una parte, el fundamento de ese cálculo universal no puede ser sino la convicción de que sólo una realidad captada por la red de tales conceptos es realmente dominable por nosotros. Por otra parte, resulta que —incluso presuponiendo una ejecución completa y sin lagunas de esa matemática universal— dicho «dominio» de la realidad no puede ser sino la contemplación temáticamente correcta de lo que se da —necesariamente y sin añadido nuestro— como resultado de la combinatoria abstracta de esas relaciones y proporciones. Esta contemplación parece, ciertamente, en este punto tocarse íntimamente con el ideal filosófico universal del conocimiento (Grecia, India). El carácter peculiar de la filosofía moderna no se sorprende con toda claridad más que cuando se considera críticamente el presupuesto

71 Gracias a esa base ontológica puede entenderse el punto de partida —tan extraño al pensamiento moderno— del pensamiento en situación «natural», por ejemplo, el «credo ut intelligam» de Anselmo de Canterbury, o el del pensamiento hindú («sólo le entiende aquel el cual él escoge», se dice del Arman). La duda metódica de Descartes como punto de partida del pensamiento *exacto* no es sino la formulación más tajante de esta contraposición, muy consciente desde comienzos de la Edad Moderna. Se presenta en todos los pensadores decisivos, desde Galileo hasta Bacon.

72 Acerca de la historia de esta matemática universal cfr. Cassirer, *loc. cit.*, I, 446, 563; II, 138, 156 ss. Sobre la conexión entre esa matematización de la realidad y la «práctica» burguesa del cálculo de los previsibles resultados de las «leyes». Cfr. Lange, *Geschichte des Materialismus* [Historia del Materialismo], ed. Reclam, I, 321-323, sobre Hobbes, Descartes, Bacon, etc.

de la realizabilidad de esa combinatoria universal. Pues sólo gracias al descubrimiento de la «casualidad inteligible» de esas leyes se tiene la posibilidad de un movimiento «libre» dentro del marco de las leyes que se cruzan o que no son plenamente conocidas. Lo que hay que comprender es que incluso en el indicado sentido de la acción, en el sentido de transformación de la realidad, en su orientación a lo cualitativamente esencial, al sustrato material del hacer, ese comportamiento es aún mucho más contemplativo que el ideal de conocimiento de la filosofía griega, por ejemplo.⁷³ Pues dicha «acción» consiste en captar calculatoriamente, en pre-calcular lo más precisamente posible el efecto probable de las leyes, y en atribuir al sujeto de la «acción» una posición en la cual esos efectos ofrezcan las perspectivas óptimas para sus fines. Está claro, por lo tanto, que la posibilidad de una previsión así es tanto mayor cuanto más per-racionalizada está la realidad, cuanto más viable es el concebir cada una de sus manifestaciones como inserta en el sistema de las leyes. Pero, por otra parte, no está menos claro que cuanto más se acerquen a ese tipo la realidad y el comportamiento del sujeto «activo», tanto más se transformará el sujeto en un mero órgano de captación de perspectivas conocidas según leyes, y tanto más se limitará su «actividad» a situarse en el punto de vista desde el cual se desarrollan (por sí mismos, sin intervención suya) aquellos efectos de acuerdo con sus intereses. El comportamiento del sujeto se hace puramente contemplativo en sentido filosófico.

Mas, en segundo lugar, aquí se aprecia que con ello todas las relaciones humanas se rebajan al nivel de las leyes naturales así entendidas. Varias veces se ha subrayado en estas páginas que la naturaleza es una categoría social. El hombre moderno, por supuesto, que parte directamente de las formas ideológicas ya cristalizadas, de sus efectos regulares, los cuales influyen profundamente en todo su desarrollo espiritual, puede creer que una concepción como la aquí aludida ha de consistir simplemente en la aplicación a la sociedad de las conceptualizaciones conseguidas en las ciencias de la naturaleza. Pues el mismo Hegel⁷⁴ ha escrito en su temprana polémica con Fichte que el estado

73 Pues la doctrina platónica de las ideas estaba íntimamente enlazada —sin que aquí podamos discutir la justificación real de ese enlace— con la totalidad y también con la existencia cualitativa de lo dado. Esta contemplación platónica significa por lo menos una rotura de las ataduras que tienen presa al «alma» en la prisión empírica. El ideal estoico de la ataraxia muestra más aproximadamente esa moderna contemplación completamente pura, aunque, desde luego sin la paradójica conexión con una «actividad» febril e ininterrumpida.

74 *Differenz des Fischeschen und Schellfischen Systems* [Diferencia entre el sistema de

de éste es «una máquina» y su sustrato «una... multiplicidad atomística, cuyos elementos... son... un conjunto de puntos... Esta sustancialidad absoluta de los puntos funda un sistema de atomística en la filosofía práctica, y en ella, como en la atomística de la naturaleza, se hace ley un entendimiento ajeno a los átomos». Este modo de describir la sociedad moderna y los intentos de dominarla intelectualmente recurre constantemente en el curso del desarrollo posterior: eso es tan sabido que es inútil aducir ejemplos. Más importante es el hecho de que también se ha dado la comprensión de una conexión inversa. Luego que ya Hegel⁷⁵ reconociera el carácter de lucha burguesa que tienen las «leyes de la naturaleza», Marx indica que «Descartes, con su definición de los animales como meras máquinas, está viendo las cosas con los ojos del período manufacturero, a diferencia de la Edad Media, que entendió al animal como ayuda del hombre»⁷⁶; y en relación con esto ofrece algunas indicaciones acerca de la historia ideológica de este tema. La misma conexión aparece aún más burda y básicamente en la obra de Tónnies: «La razón abstracta en una consideración especial es la razón *científica*, y su sujeto es el hombre objetivo que reconoce relaciones, esto es, el hombre que piensa por conceptos. Por lo tanto, los conceptos científicos —que por su origen corriente y por su naturaleza material son juicios por los cuales complejos de la percepción reciben *nombres*— se comportan dentro de la ciencia como las mercancías en la sociedad. Se reúnen en el sistema como las mercancías en el mercado. El concepto científico supremo, que no contiene ya el nombre de nada real, es como el dinero. Por ejemplo, el concepto de átomo o el concepto de energía»⁷⁷. No podemos estudiar aquí la prioridad conceptual ni la sucesión histórico-causal de las ideas de legalidad natural con el capitalismo. (Aunque el autor no quiere callar que, en su opinión, la prioridad es del desarrollo de la economía capitalista). Lo único que importa es entender bien, por una parte, que todas las relaciones humanas (como objetos de la acción social) van tomando cada vez más las formas de objetividad de los elementos

Fichte y el de Schelling], *Werke* [Obras] I, 242. Ya Marx ha probado convincentemente, en polémica con Bruno Bauer, que toda teoría «atómica» de la sociedad es simplemente reflejo ideológico de la sociedad desde el punto de vista puramente burgués. *Nachlass* [Póstumos] II, 227. Pero esa comprobación no suprime la «objetividad» de esas concepciones: pues ellas son precisamente las formas conscientes necesarias del hombre cosificado respecto de su comportamiento con la sociedad.

75 *Wk.* [Obras], IX, 528.

76 *Kapital* [Capital], I, 354.

77 *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidad y sociedad], tercera ed., 38.

abstractos de la concepción científico-natural, de los sustratos abstractos de las leyes naturales, y que, por otra parte, el sujeto de esa «acción», asume también crecientemente la actitud del observador puro de esos procesos artificialmente abstraídos, la actitud del experimentador, etc.

Séanos aquí permitido considerar brevemente, como en un excursio, las observaciones de Friedrich Engels acerca del problema de la cosa-en-sí, porque esas observaciones, aunque no se refieran directamente a nuestro problema, han influido en la concepción de ese concepto por parte de muchos marxistas y, por lo tanto, el no corregirlas podría fácilmente provocar equívocos. Engels dice: «La refutación más concluyente de este capricho filosófico, como de todos los demás, es la práctica, a saber, el experimento y la industria. Cuando nos proponemos probar la verdad de nuestra concepción de un proceso natural produciéndolo nosotros mismos, dándole nacimiento a partir de sus condiciones, poniéndolo, además, al servicio de nuestros fines, se termina la cuestión de la inasible “cosa-en-sí” kantiana. Las sustancias químicas producidas en cuerpos vegetales o animales fueron tales “cosas-en-sí” hasta que la química orgánica empezó a representarlas una tras otra; con ello la “cosa-en-sí” se convirtió en cosa para nosotros, como, por ejemplo, el pigmento de la granza o rubia, la alizarina, que ya no obtenemos de las raíces de esa planta, sino que fabricamos, mucho más barata y simplemente, a partir de los alquitranes del carbón»⁷⁸. Por de pronto, hay que corregir aquí una imprecisión terminológica casi increíble en un conocedor de Hegel como era Engels. Para Hegel, «en sí» y «para nosotros» no son en absoluto contrapuestos, sino, por el contrario, *correlatos necesarios*. El que algo está dado meramente «en sí» significa para Hegel que está dado meramente «para nosotros». La contraposición del «para nosotros o en sí»⁷⁹ es más bien el «para sí», aquel tipo de positividad en la cual el ser-pensado de un objeto significa al mismo tiempo la consciencia del objeto acerca de sí mismo.⁸⁰ Pero entonces es un completo mal entendido acerca de la epistemología kantiana el suponer que el problema de la cosa-en-sí sea una limitación de la posibili-

78 *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 16.

79 Por ejemplo, en la *Fenomenología*, Discurso preliminar, *Wk.* [Obras], II, 20; *ibid.*, 67-68, 451, etc.

80 Marx utiliza esta terminología en el importante paso sobre el proletariado tan citado, también en estas páginas. *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía, ed. alemana], 162. Cfr. sobre toda esta cuestión los pasos relevantes de la *Logik*, particularmente III, 127 ss., 166 ss. y, IV, 120 ss., así como la crítica a Kant en diversos lugares.

dad de la ampliación concreta de nuestro conocimiento. Al contrario. Kant, que metódicamente ha partido de la ciencia natural más desarrollada en su época, la astronomía newtoniana, y que modela su teoría del conocimiento tomando como base esa ciencia y sus posibilidades de desarrollo, acepta con ello necesariamente la *ampliabilidad sin límites* de ese método. Su «crítica» se refiere sólo al hecho de que incluso un conocimiento completo de todos los fenómenos seguiría siendo simplemente un conocimiento de fenómenos (no de cosas-en-sí); y que incluso el conocimiento perfecto de los fenómenos sería incapaz de superar las *limitaciones estructurales* de ese conocimiento, o sea, según nuestra formulación, las antinomias de la totalidad y de los contenidos. La cuestión del agnosticismo, la relación con Hume (y con Berkeley, al que particularmente se refiere sin nombrarle) ha sido resuelta con suficiente claridad por el propio Kant en la sección dedicada a la «refutación del idealismo». ⁸¹ La incompreensión más profunda de Engels estriba empero en que considera práctica en sentido filosófico-dialéctico el comportamiento de la industria y del experimento. Precisamente el experimento es el modo de comportamiento más puramente contemplativo. El experimentador produce un medio abstracto artificial con objeto de poder *observar* la manifestación imperturbada de las leyes en estudio, sin que le estorben elementos irracionales inhibidores, eliminando éstos tanto por el lado del sujeto cuanto por el del objeto. El experimentador se esfuerza por reducir en la medida de lo posible el sustrato material de su observación a lo «producido» de forma puramente racional, a la «materia inteligible» de la matemática. Y cuando, a propósito de la industria, Engels dice que lo así «producido» se pone al servicio de «nuestros fines», parece olvidar por un momento la estructura básica de la sociedad capitalista, lo que él mismo formuló con insuperable claridad en su genial ensayo juvenil. A saber, que en la sociedad capitalista se trata de una «ley natural» «basada en la inconsciencia de los participantes». ⁸² La industria —en la medida en que se pone «fines»— no es, en el sentido decisivo, en el sentido histórico-dialéctico, sino objeto, nunca sujeto de las leyes naturales sociales. Marx ha caracterizado repetida e insistentemente a los capitalistas (y sólo de los capitalistas puede tratarse cuando se habla de industria por lo que hace al pasado o al presente) como meras máscaras o personajes típicos teatrales. Y cuando, por ejemplo, compara su ansia de enriquecerse con el instinto del tesaurizador, escribe categóricamente: «Pero

81 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 208 ss.

82 *Nachlass* [Póstumos], I, 449.

lo que en éste se presenta como manía personal, es en el capitalista efecto del mecanismo social del que él mismo no es sino un engranaje. Además, el desarrollo de la producción capitalista hace del constante aumento del capital invertido en una empresa industrial una necesidad, y la concurrencia impone a cada capitalista individual las leyes inmanentes del modo capitalista de producción como leyes constrictivas externas»⁸³. Así, pues, en el sentido del marxismo —interpretado, por lo demás, en este sentido por el mismo Engels— es una evidencia que la «industria», el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es actuado, que su «actividad» se agota en la observación y el cálculo correctos de los efectos objetivos de las leyes naturales de la sociedad.

De todo ello se desprende, en tercer lugar y para volver a nuestro verdadero problema, que el intento de solución emprendido con el paso de la filosofía crítica al terreno de lo práctico no resuelve las antinomias teoréticamente descritas, sino que, por el contrario, las eterniza.⁸⁴ Pues del mismo modo que la necesidad objetiva, por seguir siendo trascendente su sustrato material, permanece en una casualidad insuperable a pesar de toda la racionalidad y la sujeción a leyes de su modo apariencial, así tampoco consigue la libertad del sujeto que de este modo quería salvarse, como vacía libertad, sustraerse al abismo del fatalismo. «Pensamientos sin contenido son vacíos»⁸⁵, dice programáticamente Kant al comienzo de la lógica trascendental, «intuiciones sin conceptos son ciegas». Pero la interpenetración así postulada de la forma y del contenido no puede ser más que programa metodológico de la crítica, esto es: postulación de la tarea que consiste en indicar el punto en el cual *debería* empezar la real penetración recíproca de forma y contenido, en el cual *empezaría* si su racionalidad formal le *podiera* permitir algo más que una previsión calculística-formal de las posibilidades formales. La libertad no consigue ni penetrar en la necesidad del sistema de conocimiento, en la

83 *Kapital* [Capital], I, 555 ss. Cfr. además, sobre la «falsa consciencia» de la burguesía, el artículo «Consciencia de clase».

84 A eso se refiere la repetida y aguda crítica de Hegel. Pero también la recusación de la ética kantiana por Goethe apunta a ese problema, aunque con otros motivos, por supuesto, y, consiguientemente, con otra terminología. El hecho de que la ética de Kant se propone resolver el problema de la cosa-en-sí queda claro por los más varios pasos, como, por ejemplo, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], ed. Phil. Bibl., 87, y *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], 123.

85 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 77.

falta de alma de las leyes naturales fatalistas, ni dar a éstas sentido; y los contenidos suministrados por la razón que conoce, el mundo por ella conocido, son igualmente incapaces de llenar de vida viva las determinaciones meramente formales de la libertad. La imposibilidad de entender, de «producir» la vinculación de la forma y del contenido como conexión concreta, y no sólo como material de un cálculo puramente formal, conduce al irresoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo. Las leyes «eternas, de bronce» del acaecer natural y la libertad puramente interna de la práctica ética individual aparecen al final de la *Crítica de la razón práctica* como fundamentos irremediabilmente separados, pero al mismo tiempo insuperablemente dados, de la existencia humana.⁸⁶ La grandeza filosófica de Kant estriba en que en ambos casos, en vez de esconder la irresolubilidad del problema por medio de una arbitraria decisión dogmática en un sentido o en otro, ha explicitado radicalmente y sin aguarla la irresolubilidad misma.

3

Escasamente se trata aquí, igual que en todo punto de la filosofía clásica, de problemas puramente intelectuales, de pugnas puras entre especialistas: ello se aprecia con la mayor claridad retrocediendo un poco en la historia de este problema y considerando su situación en un estadio menos elaborado intelectualmente, pero, por eso mismo, más próximo del terreno social de la vida y también más concreto. Plejánov⁸⁷ ha subrayado la limitación intelectual de la concepción del mundo con que tropezó el materialismo burgués del siglo XVIII, dándola en la forma de la antinomia siguiente: por una parte, el hombre se le presenta como producto del medio social; por otra parte; «*el medio social se produce* por la “opinión pública”, esto es, *por el hombre*». La antinomia que se nos presentó en el problema —en apariencia puramente epistemológico— de la producción, en la cuestión sistemática del objeto de la «acción» fichteana, del «productor» de la realidad unitariamente

86 Acerca de la copertenencia metódica de esos dos principios cfr. el artículo «Rosa Luxemburgo como marxista».

87 *Beitrag zur Geschichte des Materialismus* [Aportaciones a la historia del materialismo, ed. alemana], 54 ss., 122 ss. En esa obra puede también verse, págs. 9, 51 ss., lo cerca que Holbach y Helvetius llegan del problema de la cosa-en-sí, aunque en una forma más ingenua.

concebida, revela aquí sus fundamentos sociales. Y la exposición de Plejánov muestra con claridad que la duplicidad del principio contemplativo y el principio práctico (individual) —que nosotros hemos contemplado como primera culminación y como punto de partida de la posterior evolución de los problemas de la filosofía clásica— empuja y alimenta esa antinomia. Los planteamientos ingenuos y primitivos de Holbach y Helvetius permiten una visión más clara del fundamento vital que constituye la base real de esa antinomia. Así se aprecia, por de pronto, que a consecuencia del desarrollo de la sociedad burguesa todos los problemas del ser social pierden su trascendencia respecto del hombre, aparecen ya como productos de la actividad humana, a diferencia de lo que ocurría en la concepción medieval de la sociedad y en la concepción aún vigente a principios de la Edad Moderna (por ejemplo; con Lutero). En segundo lugar, puede apreciarse que este hombre artificialmente aislado por el capitalismo tiene que ser el burgués individual aislado, y que, por lo tanto, la consciencia como consecuencias de la cual aparecen la actividad y el conocimiento tiene que ser una consciencia individual aislada y robinsoniana.⁸⁸ Pero precisamente por eso se tiene, en tercer lugar, suprimido el carácter activo de la acción social. Lo que a primera vista se presenta como eco de la epistemología sensista de los materialistas franceses (Locke, etc.) —el hecho, por una parte, de que «su cerebro no es más que una cera adecuada para recibir todas las impresiones que se le quieran aplicar» (Plejánov sobre Holbach en el lugar citado) y, por otra, que como actividad no puede entenderse más que su hacer *consciente*— resulta ser, considerado más de cerca, simple consecuencia de la posición del hombre burgués en el proceso capitalista de producción. Ya varias veces hemos indicado cuál es la base de esta situación: el hombre de la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) «hace» como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus «leyes» y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes en su propio interés egoísta. Pero incluso en esa «actividad» sigue siendo el hombre esencialmente objeto del acaecer, no sujeto del mismo. Con eso el ámbito de su actividad se desplaza

88 Tampoco aquí podemos ofrecer una historia de las ideas y los problemas por lo que hace a las robinsonadas. Me remito a las observaciones de Marx (*Zur Kritik der pol. Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XIII ss.) y a una aguda indicación de Cassirer acerca de la función de este planteamiento problemático en la epistemología de Hume. *Op. cit.*, II, 61 ss.

completamente hacia la interioridad: ese ámbito se reduce a la consciencia de las leyes utilizadas por el hombre y a la consciencia de sus reacciones internas al decurso de los acontecimientos.

De esa situación se desprenden intrincaciones de problemas y equívocos muy esenciales e inevitables respecto de los conceptos decisivos para la auto-comprensión del hombre burgués en cuanto a su situación en el mundo. Así, por ejemplo, el concepto de naturaleza cobra una significación muy ambigua. Hemos aludido ya a la definición de la naturaleza como «quintaesencia de las legalidades» del acaecer, formulada del modo más claro por Kant, pero inmutada, en realidad, desde Galileo y Kepler hasta el día de hoy. Junto a ese concepto, cuya génesis estructural a partir de la estructura económica del capitalismo hemos iluminado repetidamente, se tiene, empero, otro concepto complejo de la naturaleza, completamente distinto y capaz también de acoger vanas significaciones: el *concepto de valor*. Basta un vistazo a la historia del derecho natural para comprobar lo mucho que se combinan inseparablemente esos dos conceptos. Pues en este campo la naturaleza tiene esencialmente un peculiar acento de lucha revolucionaria burguesa: la peculiaridad esencial «por leyes», calculable, formalmente abstracta, de la sociedad burguesa, en conato o ya en despliegue, aparece como naturaleza frente a la artificialidad, la arbitrariedad y la falta de leyes del feudalismo y el absolutismo. Pero al mismo tiempo se percibe el sonido de otra significación contrapuesta del concepto de naturaleza, que se sorprende sobre todo en Rousseau. Es el creciente sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia y que a medida que la cultura y la civilización (o sea, el capitalismo y la cosificación) se apoderan de él, el hombre va perdiendo capacidad de ser un hombre. Sin que se tenga consciencia de la plena inversión que así experimenta la significación del concepto, la naturaleza se convierte de este modo en el recipiente en que se acumulan todas las tendencias internas que actúan contra la creciente mecanización, desanimación y cosificación. En este contexto la naturaleza puede llegar a significar lo orgánicamente desarrollado, frente a las artificiales formaciones de la civilización humana, o sea, lo que no ha sido producido por el hombre.⁸⁹ Pero, al mismo tiempo,

89 Cfr. especialmente *Kritik der Urteils kraft* [Crítica de la Facultad de Juzgar], § 42. El ejemplo kantiano del ruiseñor real y el imitado ha influido, a través de Schiller, en todo el planteamiento posterior. Es un problema histórico muy interesante el modo como el concepto de lo «orgánicamente crecido» va recibiendo acentos cada vez más reaccionarios a través del romanticismo, la escuela histórica del derecho, Carlyle,

puede también concebirse como el aspecto de la interioridad humana que sigue siendo naturaleza o que, por lo menos, tiene la tendencia y la nostalgia de volver a ser naturaleza. «Ellas son lo que nosotros fuimos», dice Schiller a propósito de las formas de la naturaleza, «ellas son lo que nosotros debemos volver a ser». Pero con esto aparece —imperceptiblemente y en insoluble vinculación con los demás— un tercer concepto de naturaleza, concepto en el cual destaca con toda claridad el carácter de valor, la tendencia a superar la problemática de la existencia cosificada. Naturaleza significa en este caso auténtico ser hombre, la esencia verdadera del hombre, liberada de las falsas formas mecanizadoras de la sociedad. Significa el hombre como totalidad perfecta en sí mismo, la cual ha superado o supera el desgarramiento en teoría y práctica, en razón y sensibilidad, en forma y materia, por un movimiento interno; un hombre para el cual la tendencia a darse forma no significa una racionalidad abstracta que ignora los contenidos concretos; un hombre para el cual coinciden libertad y necesidad.

Con esto parece darse inesperadamente el punto en cuya búsqueda tuvimos que detenernos al surgir el problema de la dualidad insuperable de razón práctica y razón pura, la cuestión del sujeto de la «acción», de la «génesis» de la realidad en cuanto totalidad. Sobre todo, porque este comportamiento (si admitimos como necesaria, dejando por el momento la cuestión, la vacilante equivocidad de ese concepto explicativo) no tiene que buscarse por vía mitológica en una construcción trascendental, ni mostrarse sólo como «hecho anímico», como nostalgia de la consciencia, sino que posee además un ámbito de realización concreto y real, que es el arte. No es éste el lugar adecuado para profundizar más detalladamente en la creciente significación e importancia problemático-histórica de la teoría del arte y de la estética en la imagen global del mundo característica del siglo XVIII. Como en todas estas consideraciones, lo único que nos importa aquí es mostrar el fundamento histórico-social que ha llevado al planteamiento de esos problemas y ha dado a la consciencia del arte una significación de importancia para la concepción del mundo, cosa que el arte no pudo tener nunca en anteriores estadios históricos. Eso no significa, por supuesto, que el arte haya experimentado

Ruskin, etc., pero cae fuera del marco de esta investigación. Lo único importante para nosotros en este punto es la *estructura del objeto*, a saber, que ese aparente punto culminante de la interiorización de la naturaleza significa precisamente la renuncia plena a penetrar realmente en ella. El estado anímico entendido como forma presupone objetos (cosas en sí) tan impenetradas e impenetrables como la ley natural.

al mismo tiempo un florecimiento comparable con el de otras épocas. Al contrario. Objetivamente, es imposible comparar, si se prescinde de algunas excepciones sueltas, lo que el arte ha producido en el curso de ese desarrollo con los productos de anteriores florecimientos. Pero lo interesante en este punto es la importancia ideológica, para el sistema teórico, que alcanza en esta época el *principio del arte*.

Ese principio es la producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta precisamente al contenido concreto de su sustrato material y que, por lo tanto, es capaz de disolver en el toda la relación «casual» entre los elementos y el todo mismo, superando así, como contrapuestos sólo aparentes, el azar y la necesidad. Como es sabido, ya Kant ha atribuido a este principio, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la función mediadora entre los contrapuestos que sin él son irreconciliables, o sea, la función que consume el sistema. Pero ya ese primer intento de solución no pudo detenerse y contentarse con la explicación e interpretación del fenómeno del arte. Eso era imposible porque el principio así descubierto estaba enlazado desde su origen —como se ha mostrado— con los diversos conceptos de naturaleza, de modo que su determinación más obvia parecía ser la de actuar como principio de resolución de todos los problemas que son irresolubles en el terreno teórico-contemplativo o en el ético-práctico. Por eso Fichte⁹⁰ ha enunciado programática y tajantemente la función metódica que debe atribuirse a ese principio: el arte «convierte en común el punto de vista trascendental», esto es, en el arte se tiene completamente realizado lo que para la filosofía trascendental parecía ser un postulado —sumamente problemático— de la explicación del mundo; el arte es una prueba de que ese postulado de la filosofía trascendental se sigue necesariamente de la estructura de la consciencia humana, y está arraigado en ella con esencial necesidad.

90 *System der Sittenlehre* [Sistema de la teoría de las costumbres], 3. Hauptstück [3^a sección], § 31, *Werke* [Obras], II, 747. Sería muy interesante y fructífero el mostrar cómo nace necesariamente de esa situación la filosofía natural de la época clásica, tan pocas veces entendida desde el punto de vista del método. No es casual que la filosofía goethiana de la naturaleza naciera en lucha contra la «violentación» newtoniana de la naturaleza, ni que esa filosofía resultara de determinante influencia para el planteamiento de todo el período posterior. Ambas cosas tienen que entenderse partiendo de esa relación entre hombre, naturaleza y arte; también se aclara en este contexto el retroceso metódico a la filosofía natural cualitativa del Renacimiento, o sea, a la primera lucha contra el concepto matemático de la naturaleza.

Esa prueba es una cuestión vital, desde el punto de vista del método, para la filosofía clásica, la cual —como hemos visto— tiene que plantearse la tarea de encontrar el sujeto de la «acción», de encontrar y mostrar el sujeto como producto de cuya «acción» pueda entenderse la totalidad concreta de la realidad. Pues sólo si puede mostrarse en la realidad la posibilidad de una subjetividad así de la consciencia y la de un principio formal para el que no valga la indiferencia respecto del contenido, con todos los problemas resultantes de la cosa en sí, de la «casualidad inteligible», etc., sólo entonces queda dada la posibilidad metódica de rebasar el racionalismo formal de un modo concreto y, a través de una solución lógica del problema de la irracionalidad (de la relación de la forma con el contenido), la posibilidad de poner el mundo pensado como un sistema completo, concreto, significativo, «producido» por nosotros y que en nosotros llega a autoconsciencia. Y por eso también se yergue, con este descubrimiento del principio del arte, el problema del «entendimiento intuitivo», para el cual el contenido no es dado, sino «producido», y que —según las palabras de Kant⁹¹— es espontáneo (o sea, activo) y no receptivo (o sea, contemplativo) no sólo en el conocimiento, sino también en la intuición o percepción. Y si bien en el pensamiento de Kant ese concepto se limita a señalar el punto en el cual se *podría* cerrar y consumir el sistema, el principio mismo y el postulado subsiguiente de un entendimiento intuitivo, con su intuición intelectual, crece en la obra de sus sucesores hasta convertirse en la piedra de ángulo de la sistemática filosófica.

Pero la necesidad que ha llevado a esa problemática y la función que se atribuye a su resolución se manifiestan más claramente que en las sistemáticas filosóficas, en las cuales la pureza de la construcción intelectual encubre a veces, para la mirada superficial, el fundamento vital del que nacen sus problemas, en los escritos de teoría estética de Schiller. Cuando Schiller determina el principio estético como instinto de juego (a diferencia del instinto formal y del material, cuyo análisis —como, en general, los escritos estéticos de Schiller— contiene muchas cosas valiosas sobre el problema de la cosificación), lo hace declarando:⁹² «pues, por decirlo de una vez, el hombre sólo juega donde es hombre en toda la plenitud de la palabra, y *sólo es completamente hombre donde juega*». Por eso la cuestión básica de la filosofía clásica se revela claramente cuando Schiller extiende el principio estético mucho más allá de

91 *Kritik der Urteilskraft* [Crítica de la Facultad de Juzgar], § 77.

92 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Cartas sobre la educación estética del hombre], Carta XV.

la estética y lo convierte en clave resolutoria de la cuestión del sentido de la existencia social del hombre. Así se reconoce, por un lado, que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. Pero, al mismo tiempo, se muestra, por otro lado, el principio siguiente: *cómo ha de reconstituirse intelectualmente el hombre socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales*. En el momento en que percibimos claramente así el problema básico de la filosofía clásica, sorprendemos también la magnificencia de su empresa y la perspectiva de futuro de su método, y ambas cosas juntas nos revelan la necesidad de su fracaso. Pues mientras que los pensadores anteriores habían permanecido ingenuamente en las formas mentales de la cosificación, o se vieron a lo sumo llevados a contradicciones objetivas (como en los casos aducidos por Plejánov), en estos otros, en los pensadores clásicos alemanes, la problemática del ser social del hombre capitalista se impone con toda su fuerza a la consciencia.

«La necesidad de filosofía —dice Hegel— surge cuando el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y cuando las contraposiciones han perdido su relación y su interacción vivas, cobrando los contrapuestos sustantividad autónoma»⁹³. Pero al mismo tiempo se percibe también la limitación puesta a ese intento. Puesta objetivamente porque el planteamiento y la respuesta están desde el principio limitados al campo puramente intelectual. Esta limitación es objetiva porque contiene el dogmatismo de la filosofía crítica; pues, aunque ésta rebasa metódicamente los límites del entendimiento discursivo formalmente racional y sea crítica respecto de pensadores del tipo Spinoza-Leibniz, sin embargo, su *actitud básica* metódica sigue siendo racionalista. El dogma de la racionalidad permanece intacto y sin superar.⁹⁴

93 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* [Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling], *Werke* [Obras], I, 174.

94 El núcleo objetivo de la filosofía del Schelling tardío se encuentra en la oposición *a esa situación*. Lo que ocurre es que el método de mitologización intelectual muta ya aquí en reacción pura. Mientras que Hegel —como luego se mostrará— significa la punta absoluta del método racionalista, su superación no puede hallarse más que en la relación *ya no contemplativa* entre el pensamiento y el ser en el *concreto* mostrar el sujeto-objeto idéntico. Schelling emprende el absurdo intento de recorrer este camino a la inversa, de un modo puramente mental, y por eso desemboca, como todos los epígonos de la filosofía clásica, en una magnificación de la irracionalidad vacía, en una mitología reaccionaria.

Y puesta subjetivamente, porque la limitación es subjetiva en la medida en que el principio descubierto revela, junto con su paso a consciencia, los estrechos límites de su vigencia. Si el hombre no es enteramente hombre más que «donde juega», es posible, ciertamente, captar en base a ese hecho todos los contenidos de la vida, y salvar en ese principio —en la forma estética, en la medida en que sea captable— dichos contenidos del efecto mortal del mecanismo cosificador. Pero sólo se salvarán *en la medida en que* se hagan estéticos. O sea: o bien el mundo se estatiza, lo cual significa una huida ante el problema propiamente dicho, vuelve a transformar al sujeto, por modo distinto, en sujeto puramente contemplativo y vuelve a destruir la «acción»; o bien el principio estético asciende a principio configurador de la realidad objetiva; pero entonces hay que mitologizar el hallazgo del entendimiento intuitivo.⁹⁵

Esa mitologización de la producción se convierte a partir de Fichte y de manera cada vez más intensa en necesidad metódica y cuestión vital de la filosofía clásica, porque la actitud crítica al respecto se ve obligada, en paralelo con las antinomias que descubre en la realidad dada y en nuestra relación con ella, a descomponer y fragmentar también consecuentemente el sujeto (esto es, a reproducir mentalmente, con efecto a veces acelerador, su escisión en la realidad objetiva). Hegel se burla muchas veces del «saco anímico» de Kant que contiene las diversas «facultades» (teorética, práctica, etc.) y del que hay que «sustraerlas». Pero para superar esa descomposición del sujeto en partes independientes, cuya realidad y hasta necesidad empírica no ha sido capaz de poner en duda él tampoco, no hay más camino que el que consiste en derivar esa escisión, esa descomposición, de un sujeto concreto total. Como

95 Sin poder entrar aquí, en detalles acerca de la historia del problema, no querría dejar de indicar que este es el lugar metódico adecuado para comprender los planteamientos románticos. Conceptos como el conocido, pero pocas veces comprendido, de «ironía» proceden de esa situación doctrinal. Solger sobre todo, tan injustamente olvidado, ocupa junto con Fr. Schlegel, con sus tajantes planteamientos, un lugar de precursor del método dialéctico, entre Schelling y Hegel, parecido al que hay que atribuir a Maimón entre Kant y Fichte. También la función de la mitología en la estética de Schiller se explica por esa situación de los problemas. La íntima conexión de estos planteamientos con el concepto de la naturaleza como estado de ánimo es manifiesta. Y el posterior desarrollo de la concepción consecuentemente moderna del arce (Flaubert, Konrad Fiedler, etc.) muestra que la concepción artística realmente crítica del mundo, no la metafísicamente hipostasiada, conduce a una ulterior escisión de la unidad del sujeto, o sea, a la multiplicación de los síntomas reales de cosificación. Cfr. para las cuestiones de método mi artículo «Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik» (La relación sujeto-objeto en estética), *Logos*, año IV.

hemos visto, el arte muestra aquí rostro de Jano, y su descubrimiento impone la opción entre añadir a la escisión del sujeto un nuevo terreno o rebasar ese suelo seguro de concreta indicación de la totalidad y aferrar el problema de la «producción» a partir del sujeto, utilizando el arte, a lo sumo, como ejemplo. Ya no se trata, pues, como para Spinoza, de producir la conexión objetiva de la realidad según el modelo de la geometría. *Esta* producción se presenta más bien al mismo tiempo como presupuesto y como tarea de la filosofía. Es una producción indubitadamente dada ya previamente («hay juicios sintéticos a priori: ¿cómo son posibles?»): ése es ya el planteamiento de Kant); y de lo que se trata es de derivar la unidad —no dada— de esa forma de producción descompuesta en diversidad como producto de un sujeto que la produce. En última instancia se trata, pues, de producir el sujeto «productor».

4

Con eso el planteamiento rebasa la pura teoría del conocimiento, la cual no ha pretendido buscar más que las «condiciones de la posibilidad», o sea, de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia histórico-cultural, la aspiración a superar la escisión cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad —también cosificadas— de sus objetos, se manifiesta aquí inequívocamente. Goethe ha expresado claramente esa exigencia, al hablar de la influencia que tuvo Hamann en su desarrollo personal: «Todo lo que el hombre se dispone a hacer, ya sea fruto de la acción o de la palabra, tiene que nacer de la totalidad de sus fuerzas unificadas; todo lo aislado es recusable»⁹⁶. Pero en cuanto que se manifiesta la orientación hacia el *hombre* fragmentado que se trata de volver a unificar —cosa que aparecía ya en el lugar central ocupado por el problema del arte—, es imposible que sigan ocultas por mucho tiempo las diversas significaciones que posee el «nosotros» del sujeto en sus varios niveles. La situación es todavía más difícil por el hecho de que en este campo la problemática ha penetrado más agudamente en la consciencia, de modo que resulta más difícil que a propósito del concepto de naturaleza cometer las mismas confusiones semi-inconsciente de problemas, los mismos equívocos. El restablecimiento

96 *Dichtung und Wahrheit* [Poesía y verdad], XII. Buch [Libro XII]. La oculta influencia de Hamann es mucho mayor de lo que comúnmente se supone.

de la unidad del sujeto, la salvación mental del hombre, procede conscientemente por el camino del desgarramiento y la fragmentación. Las figuras de esa fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven al mismo tiempo en la nada de la inesencialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad entendida, o sea, al hacerse dialéctica. «Los contrapuestos —dice Hegel— que antes eran significativos bajo la forma de la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, la fe y el entendimiento, la libertad y la necesidad, etc., y en esferas más limitadas, también de otros muchos modos, con lo que cargaban con todo el peso de los intereses humanos, se han transformado, en el proceso de la cultura, en la forma de las contraposiciones de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, y, para el concepto general, en la forma de la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta. Superar esas contraposiciones cristalizadas es el único interés de la razón. Y éste su interés no significa que ella se oponga a toda contraposición y limitación; pues el desarrollo necesario es Un Factor de la vida, la cual se forma contraponiéndose eternamente: y en la vitalidad suprema la totalidad no es posible más que por restauración a partir de la separación suma»⁹⁷. La génesis, la producción del productor del conocimiento, la disolución de la cosa-en-sí irracionalidad, el despertar del hombre sepultado se concentran pues ya concretamente en torno de la cuestión del *método dialéctico*. La cuestión del entendimiento intuitivo (de la superación metódica del principio gnoseológico racionalista) cobra con ese planteamiento forma clara, objetiva y científica.

No hay duda de que la historia del método dialéctico arraiga profundamente en los comienzos del pensamiento racionalista. Pero la reorientación que experimenta ahora el problema se diferencia cualitativamente de todos los planteamientos anteriores (el mismo Hegel subestima, por ejemplo, en su tratamiento de Platón esa diferencia). Pues en ninguno de los anteriores intentos de superar las limitaciones del racionalismo por medio de la dialéctica la disolución de la rigidez de los conceptos se refiere con esa claridad y univocidad al problema lógico del contenido, al problema de la irracionalidad, de modo que ésta es la primera vez —con la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel— que se emprende la tarea de formular conscientemente en forma nueva todos los problemas lógicos, la tarea de fundarlos en la naturaleza

97 *Differenz*, etc. Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling, I, 173-174. La *Fenomenología* es el intento insuperado (por el mismo Hegel) de un tal método.

material cualitativa del contenido, en la materia en sentido lógico-filosófico.⁹⁸ Así nace la lógica, completamente nueva, del *concepto concreto*, la lógica de la totalidad, aunque en Hegel, por supuesto, esa lógica es aún muy problemática, y aunque después de él no se siguió elaborando seriamente. Aún más decisivamente nuevo es el hecho de que aquí el sujeto no es ni espectador inmutado de la dialéctica objetiva del ser y de los conceptos (como ocurre en el caso de los eleatas o en el del mismo Platón) ni un dominador prácticamente orientado de sus posibilidades puramente intelectuales (como en el caso de los sofistas griegos), sino que el proceso dialéctico, la disolución de la rígida contraposición de formas cristalizadas, ocurre esencialmente *entre el sujeto y el objeto*. No es que los anteriores dialécticos hayan ignorado completamente los diversos niveles de subjetividad que se producen en el curso de la dialéctica (piénsese en la distinción entre ratio e intellectus por Nicolás de Cusa), pero esta relativización se refiere sólo al hecho de que se desarrollan diversas relaciones sujeto-objeto meramente yuxtapuestas o subordinadas, o, a lo sumo, dialécticamente deducidas unas de otras; no es todavía la verdadera relativización, la fluidificación de la relación sujeto-objeto misma. Mas sólo en este último caso, sólo si «lo verdadero» se entiende «no sólo como sustancia, sino también como sujeto», sólo si el sujeto (la consciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta con plena objetividad, sólo en este caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc.

Parece como si con ello la filosofía retrocediera a la posición de los grandes sistemáticos de comienzos de la Edad Moderna. La identidad del orden y la concatenación de las ideas con el orden y la concatenación de las cosas proclamada entonces por Spinoza, parece muy próxima de este punto de vista. El parentesco es sumamente atractivo (y sin duda ha influido intensamente en la sistematización del pensamiento del joven Schelling), porque también en el caso de Spinoza el fundamento de la identidad se ve en el objeto, en la

98 Lask el más agudo y consecuente de los modernos neokantianos, percibe con toda claridad esa reorientación en la lógica de Hegel: «También tendrá que dar el crítico la razón a Hegel en lo siguiente: *sólo se tiene verdaderamente* una superación de la irracionalidad si es posible aceptar conceptos en cambio dialéctico». *Fichtes Idealismus und die Geschichte* [El idealismo de Fichte la historia], 67.

sustancia. La construcción geométrica como principio de la producción no puede producir la realidad sino porque representa el momento de la autoconsciencia de la realidad objetiva. Pero esta objetividad tiene ahora desde todos los puntos de vista un sentido contrapuesto al de Spinoza, en el pensamiento del cual toda subjetividad, todo contenido singular, todo movimiento desaparece en la nada ante la rígida pureza y unidad de aquella sustancia. Así, pues, aunque también ahora se busque la identidad de la concatenación de las cosas con la de las ideas, y aunque también se conciba como principio primario el fundamento entitativo, sin embargo, como esa identidad tiene que servir precisamente para explicar la concreción y el movimiento, está claro que la sustancia, el orden y la concatenación de las cosas, tiene que haber experimentado un cambio básico de significación.

La filosofía clásica ha llegado efectivamente hasta ese cambio de significación, y ha explicitado la sustancia que por vez primera se hacía visible, el orden y la concatenación de las cosas que le subyacían ya filosóficamente, a saber, *la historia*. Los fundamentos de que ella exclusivamente sea un terreno concreto de la génesis son numerosos, y su enumeración equivaldría casi a una recapitulación de todas nuestras anteriores consideraciones; pues detrás de casi todo problema irresoluble se encuentra, como vía de resolución, el camino de la historia. Pero, sin embargo, hay que aludir al menos a algunos de esos motivos, pues la *necesidad lógica* de la vinculación de génesis e historia no ha sido del todo consciente para la misma filosofía clásica, ni podía llegar a serlo (por razones histórico-sociales que más adelante se aducen). Ya los materialistas del siglo XVIII⁹⁹ han notado que el devenir histórico sig-

99 Cfr. Plejánov, *loc. cit.*, 9, 51, cte. Pero en este punto hay para el racionalismo formalista un problema irresoluble también desde el punto de vista del método. Cualquiera que sea la estimación en que se tenga el valor científico *objetivo* de las soluciones medievales a este problema, está fuera de duda que la Edad Media no tropezaba aquí con problema alguno ni, por lo tanto, con ningún problema irresoluble. Compárese la formulación de Holbach, aducida por Plejánov, según la cual es imposible saber «si el huevo fue antes que el animal o el animal antes que el huevo» con la siguiente sentencia, por ejemplo, del Maestro Eckhart: «La naturaleza hace al hombre del niño, y la gallina del huevo; Dios hace al hombre antes que al niño, y la gallina antes que el huevo» (*Der Sermon vom edlen Menschen* [Sermón del hombre noble]). De eso sólo nos interesa, por supuesto, el contraste entre las actitudes *metódicas*. Basándose en esa limitación metódica, que presenta precisamente la historia como cosa-en-sí, Plejánov ha llamado con razón idealistas ingenuos a estos materialistas por lo que hace al problema de la historia. «Zu Hegels 60. Todestag» [En el 60° aniversario de la muerte de Hegel], *Neue Zeit*, XI, 273.

nifica para el sistema del racionalismo una limitación de la cognoscibilidad. Pero, de acuerdo con su dogmatismo de la razón, ellos vieron en esto una limitación eterna e insuperable de la razón humana como tal. El aspecto lógico-metódico del problema se hace transparente si se tiene en cuenta que el pensamiento racionalista, al proponerse y buscar la calculabilidad formal de los contenidos (de las formas) hechos ya abstracción, *tiene que definir como inmutables* esos contenidos dentro del sistema relacional aceptado en cada caso. El devenir de los *contenidos reales* —el problema de la historia— no es comprensible para ese pensamiento más que en la forma de un sistema de leyes que intente dar razón de todas las *posibilidades previsibles*. No es cosa de este lugar discutir la cuestión de hasta qué punto puede conseguirse ese sistema; pero lo importante metódicamente es que con ello se cerró el camino hacia el conocimiento de la cualidad y la concreción del contenido, así como el del conocimiento del devenir del contenido, o sea, del devenir histórico, y que el camino quedó cerrado *por el método mismo*. Pues es esencial a cada una de esas leyes el que, per definitionem, no pueda ocurrir nada nuevo dentro de su ámbito de validez; y un sistema de leyes así, sí se piensa como completo o concluso, aunque puede reducir al mínimo la necesidad de rectificación de las diversas leyes, no puede captar calculatoriamente lo nuevo. (El concepto de las «fuentes de error» es un sucedáneo en la especialización científica del carácter de cosa-en-sí que tiene el devenir, lo nuevo, para el conocimiento racional). Pero si la génesis, en el sentido de la filosofía clásica, es realizable, entonces tiene que elaborarse como fundamento lógico una lógica de los contenidos mutables, para los cuales encuentra precisamente en la historia, en el devenir histórico, en el incesante surgir de lo cualitativamente nuevo, y sólo en ello, el orden y la concatenación ejemplares de las cosas.¹⁰⁰

Pues mientras ese devenir, esa novedad, aparezcan meramente como limitación y no como simultáneo resultado, objetivo y sustrato del método, los conceptos —igual que las cosas de la realidad vivida— tienen que conservar

100 Tampoco en este punto podemos hacer más que aludir brevemente a la historia del problema. Las contraposiciones en esta cuestión se han formulado muy pronto y tajantemente. Me remito, por ejemplo, a la crítica formulada por Friedrich Schlegel contra el intento de Condorcet (1793) de conseguir una explicación racionalista de la historia (más o menos del tipo Comte-Spencer). «*Las propiedades persistentes del hombre son objeto de la ciencia pura, en cambio, las transformaciones del hombre, igual las del individuo que las de la masa entera, son objeto de una historia científica de la humanidad*». *Prosaische Jugendschriften* [Escritos Juveniles en prosa], Wien 1906, II, 52.

esa rígida oclusión que sólo aparentemente se supera por la *coordinación* de otros conceptos. Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía dada de las cosas y conceptos cósmicos, y la rigidez por ella causada. «Pues de hecho —escribe Hegel— a propósito de la relación entre cuerpo y alma, «si ambos se presuponen como *absolutamente independientes* el uno frente a la otra, si son tan impenetrable como lo es toda materia respecto de toda otra, que se supone sólo dada en su recíproco no ser, en sus poros; al modo como Epicuro ha entendido los poros como estancia de los dioses, con lo cual, consecuentemente, les ha eximido de toda comunidad con el mundo»¹⁰¹. Pero el devenir histórico supera esa autonomía de los momentos. Al obligar al conocimiento que pretende adecuarse a ellos a construir la conceptuación en base al contenido, en base a la unicidad y novedad cualitativas de los fenómenos, les obliga al mismo tiempo a no permitir la cristalización de ninguno de esos elementos en su mera y concreta unicidad, y señala como lugar metódico de la conceptuabilidad la totalidad concreta del mundo histórico, el mismo proceso concreto y total de la historia.

Con esta actitud en la que aparecen ya, con inversión positiva, en su unidad los dos momentos principales de la cosa-en-sí irracionalidad, la concreción del contenido singular y la totalidad, se altera al mismo tiempo la relación entre la teoría y la práctica y, con ella, la relación entre la libertad y la necesidad. El elemento de la realidad que está producido por nosotros pierde ahora su carácter de ficción que tiene más o menos acusadamente en otro caso: hemos hecho nosotros mismos nuestra historia —según las proféticas palabras de Vico antes aducidas—, y si somos capaces de considerar la realidad entera como historia (o sea, como *nuestra* historia, pues no hay ninguna otra), nos habremos realmente erguido hasta el punto de vista en el cual la realidad puede ser concebida como nuestra «acción». El dilema de los materialistas pierde entonces su sentido, pues revela ser sólo limitación racionalista, dogmatismo del entendimiento formal, que no reconoce más actos nuestros que los conscientes, y así entiende el mundo circundante de

101 *Enzyklopädie*, § 389. Por supuesto que lo único que nos importa en esto es el aspecto metódico de la cuestión. Pero hay que subrayar que todos los conceptos contemplativos, racionalistas formales, muestran esa cósmica impenetrabilidad. La transición moderna de conceptos de sustancia a conceptos de función no altera en nada absolutamente *esta* situación, pues los conceptos de función no se distinguen en nada de los conceptos de sustancia por lo que hace la relación forma-contenido, única decisiva en este contexto; aún más: todavía exacerban su estructura racionalista formal.

la historia, por nosotros producido, el producto del proceso histórico, como una realidad que nos influencia por obra de leyes ajenas a nosotros.

Ahora bien; en este momento en que el conocimiento recién conquistado, «lo verdadero», como escribe Hegel en la *Fenomenología*, se ha convertido en aquel «torbellino báquico» en el cual no hay ni un miembro «que no esté ebrio», en este momento en que la razón parece haber levantado el velo del santuario de Sais, para descubrirse a sí misma —según la metáfora de Novalis— como desvelamiento del enigma, vuelve a presentarse, pero ahora con toda concreción, el problema decisivo de este pensamiento: *el problema del sujeto de la acción, de la génesis*. Pues la unidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, que intentó probar y mostrar la «acción», tiene efectivamente su lugar de cumplimiento y su sustrato en la unidad de la génesis de las determinaciones intelectuales con la historia del devenir de la realidad. Pero esta unidad no puede valer como unidad entendida más que si no se limita a remitir a la historia como lugar metódico de la resolubilidad de todos esos problemas, sino que se consigue además mostrar *concretamente* el «nosotros», el sujeto de la historia, el «nosotros» cuya acción es realmente la historia.

Pero en este punto la filosofía clásica ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto. Será tarea de la sección siguiente mostrar por qué la filosofía clásica no pudo descubrir este sujeto concreto de la génesis, el sujeto-objeto metódicamente postulado. En este punto falta ya sólo mostrar, para concluir, la limitación que resultó de ese extravío. Hegel, que representa desde todos los puntos de vista la culminación del desarrollo descrito, ha buscado ese sujeto de la manera más seria. El «nosotros» que creyó encontrar es, como se sabe, el Espíritu del Mundo o, por mejor decir, sus configuraciones concretas, o sea, los diversos Espíritus Nacionales.¹⁰² Si pasamos provisionalmente por alto el carácter mitologizante —y por consiguiente abstracto— de ese sujeto, tendremos que recordar, de todos modos, que incluso admitiendo acriticamente todos los presupuestos de Hegel este sujeto es incapaz de satisfacer (incluso desde el punto de vista de Hegel) la función metódico-sistemática que se le atribuye. Pues el Espíritu Nacional no puede ser, tampoco para Hegel, más que una determinación «natural» del Espíritu del Mundo, esto es, una determinación «que sólo en el momento más alto, a saber, *en la consciencia de su esencia*, se despoja de su limitación y tiene su verdad absoluta sólo en ese reconocimiento, y no

inmediatamente en su ser»¹⁰³. De ello se sigue ante todo que el Espíritu Nacional no puede ser sino aparentemente el sujeto de la historia, el actor de sus acciones; es el Espíritu del Mundo el que realiza sus acciones *a través del Espíritu Nacional y por encima de él*, utilizando la «determinación natural» de un pueblo que corresponde a las exigencias actuales del Espíritu del Mundo.¹⁰⁴ Pero con eso la acción se hace trascendente para el actor mismo, y la libertad aparentemente conseguida se transforma repentinamente en aquella ficticia libertad de la reflexión sobre las leyes que mueven a uno, o sea, la libertad que poseería el guijarro proyectado de Spinoza si tuviera consciencia. Es verdad que Hegel ha buscado en la «astucia de la razón» una explicación de esa estructura de la historia que su genio realista no pudo ni quiso esconder. Pero no puede pasarse por alto que la «astucia de la razón» quedará en mera mitología si no se descubre y se muestra de un modo realmente concreto la razón real. Entonces sí que es una explicación genial de los estadios aún no conscientes de la historia. Pero éstos no pueden comprenderse ni enjuiciarse como estadios sino desde la posición alcanzada por la razón que se ha hallado a sí misma.

Éste es el punto en el cual la filosofía de Hegel se ve llevada a la mitología por necesidad de método. Pues como esta filosofía no puede descubrir y mostrar en la historia misma el sujeto-objeto idéntico, se ve obligada a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón dueña de sí misma, reino a partir del cual pueden entenderse la historia como estadio, y el camino como «astucia de la razón». La historia no es capaz de constituir el cuerpo vivo de la totalidad del sistema, sino que se convierte en una parte, en un momento del sistema total, el cual culmina en el «Espíritu absoluto», en el arte, la religión y la filosofía. Pero la historia es demasiado acusadamente lo natural, el único elemento vital posible del método dialéctico, para que pueda lograrse ese intento. Por una parte, la historia penetra decisivamente —por inconsecuente que en ello sea Hegel ahora— en la estructura de las esferas que metódicamente tendrían que estar más allá de ella.¹⁰⁵ Por otra parte, esa actitud inadecuada e

103 *Wk.* [Obras], II, 267.

104 *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], §§ .345-347. *Enzyklopädie*, §§ 548-552.

105 En las últimas versiones del sistema la historia es la transición desde la filosofía del Derecho hasta el Espíritu absoluto. (En la *Fenomenología* la relación es más complicada, pero igualmente equívoca y oscura desde el punto de vista metódico). Así, pues, el Espíritu absoluto, ya que es la verdad de los momentos previos, la verdad de la historia, tendría que superar en sí la historia, según la lógica de Hegel. Pero la historia no es superable en el método dialéctico, como lo muestra

inconsecuente respecto de la historia la despoja de su esencia, imprescindible precisamente para la sistemática hegeliana. Pues; en primer lugar, su relación con la razón parece ya sólo casual: «Es materia casual el tiempo, el lugar y la forma en que esas autoreproducciones de la razón aparecen como filosofía», dice Hegel a continuación del paso, antes aducido, acerca de la «necesidad de filosofía».¹⁰⁶ Pero con esa casualidad la historia misma vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que se acababan de superar. Y si su relación con la razón que la comprende es simplemente la relación de un contenido irracional con una forma general para la cual son casuales el concreto *hic et nunc*, el lugar, el tiempo y el contenido concreto entonces la razón misma sucumbe a todas las antinomias de la cosa-en-sí propias de los métodos predialécticos. En segundo lugar, la inexplicada relación entre el Espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir el supuesto, metódicamente difícil de entender en otro caso, de *un final de la historia* que aparece ya en su tiempo, en su sistema de filosofía en cuanto consumación y verdad de todos los precedentes. Lo cual tiene como consecuencia necesaria que en el terreno más profundo y propiamente histórico la historia haya de terminar en el estado de la restauración prusiana. En tercer lugar, la génesis separada de la historia recorre un desarrollo propio desde la lógica hasta el Espíritu pasando por la naturaleza. Pero como la historicidad de todas las formas categoriales y de sus movimientos penetra determinadamente en el método dialéctico, como la génesis dialéctica y la historia van juntas por necesidad esencial y sólo se han separado a consecuencia de la irresolubilidad del programa de la filosofía clásica, es inevitable que ese proceso concebido como suprahistórica reproduzca constantemente la estructura de la historia. Y como el método, que ahora se ha hecho contemplativo y abstracto, falsea y violenta la historia, le ocurre que la historia no dominada le violenta a él mismo y lo desgarrar. (Piénsese en la transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza). Con todo eso —como lo ha destacado Marx¹⁰⁷ en su crítica a Hegel— la

el final de la historia hegeliana de la filosofía, cuando en el momento culminante del sistema, en el momento en que el «Espíritu absoluto» se alcanza a sí mismo, vuelve a aparecer la historia y apunta a más allá de la filosofía: «El que las determinaciones del pensamiento tuvieran esta importancia es un ulterior conocimiento que no pertenece a la historia de la filosofía. Estos conceptos son la revelación más simple del Espíritu del Mundo: son la historia en su forma más concreta». *Wk.* [Obras], XV, 618.

106 *Wk.* [Obras], I, 174. Esta casualidad se acentúa, como es natural, más crudamente en la obra de Fichte.

107 Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

función demiúrgica del «Espíritu», de la «Idea», da en pura mitología del concepto. De nuevo hay que decir —incluso desde el punto de vista de la filosofía de Hegel— que sólo aparentemente hace la historia el demiurgo. Pero en esa apariencia se disuelve al mismo tiempo el entero intento de la filosofía clásica de atravesar intelectualmente las fronteras del pensamiento racionalista formal (del pensamiento burgués cosificado) y restablecer así el hombre aniquilado por la cosificación. El intento termina en una nada. El pensamiento recae en la dualidad contemplativa de sujeto y objeto.¹⁰⁸

La filosofía clásica ha llevado, ciertamente, todas las antinomias de su fundamento vital hasta la más extremada consecuencia que le era intelectualmente accesible, y así les ha dado la más alta expresión intelectual posible. Pero, para ese pensamiento, siguen siendo antinomias irresueltas e irresolubles. Por eso la filosofía clásica se encuentra en la situación, históricamente paradójica, que consiste en que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a nueva vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega más que a la plena reproducción intelectual, a la deducción *a priori* de la sociedad burguesa misma. Sólo el *modo* de esa deducción, el método dialéctico, apunta más allá de la sociedad burguesa. Pero en la filosofía clásica eso se expresa sólo en la forma de aquella antinomia irresuelta e irresoluble, la cual significa, ciertamente, la expresión intelectual más profunda y magnífica de aquellas otras antinomias subyacentes al ser de la sociedad burguesa; la filosofía clásica produce y reproduce constantemente estas antinomias, en formas, por supuesto, más desdibujadas y subalternas. La filosofía clásica no consigue legar al posterior desarrollo (burgués) más que esas antinomias irresueltas. La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea, el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservada a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado.

108 Con esto se problematiza la lógica misma. El postulado de Hegel según el cual el concepto es «el ser restaurado» (*Wk.* [Obras], V, 30) no es posible más que presuponiendo la producción real del sujeto-objeto idéntico. Si falla este punto, el concepto cobra una significación kantiano-idealista que se encuentra en contradicción con su función dialéctica. Pero el mostrar detalladamente esto rebasa con mucho los límites de este trabajo.

III

LA POSICIÓN DEL PROLETARIADO

Ya en su temprana crítica de la filosofía hegeliana del derecho ha expresado Marx claramente la particular posición del proletariado respecto de la sociedad y de la historia, la posición a partir de la cual cobra vigencia su naturaleza de sujeto-objeto idéntico del proceso histórico-social: «Cuando el proletariado proclama la disolución del actual orden del mundo no hace sino manifestar el secreto de su propia existencia, pues él mismo es la disolución fáctica de ese orden del mundo». El autoconocimiento del proletariado es, pues, al mismo tiempo, conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. La persecución de los objetivos de clase del proletariado significa al mismo tiempo la realización consciente de los fines evolutivos objetivos de la sociedad, los cuales, empero, no podrían pasar de ser, sin la acción consciente del proletariado, meras posibilidades abstractas y limitaciones objetivas.¹⁰⁹

Mas, ¿qué es lo que socialmente ha cambiado con esa toma de posición, qué es lo que ha cambiado ya en cuanto a la posibilidad de tomar posición respecto de la sociedad? «Por de pronto», nada absolutamente. Pues el proletariado aparece primero como producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia —tal como se mostró en la primera sección— son de tal naturaleza que la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida. Marx ha escrito al respecto: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoextrañación humana. Pero la primera clase se encuentra muy bien en esa autoextrañación, y confirmada por ella, sabe que la extrañación es su propio poder y posee en ella la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la extrañación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana»¹¹⁰.

109 Cfr. los artículos «¿Qué es marxismo ortodoxo?», «Consciencia de clase» y «El cambio funcional del materialismo histórico». No ha sido posible evitar el que en estos artículos, que temáticamente están muy emparentados, se repitieran de vez en cuando conceptos y argumentos.

110 *Nachlass* [Póstumos], 11, 132.

1

Parece, pues como si —incluso para la visión marxista— no cambiara nada de la realidad objetiva; sólo se ha alterado el «punto de vista de su estimación», su «valoración», que ha cobrado un acento nuevo. Y esa apariencia contiene un momento muy importante de la verdad. Hay que retener incondicionalmente ese momento para que la recta comprensión no mute repentinamente en falsedad. Dicho más concretamente: la realidad objetiva del ser social es, *en su inmediatez*, «la misma» para el proletariado que para la burguesía. Pero eso no impide que sean completamente distintas, y por necesidad, las *específicas categorías mediadoras* por las cuales ambas clases llevan a consciencia esa inmediatez, por las cuales la realidad meramente inmediata se hace para ambas realidad propiamente objetiva. La diversidad se debe a la diversa situación de ambas clases en «el mismo» proceso económico. Está claro que con este planteamiento tropezamos de nuevo, y desde otro lado, *con* la cuestión básica del pensamiento burgués, el problema de la cosa-en-sí. Pues el supuesto de que la transformación de lo inmediatamente dado en realidad realmente re-conocida (no sólo inmediatamente conocida) y, *por lo tanto*, en realidad realmente objetiva, o sea, el efecto de la categoría mediadora en la imagen del mundo, es algo meramente «subjetivo» sólo una «valoración» de una realidad que permanecería «idéntica», ese supuesto equivale a atribuir a la realidad objetiva el carácter de cosa-en-sí. Todo tipo de conocimiento que concibe esa «valoración» como algo puramente «subjetivo» que no capta la esencia de las cosas pretenden, por supuesto, penetrar precisamente hasta la facticidad real. Su autoengaño consiste en que se comporta acriticamente respecto del condicionamiento de su propio punto de vista (y particularmente respecto de su condicionamiento por el ser social que le subyace). Así que, por ejemplo, Rickert —al que apelaremos para mostrar esta concepción de la historia en su forma más desarrollada y más elaborada intelectualmente— hablando del historiador que pertenece «al mismo círculo cultural»: «Si el historiador forma sus conceptos teniendo en cuenta valores de la comunidad a la que él mismo pertenece, la objetividad de su exposición dependerá exclusivamente de la corrección del material fáctico, y no se planteará siquiera la cuestión de si tal o cual acaecimiento del pasado es esencial. El historiador estará por encima de toda arbitrariedad, por ejemplo, cuando refiera la evolución del arte a los valores culturales estéticos o la evolución de un estado a los valores

culturales políticos; y al proceder así obtiene una exposición que, en la medida en que se abstenga del *ahistórico juicio de valor*, será válida para todos aquellos que reconozcan como universalmente normativos para los miembros de su comunidad los valores culturales estéticos y políticos de ésta»¹¹¹. Con esos «valores culturales» materialmente ignotos y sólo formalmente vigentes, tomados como fundamentos de la objetividad «axiológicamente referida» de la historia, parece eliminarse la subjetividad del historiador que juzga, pero sólo para imponerle en realidad, como criterio de la objetividad, como guía hacia la objetividad, la *facticidad* de «los valores culturales vigentes para su comunidad», o sea, para su clase. La arbitrariedad y la subjetividad se traspasan del material de los hechos aislados y del juicio sobre ellos al criterio mismo, a los «valores culturales vigentes», un juicio sobre los cuales, o incluso la investigación de su vigencia, se hacen imposibles *sobre esa base*: los «valores culturales» se convierten en cosas en sí para el historiador; es éste un proceso estructural cuyas analogías económicas y jurídicas vimos ya en la primera sección. Pero aún es más importante el otro aspecto de la cuestión, a saber, que el carácter de cosa-en-sí de la relación forma-contenido despliega inevitablemente el *problema de la totalidad*. Rickett habla también a este respecto con claridad muy de agradecer. Tras subrayar la necesidad metódica de una axiología material para la filosofía de la historia, expone: «Aún más: ni siquiera una historia universal o del mundo se puede escribir *unitariamente* si no es con la ayuda de un sistema de valores culturales y, por lo tanto, presupone una filosofía material de la historia. Por lo demás, el conocimiento de un sistema de valores es, empero, irrelevante para la cuestión de la objetividad científica de exposiciones históricas puramente empíricas»¹¹². Pero hay que preguntarse: la contraposición entre exposición histórica suelta e historia universal ¿es meramente un asunto de extensión, o se trata, también aquí, de una cuestión de *método*? No hay duda de que la ciencia histórica según el ideal epistemológico de Rickett resultaría sumamente problemática incluso en la primera hipótesis. Pues los «hechos» de la historia, pese a toda «referencia axiológica», tienen que permanecer en su facticidad cruda y sin conceptuar, puesto que la renuncia metódica al conocimiento de la totalidad ha imposibilitado *metódicamente* su conceptualización real, el conocimiento de su sentido real, de su real función en la historia. Mas la cuestión de la historia

111 *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Límites de la conceptualización científico-natural], 2ª ed., 562.

112 *Ibid.*, 606-607.

universal es, como ya se mostró,¹¹³ un problema metodológico que aparece inevitablemente en cualquier exposición de la mínima sección o manifestación de la historia. Pues la historia como totalidad (la historia universal) no es ni la suma mecánica de los acontecimientos históricos singulares ni un principio especulativo trascendente que, por consiguiente, no pudiera manifestarse más que por medio de una disciplina especial, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real —aunque todavía no consciente y, por ello, no reconocida—, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su cognoscibilidad. Tomamos la teoría de las crisis de Sismondi para mostrar como la defectuosa aplicación de la categoría de totalidad ha obstaculizado el conocimiento real de un fenómeno singular, pese a la correcta observación de sus rasgos singulares. También se mostró que la inserción en la totalidad (cuyo presupuesto es la afirmación de que la realidad propiamente dicha es precisamente el *todo* del proceso histórico) no sólo altera decisivamente nuestro juicio acerca del fenómeno singular, sino que con ella experimenta una alteración fundamental la estructura objetiva misma, la naturaleza material del *fenómeno singular* como tal. La contraposición entre la consideración aisladora de los fenómenos históricos singulares y el punto de vista de la totalidad se impone aún más plásticamente al comparar, por ejemplo, el tratamiento de la función de la máquina por la economía burguesa con el tratamiento que le da Marx: «Las contradicciones y los antagonismos inseparables de la aplicación capitalista de la maquinaria no existen, porque no nacen de la maquinaria misma, sino de su aplicación capitalista. La maquinaria considerada en sí mismo, disminuye el tiempo de trabajo, mientras que en su aplicación capitalista alarga la jornada; en sí misma facilita el trabajo, mientras que en su aplicación capitalista lo hace más intenso; en sí misma es un triunfo de la humanidad sobre las fuerzas de la naturaleza, mientras que en su aplicación capitalista somete el hombre a ésta; en sí misma aumenta la riqueza de los productores, mientras que en su aplicación capitalista los pauperiza etc. El economista burgués, puesto ante esos hechos, declara simplemente que la consideración de la maquinaria en sí prueba concluyentemente que todas

113 Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

esas tangibles contradicciones son mera apariencia de la realidad común, pero que no existen en sí, ni, por lo tanto, en la teoría»¹¹⁴.

Pasemos —por un momento— por alto el carácter clasista apologético del punto de vista de la economía burguesa y consideremos el tema desde un punto de vista puramente metódico. Al hacerlo así se aprecia que el punto de vista burgués que contempla la máquina en su aislada singularidad, en su pura «individualidad» fáctica (pues como fenómeno del proceso económico *la máquina* —no el ejemplar suelto— es un individuo histórico en el sentido de Rickert), desfigura la verdadera coseidad de la máquina entendiendo su función en el proceso capitalista de producción como núcleo esencial «eterno», como elemento indisoluble de su «individualidad». Desde el punto de vista del método, ese tipo de consideración hace así de todo objeto histórico estudiado una mónada inmutable, excluida de toda interacción con las demás mónadas (que se conciben del mismo modo), y con las propiedades que posee en su existencia inmediata presentadas como si fueran esencialidades absolutamente insuperables. Es verdad que la mónada conserva así su singularidad individual, pero se trata sólo de la cruda facticidad del mero ser-así. La «referencia axiológica» no altera en nada esa estructura, pues lo único que hace es posibilitar una *elección* en el conjunto infinito de dichas facticidades. Y del mismo modo que las relaciones entre esas mónadas histórico-individuales no pasa de ser una referencialidad externa, meramente descriptiva de su cruda facticidad, así también es meramente fáctica, casual, su referencia al principio valorativo que rige la selección.

Y, sin embargo, la esencia de la historia —como no han podido ignorar los historiadores realmente importantes del siglo XIX, como, por ejemplo, Riegl, Dilthey, Dvorak— consiste precisamente en el cambio de las *formas estructurales* por medio de las cuales ocurre en cada caso el enfrentamiento del hombre con su mundo circundante y la determinación de la objetividad de su vida interna y externa. Pero esto es sólo posible de un modo objetivo y real (y, consiguientemente, sólo es adecuadamente conceptualizable) si la individualidad o singularidad de una época, de una figura, etc., consiste en la singularidad o peculiaridad de esas formas estructurales, y si se descubre y se muestra en ellas y por ellas. Mas la realidad inmediata no puede estar dada inmediatamente, ni al hombre que la vive ni al historiador, en esas sus verdaderas formas estructurales. Hay que empezar por buscar y hallar estas

formas, y la vía que lleva a ese descubrimiento es el camino del conocimiento del proceso histórico como totalidad. A primera vista parece —y todo el que se quede en la inmediatez no rebasará en toda su vida esa «primera vista»— que ese rebasamiento de la singularidad sea un movimiento puramente mental, un proceso de abstracción. Pero la apariencia misma se debe a las costumbres intelectuales y perceptivas de la mera inmediatez, en la cual aparecen como lo primario, real y objetivo las formas cósicas inmediatamente dadas de los objetos, sus inmediatos existir y ser-así, mientras que sus «relaciones» aparecen como algo secundario y meramente subjetivo. Por lo tanto, para esa inmediatez toda alteración real tiene que resultar inconcebible. El hecho innegable de la alteración se refleja en las formas de consciencia de la inmediatez como mera catástrofe, como cambio repentino procedente de fuera y sin mediación alguna.¹¹⁵ Para poder comprender el cambio, el pensamiento tiene que rebasar la rígida cerrazón de sus objetos los unos respecto de los otros, y tiene que poner en un mismo plano de realidad sus relaciones, la interacción entre esas «relaciones» y las «cosas». Cuanto mayor es la distancia respecto de la mera inmediatez, cuanto más amplia la red de esas «relaciones», cuanto más totalmente entran las «cosas» en el sistema de esas relaciones, tanto más parece deponer el cambio su inconcebibilidad, su esencia catastrófica, y tanto más resulta comprensible.

Pero sólo en el caso de que ese rebasamiento de la inmediatez proceda en el sentido de una mayor concreción de los objetos, sólo en el caso de que el sistema conceptual de las mediaciones —por utilizar la afortunada expresión de Lassalle sobre la filosofía de Hegel— sea la totalidad de lo empírico. Ya conocemos los límites metódicos de los sistemas de conceptos racionales abstractos. Lo único que importa ahora es recordar que para ellos *esta* superación de la facticidad mera de los hechos históricos es una imposibilidad metódica (la aspiración crítica de Rickert y de la moderna teoría de la historia

115 Cfr., a propósito del materialismo del siglo XVIII, Plejánov, *loc. cit.*, 51. En la primera sección hemos mostrado que la teoría burguesa de las crisis económicas, la del origen del derecho, etc., toman también este punto de vista metódico. En la historia misma, todo el mundo puede ver fácilmente que una consideración que no sea histórico-universal que no se refiera siempre a la totalidad del proceso, tiene que trasformar en catástrofes absurdas precisamente los principales puntos de inflexión de la historia, porque sus fundamentos se encuentran fuera del ámbito en el cual sus consecuencias se revelan del modo más catastrófico. Piénsese en las invasiones de los bárbaros, en la degradación de la historia alemana desde el Renacimiento, etc.

es precisamente mostrarlo, y lo ha conseguido). Lo que puede conseguirse con esos métodos es, en el mejor de los casos, una tipología formal de las formas fenoménicas de la historia y la sociedad, para la cual pueden aducirse como meros *ejemplos* los hechos históricos; lo que quiere decir que entre el sistema conceptual y la realidad histórica objetiva que se trata de concebir no hay más que una conexión meramente casual. Esto puede ocurrir en la ingenua forma de una «sociología» que busca «leyes» (tipo Comte-Spencer), caso en el cual la irresolubilidad metódica de la tarea se manifiesta en lo absurdo de los resultados; o bien esa imposibilidad metódica puede ser críticamente consciente desde el primer momento (Max Weber) pero el resultado es siempre el mismo: el problema de la facticidad vuelve a retrotraerse a la historia y queda sin superar la inmediatez de la actitud puramente histórica, con independencia de que ese resultado se deseara o no.

Hemos dicho que el comportamiento del historiador en el sentido de Rickert (o sea, el tipo críticamente más consciente del desarrollo burgués) consiste en quedar preso en la mera inmediatez. En contra de esa afirmación parece erigirse el hecho manifiesto de que la realidad histórica misma no puede alcanzarse, reconocerse ni representarse más que en el curso de un complicado proceso de mediaciones. Pero no hay que olvidar que mediatez e inmediatez son ellas mismas momentos de un proceso dialéctico, que todo estadio del ser (y del comportamiento que lo conceptúa) tiene su inmediatez en el sentido de la *Fenomenología*,¹¹⁶ situación en la cual tenemos que comportarnos respecto del objeto inmediatamente dado «de modo idénticamente *inmediato* o *receptivo*, o sea, sin cambiar nada en él tal como se presenta». El rebasamiento de esa inmediatez no puede ser sino la génesis, la «producción» del objeto. Pero esto presupone ya aquí que las formas de mediación en las cuales y por las cuales se rebasa la inmediatez de la existencia de los objetos dados *se muestren como principios constructivos estructurales y como tendencias reales del movimiento de los objetos mismos*. Esto es: la génesis mental y la histórica coinciden en cuanto al principio. Hemos estudiado el proceso ideológico que, en el curso del desarrollo del pensamiento burgués, ha actuado cada vez más intensamente en el sentido de una separación de los dos principios. Y hemos podido comprobar que, a consecuencia de esa dualidad metódica, la realidad se descompone en un conjunto no racionalizable de facticidades, por encima del cual se arrojó una red de «leyes» puramente formales, sin

116 Hegel, *Werke* [Obras], II, 73.

contenido. El rebasamiento «epistemológico» de esa forma abstracta del ser inmediatamente dado del mundo (y de su conceptuabilidad) eterniza esa estructura, la justifica consecuentemente como necesaria «condición de la posibilidad» de dicha captación del mundo. Pero como no es capaz de realizar su movimiento «crítico» en el sentido de una producción real del objeto, sino que, por el contrario, toma la dirección contrapuesta, al final de la reflexión «crítica» sobre la realidad vuelve a presentarse *la misma inmediatez que se enfrenta cotidianamente con el hombre común de la sociedad capitalista, llevada ahora al concepto, pero no por eso menos inmediata*.

Inmediatez y mediación son, pues, no sólo modos de comportamiento coordinados y recíprocamente complementarios respecto de los objetos de la realidad, sino también y al mismo tiempo —de acuerdo con la naturaleza dialéctica de la realidad y con el carácter dialéctico de nuestros esfuerzos por enfrentarnos con ella— determinaciones dialécticamente relativizadas. Esto es: toda mediación tiene que arrojar necesariamente un punto de vista o posición en los cuales la objetividad que ella produce asume la forma de la inmediatez. Así le ocurre al pensamiento burgués respecto del ser histórico-social de la sociedad burguesa, aclarado e iluminado por numerosas mediaciones. Al no poder este pensamiento descubrir aquí más mediaciones, al no poder entender el ser y la génesis de la sociedad burguesa como producto del mismo sujeto que ha «producido» la totalidad conceptual del conocimiento, *su punto de vista último, y decisivo para la totalidad del pensamiento, resulta ser el de la mera inmediatez*. Pues, según las palabras de Hegel, «lo mediador tendría que ser aquello en lo cual ambos lados serían uno, o sea, que la consciencia tendría que descubrir cada momento en el otro, su finalidad y su acción en el destino, y su destino en su finalidad y en su acción, y *su propia esencia en esta necesidad*»¹¹⁷.

Es de esperar que nuestras precedentes consideraciones hayan mostrado con suficiente claridad que el pensamiento burgués carece aquí, y necesariamente, de esa mediación. En el terreno económico Marx¹¹⁸ lo ha mostrado así innumerables veces, y ha explicado las falsas ideas de la economía burguesa sobre el proceso económico del capitalismo remitiéndose explícitamente a la falta de mediación, a la evitación metódica de las categorías mediadoras, a la aceptación inmediata de formas de objetividad derivativas, a la oclusión en

117 *Ibid.*, 275

118 Por ejemplo, *Kapital* [Capital], III/I, 326-327, 340-341, 364-365, 368-369, 377-378, etc.

el plano de la representación meramente inmediata. En la segunda sección hemos tenido ocasión de insistir mucho en las consecuencias intelectuales de la estructura de la sociedad burguesa, de la que nacen las limitaciones metódicas de su pensamiento, y hemos mostrado las antinomias (sujeto-objeto, libertad-necesidad, individuo-sociedad, forma-contenido, etc.) a las cuales tenía que llegar así ese pensamiento. Lo que ahora importa es comprender que el pensamiento burgués —apenas llegado más allá del comienzo de la ruta hacia esas antinomias, objeto de los mayores esfuerzos intelectuales— acepta a pesar de todo el fundamento óptico de esas antinomias como una facticidad obvia e inevitable, o sea, se comporta respecto de aquel fundamento en el modo de la mera insensatez. Así escribe, por ejemplo, Simmel, precisamente acerca de la estructura ideológica de la consciencia de la cosificación: «Y por eso estas direcciones contrapuestas, puesto que se ha emprendido la marcha por ellas, tienen que aspirar a un ideal de separación pura y absoluta: a medida que el contenido objetivo de la vida se hace cada vez más cósmico e impersonal, el resto no cosificable de la misma tiene que hacerse tanto más personal, para convertirse en propiedad indiscutible del Yo»¹¹⁹. Pero de este modo aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado, y hasta en principio trasfigurado e idealizado de explicación de todos los fenómenos, a saber: la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza, o de un valor cultural de atemporal vigencia.

Eso significa sin más la autoliquidación de la historia. «De este modo, aunque ha habido historia», escribe Marx acerca de la economía burguesa, «ya no va a haberla más».¹²⁰ Y aunque luego esta antinomia torna formas cada vez más refinadas, y hasta se presenta como historicismo y como relativismo histórico, la situación del problema básico no se altera en absoluto, y sigue suprimida la historia. Esta esencia antihistórica del pensamiento burgués se nos presenta del modo más craso al considerar *el problema del presente como problema histórico*. No hace falta aducir ejemplos. La completa incapacidad de todos los pensadores e historiadores burgueses para entender como historia universal los acontecimientos histórico-universales del presente ha de ser un siniestro recuerdo de todos los hombres sensatos desde la guerra mundial y la revolución. Ese completo fracaso, que pone a historiadores por

119 *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero], 531.

120 *Elend der Philosophie* [Miseria de la filosofía, trad. alemana], 104.

otra parte muy meritorios y a pensadores por otra parte agudos al mismo nivel intelectual, digno de lástima o de desprecio, del peor periodismo provinciano, no puede explicarse simplemente y en todos los casos por causas externas (censura, adaptación a los intereses «nacionales» de clase, etc.), sino que tiene, aparte de eso, su fundamento metódico en el hecho de que el comportamiento contemplativo e inmediato produce precisamente entre el sujeto y el objeto del conocimiento aquel intersticio irracional «oscuro y vacío» del que habló Fichte, oscuridad y vaciedad presentes también en el conocimiento del pasado, pero encubiertas en ese caso por la lejanía espacio-temporal, históricamente mediada, mientras que cuando se trata del presente aparecen con toda claridad. Una hermosa metáfora de Ernst Bloch puede aclarar esa limitación metódica mejor, acaso, que un análisis detallado, que, por lo demás, no nos es posible aquí. Cuando la naturaleza se convierte en paisaje —en contraposición, por ejemplo, con el inconsciente vivir en la naturaleza que es propio del campesino—, la inmediatez artística de la vivencia del paisaje —que evidentemente ha atravesado muchas mediaciones antes de llegar a esa inmediatez— tiene como presupuesto una distancia, en este caso espacial, entre el contemplador y el paisaje. El contemplador se encuentra fuera del paisaje, porque si no la naturaleza no puede convertirse en paisaje. Si, en vez de rebasar la inmediatez estética contemplativa, intentara incluirse a sí mismo, junto con la naturaleza que inmediatamente le rodea, en la «naturaleza como paisaje», se daría cuenta en seguida de que el paisaje no empieza a existir sino a partir de una cierta distancia, diversa, por supuesto, en cada caso, entre el contemplador y el paisaje mismo, y de que sólo como espectador espacialmente separado puede tener con la naturaleza una relación paisajística. La comparación ha de tomarse aquí sólo como un ejemplo que aclara metódicamente la situación, pues la relación paisajística tiene su expresión adecuada y aproblemática en el arte, aunque no puede tampoco olvidarse que también en el arte se abre esa misma distancia insuprimible entre el sujeto y el objeto, la distancia que hemos encontrado por todas partes en la vida moderna; y tampoco se puede olvidar que el arte es sólo la configuración de esta problemática, no su resolución. Pero en la historia, y en cuanto que desemboca en el presente —cosa inevitable, puesto que, en última instancia, nuestro interés por la historia se debe a la necesidad de comprender el presente—, aparece inmediatamente lo que, con palabras de Bloch, llamaremos «espacio perturbador». Pues queda claro que los dos extremos en que se polariza la incapacidad del comportamiento contem-

plativo burgués para comprender la historia —el extremo de las «grandes figuras» como autónomas creadoras de la historia y el de las «leyes naturales» del medio histórico— resultan igualmente impotentes, ya vayan juntos, ya separados, ante la esencia de lo radicalmente nuevo, que exige una dación de sentido, ante el presente.¹²¹ La perfección interna de la obra de arte puede encubrir el abismo aquí abierto, porque su consumada inmediatez no suscita ya ninguna curiosidad por la mediación imposible desde el punto de vista contemplativo. Pero el presente como problema de la historia, como problema prácticamente ineliminable, exige imperiosamente esa mediación. Hay que intentarla. Y en esos intentos se revela lo que Hegel, a continuación de la determinación de la mediación antes aducida, escribe a propósito de uno de los estadios de la autoconsciencia: «Por eso la consciencia, a través de la experiencia en la cual tenía que constituirse su verdad, se convierte más bien en enigma para sí misma, y las consecuencias de sus actos ya no son para ella sus actos mismos; aquello que le ocurre no es *para ella* la experiencia de lo que ella es *en sí*; la transición no es una mera alteración formal del mismo contenido y de la misma esencia, esta vez como objeto o como esencia *intuida* de sí misma. La *necesidad abstracta* vale, pues, para la *fuerza* sólo negativa, inconceptuada, *de la generalidad* contra la cual se estrella la individualidad».

2

El conocimiento histórico del proletariado empieza con el conocimiento del presente, con el autoconocimiento de su propia situación social, con la revelación de su necesidad (en el sentido de la génesis). La coincidencia de génesis e historia —o, más propiamente, el hecho de que génesis e historia son sólo momentos de un mismo proceso—, es posible sólo si, por una par-

121 Me remito de nuevo al dilema del viejo materialismo tal como lo expone Plejánov. Marx (*Nachlass* [Póstumos], II, 178 ss.) ha mostrado respecto de Bruno Bauer que la actitud lógica de toda concepción burguesa de la historia tiende a la mecanización de la «masa» y a la irracionalización de los héroes. Pero la misma duplicidad de puntos de vista puede encontrarse, por ejemplo, en Carlyle o en Nietzsche. Hasta un pensador tan cauto como Rickert tiene (pese a algunas reservas, por ejemplo, *op. cit.*, 380) la tendencia a considerar el «medio» y los «movimientos de las masas» como determinados por leyes naturales, y sólo la personalidad singular como individualidad histórica. *Op. cit.*, 444, 460-461.

te, todas las categorías según las cuales se construye la existencia humana aparecen como determinaciones de esa existencia misma (y no sólo de su conceptuabilidad), y, por otra parte, su sucesión, su conexión y su vinculación se revelan como momentos del proceso histórico mismo, como característica estructural del presente. Así pues, la sucesión y la conexión interna de las categorías no constituyen ni una serie meramente lógica ni una ordenación según la mera facticidad histórica. «Su seriación se determina más bien por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, la cual es precisamente lo contrario de la que aparece como su sucesión natural, como seriación que corresponde al proceso histórico»¹²². Esto presupone a su vez que pueda mostrarse en el mundo que se enfrenta al hombre en la teoría y en la práctica una objetividad que, una vez correctamente pensada y entendida hasta el final, no tiene que quedarse en ninguna forma de inmediatez semejante a las antes aducidas; una forma de objetividad que pueda, por lo tanto, captarse como momento fluyente y mediador entre el pasado y el futuro, y que pueda revelarse de este modo, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto del proceso social. Pero con este planteamiento queda puesta la cuestión de la «estructura económica» de la sociedad. Pues, como escribe Marx en su polémica contra el erróneo desgarramiento de principio (o sea, categoría) e historia en el caso del kantiano y hegeliano vulgar Proudhon, si se plantea la cuestión «de por qué este principio se ha realizado precisamente en el siglo XI o en el XVIII, y no en cualquier otro, se ve uno necesariamente obligado a estudiar con detalle qué eran los hombres del siglo XI o los del XVIII, cuáles sus necesidades en cada caso, sus fuerzas productivas, sus modos de producción, las materias primas de su producción, y cuáles, por último, las relaciones entre hombres que nacían de todas esas condiciones de existencia. Resolver todas esas cuestiones es estudiar la historia profana real de los hombres de cada siglo, presentar a esos hombres tal como fueron, en una sola pieza, autores y espectadores de su propio drama. Pero en cuanto que se concibe a los hombres como espectadores y autores de su propia historia, es que se ha vuelto por un rodeo al punto de partida real, porque se han abandonado los eternos principios de los que se partió»¹²³.

Pero sería un error —el error que es punto de partida metódico de todo marxismo vulgar— creer que esa actitud signifique una simple aceptación de la estructura social inmediatamente dada (o sea, empírica). Ni tampoco la

122 *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIV.

123 *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía, trad. alemana], 97-98.

indicada recusación de lo empírico, el rebasamiento de su mera inmediatez; significa simple descontento con lo empírico y voluntad simple —abstracta— de alterarlo. Pues esa voluntad, esa valoración de lo empírico, se quedaría en mera subjetividad, en «juicio de valor», en deseo, en utopía. Y, además, la voluntad de utopía, aunque toma la forma filosóficamente objetivada e idealizada del deber-ser, no rebasa en modo alguno la aceptación de lo empírico, ni tampoco el mero subjetivismo de la tendencia al cambio, aunque lo refine filosóficamente. Pues precisamente en la forma clásica y pura que ha recibido en la filosofía kantiana, el principio del deber-ser presupone un ser al cual es por principio *inaplicable* la categoría del deber-ser. De modo que precisamente por adoptar la intención que tiene el sujeto (de no aceptar puramente su existencia empíricamente dada) la forma del deber-ser, precisamente por eso la forma empírica inmediatamente dada recibe confirmación y consagración filosóficas, se eterniza filosóficamente. «Nada puede explicarse —dice Kant— en los fenómenos a base del principio de la libertad, sino que el hilo conductor para la explicación de los fenómenos ha de ser siempre el mecanismo natural»¹²⁴. Y por eso toda teoría del deber-ser se encuentra ante el dilema siguiente: o bien dejar inmutada la existencia —sin sentido— de lo empírico, cuya falta de sentido es el presupuesto metódico del deber-ser, puesto que en un ser con sentido no se presentaría siquiera el problema del deber-ser, y con esta solución se da al deber-ser un carácter meramente subjetivo; o bien aceptar un principio trascendente (al ser y al deber-ser) con objeto de poder explicar la influencia real del deber-ser en el ser. Pues la privilegiada solución, ya insinuada por Kant, en el sentido del progreso indefinido se limita a encubrir la irresolubilidad del problema. Lo decisivo filosóficamente no es determinar el tiempo que necesita el deber-ser para transformar el ser, sino mostrar los principios por los cuales el deber-ser es *en general capaz* de influir en el ser, Y esto es precisamente lo metódicamente imposibilitado por la fijación del mecanismo natural como forma inmutable del ser, por la rigidez, ineliminable desde ese punto de vista, que presentan el deber ser y el ser en su contraposición. Y una imposibilidad no puede presentarse repentinamente como realidad sin más que empequeñecerla primero infinitesimalmente para luego distribuirla por un proceso infinito.

124 *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], 38-39. Cfr. *ibid.*, 24, 123, etc. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], 4, 38, etc. Cfr. la crítica de Hegel, *Werke* [Obras], III, 133 ss.

Pero no es en modo alguno casual que el pensamiento burgués hayado con la idea del progreso indefinido como salida de la contradicción que le oponen los datos de la historia. Pues, según Hegel, ese progreso «se presenta siempre que determinaciones *relativas* se lleven hasta su contraposición, de tal modo que estén en unidad indisoluble y, sin embargo, cada una tenga atribuida existencia independiente respecto de las demás. Por eso este progreso es la *contradicción* que nunca se resuelve, sino que se enuncia siempre, simplemente, como *dada*»¹²⁵. Hegel ha mostrado también que la operación lógica presupuesto el progreso indefinido consiste en poner en una relación puramente cuantitativa los elementos de ese proceso, que son en realidad cualitativamente incomparables y siguen siéndolo a pesar de todo, pero «poniendo al mismo tiempo a cada uno de ellos como indiferente respecto de esa alteración»¹²⁶. Así vuelve a presentarse la vieja antinomia de la cosa-en-sí en una nueva forma: por una parte, el ser y el deber-ser conservan su contraposición rígida e insalvable; por otra, esa vinculación entre ellos, aparente, externa, que no afecta a su irracionalidad y facticidad, produce entre ellos un medio de devenir aparente, con lo que se desdibuja Y. cae en la noche de la ininteligibilidad el tema real de la historia, el tema del devenir y perecer. Pues en la reducción a cantidades —reducción que tiene que practicarse no sólo sobre los elementos básicos del proceso, sino también sobre sus diversos estadios— se pasa por alto que lo más que puede conseguirse así es la apariencia de una transición paulatina. «Pero lo paulatino se refiere sólo a lo externo de la transformación, no a lo cualitativo de ella; la anterior proporción cuantitativa, infinitamente próxima a la posterior; es sin embargo otra existencia cualitativa... Se tiende gustosamente a facilitar la *conceptuación* de un cambio por la paulatinidad de la transición; pero la paulatinidad es precisamente la alteración indiferente, lo contrario de la alteración cualitativa. En la paulatinidad se suprime más bien la conexión de las dos realidades, que se toman entonces como estados o como cosas autónomas; queda presupuesto que... la una es puramente externa a la otra; y con eso se pierde lo necesario para *conceptuar*, por poco que sea lo que se necesite... Así se suprimen absolutamente el devenir y el perecer, o sea, que el *En-sí*, lo interno, aquello en lo cual algo es antes de su existencia, se trasforma en una *pequeñez de la*

125 *Werke* [Obras], III, 147.

126 *Ibid.*, 262.

existencia externa, y la diferencia esencial o conceptual se convierte en una mera y externa diferencia de magnitud»¹²⁷.

El rebasamiento de la inmediatez de lo empírico y de sus reflejos racionalistas, no menos inmediatos, no puede, pues, extrapolarse en un intento de rebasar la inmanencia del ser (social), porque ese falso trascender fijaría y eternizaría de nuevo, de un modo filosóficamente sublimado, la inmediatez de lo empírico, con todas sus cuestiones irresolubles. El rebasamiento de lo empírico no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente. Así pues, la categoría de la mediación, palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos, ni un juicio de valor o un deber-ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, *sino que es la manifestación de la estructura cósmica, objetiva y propia de esos objetos mismos*. Pero esa estructura no puede manifestarse ni llevarse a consciencia más que abandonando la falsa actitud del pensamiento burgués. Pues la mediación sería imposible si la existencia empírica de los objetos no fuera ya por sí misma una existencia mediada, la cual cobra ese aspecto de inmediatez sólo y en la medida en la cual falta la consciencia de la mediación y, por ello, los objetos se arrancan del complejo de sus determinaciones reales y se ponen en un artificioso aislamiento.¹²⁸

Pero no hay que olvidar a este respecto que el proceso de aislamiento de los objetos no es tampoco casual ni arbitrario. El correcto conocimiento que suprime las falsas separaciones de los objetos (y también sus vinculaciones, aún más falsas, asentadas por medio de abstractas determinaciones de la reflexión) es, con esa corrección, mucho más que la mera rectificación de un método científico falso o inadecuado, mucho más que la sustitución de una hipótesis

127 *Ibid.*, 432-435. Es mérito de Plejánov el haber llamado la atención, ya en 1891, acerca de la importancia de este paso de la *Lógica* de Hegel para precisar la diferencia entre evolución y revolución. (*Neue Zeit*, X/I, 280 ss.). Es lamentable que Plejánov no haya tenido en este punto herederos en el terreno de la teoría.

128 Cfr. sobre el aspecto metódico de esta cuestión ante todo la primera parte de la *Filosofía de la religión* de Hegel, especialmente XI, 158-159. «No hay saber inmediato. Se llama inmediato al saber respecto del cual no tenemos *consciencia* de la mediación, pero el saber mismo es mediado». Análogamente en el Discurso previo de la Fenomenología: «Lo verdadero es sólo esta igualdad que *se restablece*, o sea, la reflexión en sí mismo en el ser-otro, y no una unidad *originaria* como tal o *inmediata* como tal». *Werke* [Obras], II, 15.

por otra que funcione mejor. Es propio de la esencia social del presente el que su forma objetiva se elabore de ese modo en el pensamiento, igual que lo es el punto de partida material de la elaboración misma. Así pues, cuando se contraponen el punto de vista del proletariado al de la clase burguesa, el pensamiento proletario no exige en modo alguno una tabula rasa, un nuevo comienzo «sin presupuestos» para la comprensión de la realidad, como lo hizo el pensamiento burgués respecto de las formas feudales de la Edad Media (al menos tendencialmente). Precisamente porque su objetivo práctico es una transformación *básica* de toda la sociedad, el pensamiento proletario toma la sociedad burguesa; junto con sus elaboraciones intelectuales, artísticas, etc., como *punto de partida* del método. La función metodológica de las categorías de la mediación consiste en que mediante su ayuda se hacen objetivamente eficaces las significaciones inmanentes que convienen necesariamente a los objetos de la sociedad burguesa y que faltan, no menos necesariamente, a su apariencia inmediata en la sociedad burguesa misma y, por lo tanto, a sus reflejos intelectuales en el pensamiento burgués; con ello aquellas significaciones pueden levantarse hasta la consciencia del proletariado. O sea: no es ni una casualidad ni una cuestión puramente teórica el que la burguesía tenga que quedar presa en la inmediatez mientras el proletariado la rebasa. En la diferencia entre esas dos posiciones teóricas se expresa precisamente la diversidad del ser social de ambas clases. El conocimiento accesible desde el punto de vista del proletariado es, por supuesto, el más elevado en el sentido científico objetivo; pues en ese conocimiento se tiene metódicamente la disolución de los problemas en torno de los cuales se han esforzado inútilmente los más grandes pensadores de la época burguesa; materialmente se tiene en aquel conocimiento el conocimiento histórico adecuado del capitalismo, necesariamente inaccesible al pensamiento burgués. Pero esa estimación objetiva del valor gnoseológico de los métodos resulta de nuevo ser un problema histórico-social, consecuencia necesaria de los tipos de sociedad representados por ambas clases y de sus resultados históricos, de modo que, según eso, la «falsedad» y la «unilateralidad» de la concepción burguesa de la historia es un momento necesario de la estructura metódica del conocimiento social.¹²⁹

129 Por eso ha aceptado efectivamente Engels la doctrina hegeliana de la falsedad (expuesta del modo más hermoso en el Discurso previo de la *Fenomenología*, *Werke* [Obras], II, 30 ss.). Cfr. por ejemplo la crítica de la función del «mal» en la historia, *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 31 ss. Por supuesto que esto se refiere sólo a los representantes realmente originales del pen-

Por otra parte, queda claro que todo método está necesariamente vinculado al ser de la clase de que se trate. Para la burguesía, el método propio nace de su ser social de un modo inmediato, y por eso su pensamiento presenta la mera inmediatez como limitación a la vez externa y por ello mismo insuperable. En cambio, para el proletariado se trata de rebasar la limitación de la inmediatez *en el punto de partida*, en el momento de asumir su posición o punto de vista. Y como el método dialéctico reproduce constantemente sus propios momentos esenciales, como su esencia es la negación de un desarrollo liso y rectilíneo del pensamiento, este problema del punto de partida del proletariado se plantea *de nuevo* a cada paso de la comprensión de la realidad y a cada paso práctico histórico-social. Para el proletariado, la limitación de la inmediatez es ya una limitación interna. Con eso se plantea claramente el problema; pero con ese planteamiento de la cuestión quedan ya dados el camino y la posibilidad de la respuesta.¹³⁰

Pero sólo la posibilidad. La proposición de la que hemos partido —a saber: que el ser social es en lo inmediato el mismo, en la sociedad capitalista, para la burguesía y el proletariado— sigue en pie. Lo que pasa es que ese mismo ser, por el motor de los intereses de clase, mantiene presa a la burguesía en aquella inmediatez, mientras que empuja al proletariado a rebasarla. Pues en el ser social del proletariado aparece el carácter dialéctico del proceso histórico, y por él el carácter dialéctico de cada momento, que no cobra su verdad, su auténtica objetividad, sino en la totalidad mediadora: y esa manifestación es inevitable. Pues para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar consciencia de la esencia dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía recubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las abstractas y cuantificadoras categorías de la reflexión, el progreso indefinido, etc., para luego enfrentarse, en el momento del cambio, con catástrofes sin mediación. Como se ha mostrado, eso se debe a que para la burguesía el sujeto y el objeto del proceso histórico y del ser social aparecen siempre en duplicidad: con la consciencia el individuo aislado se enfrenta como sujeto conecedor con la necesidad objetiva, gigantesca y sólo comprensible en menudas secciones, del acaecer social, mientras que en la

samiento burgués. Los epígonos, los eclécticos y los meros defensores mercenarios de los intereses de la clase decadente merecen otro tipo completamente distinto de consideración.

130 Sobre esta diferencia entre el proletariado y la burguesía, cfr. el artículo «Consciencia de clase».

realidad la acción y la omisión conscientes del individuo entran en contacto con el aspecto objetivo de un proceso cuyo sujeto (la clase) no puede despertarse a consciencia, porque el proceso mismo es siempre trascendente a la consciencia el sujeto aparente, del individuo. El sujeto y el objeto del proceso social se encuentran, pues, ya aquí, en una relación de interacción dialéctica. Pero como siempre aparecen duplicados y rígidamente contrapuestos el uno al otro, esa dialéctica queda inconsciente, y los objetos mantienen su carácter dúplice y, por lo tanto, rígido. Esa rigidez no puede disolverse sino catastróficamente, para ceder luego su lugar a una estructura no menos rígida. Esta dialéctica inconsciente y, por lo tanto, indomitable por principio «irrumpe en la confesión de ingenuo asombro cuando muy pronto aparece como relación social lo que ellos intentaban entender groseramente como cosa, y cuando luego se les presenta burlonamente como cosa lo que acababan de fijar como relación social»¹³¹.

El proletariado no admite esa duplicidad de su ser social. El proletariado aparece por de pronto como puro y mero *objeto* del acaecer social. En todos los momentos de la vida cotidiana en los cuales el trabajador individual cree verse como sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le destroza esa ilusión. La inmediatez de su existencia le impone el reconocimiento de que la satisfacción de sus necesidades más elementales, «el consumo individual del trabajador, es un momento de la producción y la reproducción del capital, ya se produzca dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, del mismo modo que ocurre con la limpieza de la máquina, igual si, se realiza durante el proceso del trabajo que durante pausas determinadas»¹³². La cuantificación de los objetos, su determinación por categorías abstractas de la reflexión, se manifiesta de modo inmediato en la vida del trabajador como un proceso de abstracción que se ejecuta en él mismo, que le arranca su fuerza de trabajo y le obliga a venderla como una mercancía de su propiedad. Y al vender esa su única mercancía, el trabajador la inserta (y se inserta así mismo, puesto que esa mercancía es inseparable de su persona física) en un proceso parcial, ya mecánico-racional, que él mismo encuentra en la inmediatez, ya hecho y en funcionamiento antes de que él llegue, y en el cual queda absorbido como un número reducido a abstracta cantidad, como una herramienta de detalle mecanizada y racionalizada.

131 *Zur Krit. der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], 11.

132 *Kapital* [Capital], I, 535.

Con ello se radicaliza para el trabajador el carácter cosificado del modo, apariencial inmediato de la sociedad capitalista. Es verdad que también para el capitalista se da esa duplicación de la personalidad ese desgarramiento del hombre en un elemento del movimiento de las mercancías y un espectador (objetivo e impotente) del movimiento mismo.¹³³ Pero para el capitalista ese fenómeno toma conscientemente la forma de una actividad —sin duda aparente—, de un efecto de su subjetividad. Esa apariencia le esconde la situación real, mientras que para el trabajador, que carece de ese ámbito de juego de una aparente actividad el desgarramiento de su sujeto mantiene la forma brutal de lo que tendencialmente es una esclavización sin límites. Por eso el trabajador se ve obligado a sufrir su conversión en mercancía, su reducción a pura cantidad como objeto del proceso.

Pero eso es precisamente lo que le impulsa más allá de la inmediatez de la situación. Pues, como dice Marx, «el tiempo es el espacio del desarrollo humano»¹³⁴. Las diferencias cualitativas de la explotación, que para el capitalista tienen la forma de determinaciones cuantitativas de los objetos de su cálculo, tienen que presentársele al obrero como las categorías decisivas de: toda su existencia física, intelectual, moral, etc. La mutación de la cantidad en cualidad no es sólo —como se expone en la filosofía hegeliana de la naturaleza y, siguiendo a ésta, en el *Anti-Dühring* de Engels— un determinado momento del proceso dialéctico de desarrollo. Sino que es además, como acabamos de mostrarlo de la mano de la lógica de Hegel, la aparición de la auténtica forma objetiva del ser, la destrucción de las confusionarias categorías de la reflexión que han desfigurado la auténtica objetividad rebajándola al nivel de un comportamiento contemplativo, pasivo y meramente inmediato. Precisamente en el problema del tiempo de trabajo se manifiesta crasamente el hecho de que la cuantificación es una cáscara cosificadora y cosificada que se extiende por sobre la esencia verdadera de los objetos y que sólo puede tener vigencia como forma objetiva de las cosas si el sujeto que se encuentra en relación contemplativa o aparentemente práctica con el objeto no se interesa por la

133 En esto se basan categorialmente las teorías llamadas de la abstinencia. Ante todo la significación, tan subrayada por Max Weber de la «ascética mundanal» para la génesis del «espíritu» del capitalismo. También Marx afirma ese hecho al subrayar que para el capitalismo «su propio consumo privado es robo a la acumulación de su capital, al modo como en la contabilidad italiana los gastos privados se ponen en el deber del capitalista respecto al capital». *Kapital* [Capital] I 556

134 *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio], 40.

esencia de ese objeto. Cuando Engels¹³⁵ aduce el paso del agua del estado fluido al sólido o al gaseoso como ejemplo de la mutación de la cantidad en cualidad, presenta un ejemplo adecuado respecto de esos puntos de transición. Pero desde ese punto de vista se pasa por alto que también las transiciones que aquí aparecen como puramente cuantitativas tienen inmediatamente un carácter cualitativo en cuanto que se altera el punto de vista. (Para aducir un ejemplo muy trivial: piénsese en la potabilidad del agua, caso en el cual también alteraciones «cualitativas» asumen en un determinado momento carácter cualitativo, etc.). Esta situación se aclara más examinando metódicamente el ejemplo tomado de *El Capital* que aduce el mismo Engels. Se trata de la magnitud cuantitativa que es necesaria en un estadio determinado de la producción para que una suma de valores pueda convertirse en capital; en esa frontera, dice Marx¹³⁶, la cantidad muta en cualidad. Si comparamos esas dos series de posibles alteraciones cuantitativas y mutaciones en cualidad (el aumento o la disminución de aquella suma de valores y el aumento o la disminución de la jornada de trabajo), quedará claro que en el primer caso se trata meramente —según la expresión de Hegel— de una «línea nodal de las relaciones de medida», mientras que en el segundo caso *toda* alteración será por su esencia cualitativa, pues aunque su forma cuantitativa de manifestación sea impuesta al trabajador por su mundo circundante social, sin embargo, su esencia estriba para él precisamente en su estructura cualitativa. La forma dúplice de manifestación se debe evidentemente a que para el trabajador la jornada o el tiempo de trabajo no es sólo la forma objetiva de su mercancía vendida, la fuerza de trabajo (en este aspecto el problema es también para él el de un intercambio de equivalentes, o sea, una relación cuantitativa), sino que, al mismo tiempo, es la forma existencial determinante de su ser como sujeto, como hombre.

Pero con eso no quedan completamente superadas la inmediatez y su consecuencia metódica, la rígida contraposición de sujeto y objeto. El problema de la jornada de trabajo tiende sin duda —precisamente porque en este contexto la cosificación alcanza su punto culminante— a impulsar necesariamente el pensamiento proletario más allá de esa inmediatez. Pues, por una parte, el trabajador se encuentra de modo inmediato, en su ser social, *totalmente* del lado del objeto, se aparece a sí mismo en lo inmediato como objeto y no como actor del proceso social del trabajo. Pero, por otra parte,

135 *Anti-Dübring*, 127.

136 *Kapital* [Capital], I, 272-273.

esa función de objeto no es ya en sí misma puramente inmediata. O sea: la transformación del trabajador en un mero objeto del proceso de producción es sin duda objetivamente producida por el tipo de la producción capitalista (a diferencia de lo que ocurría en la esclavitud y la servidumbre), por el hecho de que el trabajador se ve obligado a objetivar su fuerza de trabajo separándola de su personalidad total y a venderla como mercancía que le pertenece. Pero precisamente por la escisión que se produce así entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de consciencia. En formas sociales anteriores, más espontáneas, el trabajo está determinado «inmediatamente como función de un miembro del organismo de la sociedad»;¹³⁷ en la esclavitud y en la servidumbre las formas de dominio se presentan como «muelles inmediatos del proceso de producción», con lo que se hace imposible a los trabajadores, sumidos en esa conexión con toda su personalidad indivisa, llegar a consciencia de su situación social. En cambio, «el trabajo que se representa a sí mismo en el valor de cambio» está «presupuesto como trabajo del individuo aislado. Y se hace trabajo social por el hecho de que toma la forma de su contrario inmediato, la forma de la generalidad abstracta».

Aquí se manifiestan los momentos que dialectizan el ser social del trabajador y sus formas de consciencia, empujándolo así más allá de la mera inmediatez, de un modo ya más preciso y concreto. Ante todo, el trabajador no puede llegar a ser consciente de su ser social más que si es consciente de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato le inserta —como se ha mostrado— en el proceso de producción como puro y mero objeto. Al revelarse esa inmediatez como consecuencia de múltiples mediaciones, al empezar a quedar claro todo lo que presupone esa inmediatez, empiezan a descomponerse las formas fetichistas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía. Mientras siga siendo prácticamente incapaz de levantarse por encima de esa función de objeto, su consciencia será *la autoconsciencia de la mercancía*, o dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías.

Este añadirse la autoconsciencia a la estructura de la mercancía significa algo por principio y cualitativamente diverso de lo que suele entenderse por consciencia «acerca de» un objeto. No sólo porque se trata de una autocons-

137 *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], 10.

ciencia. Pues ésta podría perfectamente seguir siendo —como ocurre en la psicología científica— consciencia «acerca de» un objeto, la cual se elige «casualmente» a sí misma por objeto sin alterar el tipo de relación entre consciencia y objeto ni, por lo tanto, el tipo del conocimiento conseguido. De lo que se sigue necesariamente que los criterios de la verdad de un conocimiento así producido tienen que ser los mismos que para el conocimiento de un objeto «extraño». Cuando un esclavo antiguo, por ejemplo, un *instrumentum vocale*, llega al conocimiento de su propio ser de esclavo, eso no significa un autoconocimiento en el sentido que ahora nos interesa: el esclavo no puede llegar más que al conocimiento de un objeto que «casualmente» resulta ser él mismo. Desde el punto de vista social objetivo no hay ninguna diferencia decisiva entre un esclavo «pensante» y un esclavo «inconsciente», como tampoco la hay entre la posibilidad que tiene un esclavo de llegar a ser consciente de su situación social y la posibilidad de conocimiento de la esclavitud que tiene un «hombre libre». La rígida duplicación epistemológica de sujeto y objeto y, con ella, la intangibilidad estructural del objeto conocido por parte del sujeto conocedor, se mantienen sin alterar.

Pero el autoconocimiento del trabajador como mercancía es, ya como conocimiento, algo práctico: Esto es: *ese conocimiento consume una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento*. El especial carácter objetivo del trabajo como mercancía, su «valor de uso» (su capacidad de suministrar plusvalía), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huellas en las categorías cuantitativas del trueque capitalista, se despierta en esa consciencia y por ella para llegar a ser *realidad social*. El especial carácter del trabajo como mercancía, que sin esa consciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa consciencia. Pero al manifestarse la objetividad específica de ese tipo de mercancía —que, bajo la cósmica cáscara es una relación entre hombres y bajo la costra cuantificadora es un núcleo vivo cualitativo— puede desenmascarse el carácter de fetiche de *toda mercancía*, fundado en el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo: en toda mercancía se revela entonces su núcleo, la relación entre hombres, como factor del desarrollo social.

Cierto que todo eso está sólo implícitamente contenido en la contraposición dialéctica de cantidad y cualidad que se nos ha presentado en la cuestión del tiempo o jornada de trabajo. La contraposición, con todas las determinaciones que de ella se siguen, no es sino el *comienzo* del complicado proceso de mediación cuya meta es el conocimiento de la sociedad como

totalidad histórica. El método dialéctico se diferencia del pensamiento burgués no sólo porque es el único capaz de conocimiento de la totalidad, sino, ante todo, por el hecho de que ese conocimiento no es posible sino sobre la base de una relación del todo a las partes por principio distinta de la que vale para el pensamiento atenido a las determinaciones que la reflexión. Dicho brevemente: la esencia del método dialéctico consiste —desde este punto de vista— en que cada momento captado con adecuación dialéctica contiene la totalidad entera, y en que a partir de cada momento hay que desarrollar todo el método.¹³⁸ Se ha destacado a menudo —con cierta razón— que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-ser y el Devenir, contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos de ella).

Como es natural, de eso no se sigue que el desarrollo del todo en su plenitud de contenido sea superfluo. Al contrario. El programa de Hegel —la concepción de lo absoluto, del objeto cognoscitivo de su filosofía como *resultado*— subsiste aún acrecentado para el nuevo objeto del conocimiento del marxismo, porque en el marxismo el proceso dialéctico y el desarrollo histórico se entienden como idénticos. La anterior observación metodológica indica sólo el hecho estructural de que el momento aislado no es un fragmento de un todo mecánico que fuera posible recomponer a partir de esas piezas (concepción de la cual se seguiría de nuevo la concepción del conocimiento como progreso indefinido), sino que ya en el momento singular se tiene la posibilidad de desarrollar a partir de él toda la plenitud de contenido de la

138 En este sentido escribe Marx a Engels (22.VI.1867): «Los señores economistas han pasado por alto hasta ahora lo más sencillo: 20 codos de hilo=una levita es sólo la base sin desarrollar de: 20 codos de hilo= 2 libras esterlinas; o sea, que *la forma más simple de la mercancía*, aquella en la cual su valor no se expresa todavía como proporción respecto de otras mercancías, sino sólo como *diferencia* respecto de ellas, y se expresa, por lo tanto, en su propia forma natural, contiene ya *todo el secreto de la forma dineraria*, y, con ello e in nuce, *todas las formas burguesas del producto del trabajo*», *Briefwechsel* [Epistolario], III, 383. Cfr. al respecto el magistral análisis de la diferencia entre valor de cambio y precio en *Zur Kritik der Politik Ökonomik* [Contribución a la crítica de la economía política], en la que se expone que en esa diferencia «se concentran todas las tormentas que amenazan a la mercancía en el proceso real de circulación». 52 ss.

totalidad. Pero sólo si el momento se toma y mantiene como momento, o sea, como punto de transición hacia la totalidad; sólo si el movimiento más allá de la inmediatez, el movimiento que hace del momento realmente un momento del proceso dialéctico —pues el momento sí no es más que una contradicción manifiesta de dos determinaciones de la reflexión— no cristaliza en reposo, en nueva inmediatez.

Esa reflexión nos devuelve a nuestro concreto punto de partida. En la determinación mariana, antes aducida, del trabajo, capitalista hemos encontrado la contraposición entre el individuo aislado y la generalidad abstracta en la cual se media para ese sujeto la relación de su trabajo con la sociedad. Y también a este propósito hay que volver a observar como en toda forma inmediata y abstracta del ser, que la burguesía y el proletariado se encuentran en lo inmediato en situaciones análogas. Pero también aquí se aprecia que, mientras que la burguesía, por su situación de clase, queda presa en su inmediatez, el proletariado, por la específica dialéctica de su posición de clase, se ve empujado más allá de su inmediatez propia. La transformación de todos los objetos en mercancías, su cuantificación para dar en fetichistas calores de cambio, no es sólo un proceso intensivo que obra en ese sentido sobre toda forma de objetividad de la vida (como hemos podido comprobarlo a propósito del problema del tiempo de trabajo), sino que es al mismo tiempo, y de un modo indisoluble de lo anterior, la ampliación extensiva de esas formas al todo del ser social. Para el capitalista, este aspecto del proceso significa una intensificación de la cantidad de los objetos de su cálculo y de su especulación. En la medida en que el progreso toma para él el aspecto de un carácter cualitativo, este acento cualitativo recae en el sentido de una creciente intensificación de la racionalización, de la mecanización y cuantificación del mundo con que se enfrenta (diferencia entre el dominio del capital mercantil y el del capital industrial, capitalización de la agricultura, etc.). Así se abre la perspectiva —siempre, por lo demás interrumpida con violencia aquí y allá por catástrofes «irracionales»— de un progreso indefinido que lleve a una plena racionalización capitalista de todo el ser social.

En cambio, «ese mismo» proceso significa para el proletariado *su propia génesis como clase*. En ambos casos se tiene una mutación de la cantidad en cualidad. Basta con estudiar el desarrollo que va desde la artesanía medieval, pasando por la cooperación simple, la manufactura, etcétera, hasta la fábrica moderna para apreciar claramente la intensa presencia —también para la burguesía— de diferencias cualitativas como piedras miliarenses de esa ruta. El

sentido de clase de esas transformaciones consiste, empero, para la burguesía, precisamente en la constante retrasformación del nuevo estadio cualitativo alcanzado en un nivel cuantificado de ulterior calculabilidad racional. En cambio el sentido de clase «del mismo» desarrollo consiste para el proletariado en la *superación de la dispersión* que así se consigue, en la llegada a consciencia del carácter social del trabajo, en la tendencia a concretar cada vez más y a superar la generalidad abstracta de la forma apariencial del principio social.

Con eso se hace comprensible el que sólo en el proletariado la conversión en mercancía del producto separado de la personalidad total del hombre llegue a ser consciencia revolucionaria de clase. Sin duda hemos mostrado en la primera sección que la estructura básica de la cosificación puede indicarse en todas las formas sociales del capitalismo moderno (burocracia). Pero esa estructura no aparece con toda claridad y en forma capaz de pasar a consciencia más que en la relación de trabajo del proletario. Ante todo, ocurre que su trabajo, ya en su mero e inmediato ser dado, tiene la forma nuda y abstracta de la mercancía, mientras que en los demás casos esa estructura se esconde tras una fachada de «trabajo intelectual», de «responsabilidad», etc. (y a veces bajo la fachada del «patriarcalismo»); y cuanto más profundamente penetra la cosificación en el «alma» del que vende su rendimiento como mercancía, tanto más engañosa es la ilusoria apariencia (periodismo). Esta ocultación objetiva de la forma de la mercancía tiene su correlato subjetivo en el hecho de que el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía, aunque anula a éste —mientras no se rebelde conscientemente contra él— y atrofia y amputa su «alma», no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana anímica. Por eso el trabajador puede objetivarse plenamente en su interioridad contra esa existencia suya, mientras que el hombre cosificado en la burocracia, etc., se cosifica, se mecaniza y se convierte en mercancía en cada uno de sus órganos, en los que tendrían que ser portadores de su rebelión contra dicha cosificación. Hasta sus ideas, sus pensamientos, etc., se cosifican en su ser cualitativo. «Mas es mucho más difícil —dice Hegel— fluidificar los pensamientos cristalizados que la existencia sensible»¹³⁹. Por último, esa corrupción toma también formas objetivas. Para el trabajador, su posición en el proceso de producción es, por una parte, algo definitivo, pero, por otra, esa posición presenta siempre en sí la forma inmediata del carácter de mercancía (la inseguridad de las co-

tidianas oscilaciones del mercado, etc.), mientras que en las demás formas se tiene la apariencia de una estabilidad (práctica del servicio burocrático, jubilaciones, etc.) y la posibilidad abstracta de un ascenso *individual* para integrarse en la clase dominante. Con ello se alimenta y promueve en esos casos una «consciencia estamental» muy adecuada para impedir eficazmente la formación de la consciencia de clase. La pura negatividad abstracta de la existencia del trabajador no es, pues, solamente la forma objetivamente más típica de manifestación de la cosificación, sino también —y precisamente por ello— *subjetivamente* el punto en el cual esa estructura puede alzarse a consciencia y perforarse de este modo en la práctica. «El trabajo —dice Marx— ha dejado de entrelazarse como determinación con el individuo en una particularidad»¹⁴⁰; basta con eliminar las falsas formas de manifestación de esa existencia en su inmediatez para que aparezca al proletariado su propia existencia como clase.

3

Precisamente en este punto, cuando más fácilmente podría parecer que todo este proceso fuera una simple consecuencia «según leyes» de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y uniformización del proceso de trabajo, de la nivelación de las condiciones de vida, importa mucho desvelar la engañosa apariencia que produce la unilateral acentuación de este aspecto de la cuestión. No hay duda de que lo aducido es *presupuesto imprescindible* del desarrollo del proletariado en clase; está claro que *sin* esos presupuestos el proletariado no habría llegado nunca a ser una clase, y que sin la constante intensificación de dichas condiciones previas —intensificación que es fruto del mecanismo del desarrollo capitalista—, la clase obrera no habría conseguido nunca la importancia que hoy hace de ella el factor decisivo del desarrollo de la humanidad. Pero no es contradictorio afirmar que tampoco en este caso se tiene una relación inmediata. Lo inmediato son —según las palabras, del *Manifiesto Comunista*— «esos trabajadores que tienen que venderse a trozos, que son una mercancía como cualquier otro artículo comercial». Y el problema no queda en absoluto aclarado de modo definitivo por el hecho de que esa mercancía tenga la posibilidad de llegar a consciencia de sí misma

140 *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política], XL-XLI.

como mercancía. Pues, de acuerdo con su simple forma de manifestación, la consciencia inmediata de la mercancía es precisamente el aislamiento abstracto y la relación meramente abstracta —y trascendente a la consciencia— con los momentos que la constituyen socialmente. No voy a tratar aquí las cuestiones de la pugna entre los intereses individuales (inmediatos) y el interés de la clase, mediado y conseguido por la experiencia y el conocimiento, no voy a tratar la cuestión del choque entre los intereses inmediatos momentáneos y los intereses generales duraderos. Si se intenta dar a la consciencia de clase una forma existencial inmediata se cae inevitablemente en la mitología, se piensa en una enigmática consciencia genérica (tan misteriosa como los «Espíritus Nacionales» de Hegel) cuya relación con la consciencia del individuo y cuya acción en ésta son del todo incomprensibles y aún lo resultan más por la influencia de una psicología mecanicista y naturalista, con lo que al final aparece como demiurgo del movimiento.¹⁴¹ Por otra parte, la consciencia de clase que nace y crece a partir del conocimiento de la situación común y de los comunes intereses no es tampoco, abstractamente tomada, cosa específica del proletariado. Lo peculiar y único de su situación consiste en que el rebasamiento de la inmediatez tiene en su caso una *intención de totalidad* social, con independencia de que ello ocurra con consciencia psicológica o, al principio, sin ella; y consiste también, consiguientemente y por su *sentido*, en que no se ve constreñida a detenerse a algún nivel relativamente alto de nueva inmediatez, sino que se encuentra en ininterrumpido movimiento hacia esa totalidad, o sea, en un proceso dialéctico de inmediateces constantemente superadas. Marx ha identificado muy tempranamente este aspecto de la consciencia de clase proletaria. En sus observaciones acerca de la rebelión de los tejedores silesios¹⁴² destaca como rasgo esencial de

141 Así dice Marx, a propósito de la «especie» de Feuerbach —y toda concepción de este tipo se queda íntegramente al nivel de Feuerbach, y hasta a menudo por debajo de él— que ese concepto no puede entenderse más que «como mera generalidad interna y muda, que vincula la multiplicidad de individuos de un modo meramente *natural*». VI tesis.

142 *Nachlass* [Póstumos], II, 54. Lo único importante para nosotros aquí es el aspecto metódico. La cuestión, planteada por Mehring (*ibid.*, 30), de hasta, qué punto Marx ha sobrestimado la consciencia del levantamiento de los tejedores no nos interesa aquí. Desde el punto de vista del *método*, Marx ha caracterizado, también en este caso, plenamente la esencia del desarrollo de la consciencia de clase revolucionaria en el proletariado, y sus posteriores ideas (Manifiesto, 18 Brumario, etc.) acerca de la diferencia entre revolución burguesa y revolución proletaria se mueven totalmente en la dirección así incoada.

aquel movimiento su «carácter teórico y consciente». En la canción de los tejedores ve «una audaz consigna de lucha que ni siquiera habla del hogar, la fábrica o el distrito, sino que grita la contraposición del proletariado contra la sociedad de la propiedad privada de un modo categórico, tajante, violento y sin reservas». Y la acción misma muestra su «superior carácter» en el hecho de que «mientras todos los demás movimientos se dirigieron primero contra los amos de la industria, contra el enemigo visible, este movimiento se dirige al mismo tiempo contra el banquero, contra el enemigo oculto».

Sería subestimar la importancia metódica de esa concepción si no se viera en el comportamiento que —con razón o sin ella— Marx atribuye a los tejedores de Silesia más que su capacidad de incluir en las consideraciones que subyacían a su acción no sólo los motivos inmediatos, sino también los espacial o temporal y conceptualmente más lejanos. Pues eso puede observarse, aunque, por supuesto, en formas más o menos claras, en las acciones de casi todas las clases que han tenido importancia en la historia. Pero lo que importa es saber qué significa ese alejamiento de lo inmediatamente dado para la estructura de los objetos así tomados como motivos y destinatarios de la acción y para la consciencia que dirige ésta y para su relación con el ser. Y aquí se aprecia muy claramente la diferencia entre la posición de la burguesía y la del proletariado. Para el pensamiento burgués ese alejamiento significa —cuando se trata, como aquí, del problema de la acción— la inclusión, esencialmente, de objetos temporal y espacialmente lejanos en el cálculo racional. El movimiento mental consiste esencialmente en tratar esos objetos como análogos a los próximos, es decir, en entenderlos como racionalizados, cuantificados, calculables. Pues la concepción de los fenómenos en la forma de «leyes naturales» de la sociedad caracteriza según Marx tanto el punto culminante cuando la «limitación insuperable» del pensamiento burgués. El cambio funcional que experimenta ese concepto de ley en el curso de la historia se debe a que originariamente fue el principio de la subversión de la realidad (feudal), mientras que luego, preservando su estructura de ley, se ha convertido en un principio de conservación de la realidad (burguesa). Pero ya el primer movimiento fue inconsciente, desde el punto de vista social. En cambio, para el proletariado el «alejamiento», ese rebasamiento de la inmediatez, significa *la transformación de la coseidad del objeto de la acción*. Los objetos espacio-temporalmente más próximos están a primera vista tan sometidos a esa transformación como los más lejanos. Pero pronto se pone de manifiesto que dicha transformación resulta en ellos más visible incluso,

y más llamativa. Pues la esencia de la transformación estriba, por una parte, en la interacción práctica entre la consciencia en despertar y los objetos de los que surge y *cuya* consciencia es, y, por otra parte, en la fluidificación en la conversión en proceso de esos objetos, que se entienden entonces como momentos del desarrollo social, o sea, como meros momentos del todo dialéctico. Y como su núcleo esencial más íntimo es práctico, ese movimiento parte necesariamente del punto de partida de la acción misma y abarca del modo más intenso y resuelto los objetos inmediatos de la acción, para poner en marcha con su total transformación estructural la transformación del todo extensivo.

Y es que el efecto de la categoría de totalidad se manifiesta mucho antes de que ella misma pueda iluminar cumplidamente toda la multiplicidad de los objetos. La categoría impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la consciencia, parece agotarse en la relación con objetos singulares, se encuentra esa intención de transformación del todo, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo. Lo que antes comprobábamos desde un punto de vista puramente metodológico acerca del método dialéctico —a saber, que sus momentos y elementos singulares llevan ya en sí la estructura del todo— se manifiesta ahora de una forma más concreta y claramente orientada a lo práctico. Como la esencia del desarrollo histórico es objetivamente dialéctica, este tipo de captación de la transformación de la realidad puede observarse en cada cambio decisivo. Mucho antes de que los hombres pudieran tener ideas claras acerca de la caducidad de una determinada forma de economía y de las formas sociales, jurídicas, etc., vinculadas con ella, la contradicción manifiesta aparece claramente en los objetos de su acción cotidiana. El que, por ejemplo, la teoría de la tragedia, desde Aristóteles hasta los teóricos de la época de Corneille, así como su práctica, consideren a lo largo de la historia los conflictos de familia como la temática más adecuada para la tragedia, tiene por base —aparte de la ventaja técnica de la concentración de los acacimientos así conseguida— el sentimiento de que las grandes transformaciones sociales se revelan en ese marco con una tangibilidad sensible y práctica que posibilita su clara configuración artística, mientras que la captación de su esencia, la concepción de sus fundamentos y de su importancia en el proceso total, es al mismo tiempo imposible subjeti-

va y objetivamente. Y así Esquiló¹⁴³ o Shakespeare nos dan en sus cuadros de familia estampas tan impresionantes y veraces de las transformaciones sociales de su época que solo ahora, con la ayuda del materialismo histórico, nos es posible acercarnos teóricamente a sus intuiciones.

La situación social del proletariado y, de acuerdo con ella, su punto de vista, rebasan el ejemplo aquí aducido de un modo cualitativa y decisivamente distinto. La peculiaridad del capitalismo consiste precisamente en que suprime todas las «barreras naturales» y transforma la totalidad de las relaciones entre los hombres en relaciones puramente sociales.¹⁴⁴ El pensamiento burgués, puesto que, preso en las categorías fetichistas, hace cristalizar en coseidad rígida los efectos de esas relaciones entre los hombres, tiene por fuerza que retrasarse mentalmente respecto del desarrollo objetivo del proceso de superación de las «barreras naturales». Las categorías de la reflexión, abstractamente racionales, que son expresión objetiva inmediata de esta primera socialización real de toda la sociedad humana, se presentan al pensamiento burgués como algo último e insuperable. (Por eso el pensamiento burgués se encuentra siempre respecto de ellas en una actitud inmediata). Pero el proletariado se encuentra puesto en el foco de ese proceso de socialización. La transformación del trabajo en mercancía elimina todo lo «humano» de la existencia inmediata del trabajador, pero, por otra parte, ese mismo desarrollo extirpa crecientemente todo lo «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc., de las formas sociales, de modo que el hombre socializado puede descubrirse a sí mismo como núcleo de su objetividad extrahumana e incluso antihumana. Precisamente en esa objetivación, en esa racionalización y cosificación de todas las formas sociales se revela claramente por vez primera la estructura de la sociedad, hecha de relaciones entre los hombres.

Pero se muestra sólo si se tiene firmemente en cuenta que esas relaciones, según las palabras de Engels, están «vinculadas a cosas» y «aparecen como cosas»; sólo si no se olvida en ningún momento que esas relaciones humanas no son relaciones inmediatas de hombre a hombre, sino situaciones típicas en las cuales las leyes objetivas del proceso de producción median esas rela-

143 Recuérdese el análisis de la *Orestíada* por Bachofen y su importancia para la historia del desarrollo de la sociedad. El hecho de que Bachofen, preso en lazos ideológicos, se contente con la correcta interpretación del drama y no sea capaz de ir más allá prueba precisamente la verdad de las concepciones aquí desarrolladas.

144 Cfr. al respecto el análisis por Marx del ejército industrial de reserva y de la sobrepoblación. *Kapital* [Capital], I, 597 ss.

ciones, situaciones en las cuales aquellas «leyes» se convierten necesariamente en formas de manifestación inmediata de las relaciones humanas. De ello se sigue, en primer lugar, que el hombre, como núcleo y fundamento de las relaciones cosificadas, no puede encontrarse sino en y por la superación de su inmediatez. O sea, que siempre hay que partir de esa inmediatez de las legalidades cosificadas. Y, en segundo lugar, que esas formas de manifestación no son en modo alguno meras formas intelectuales, sino formas objetivas de la actual sociedad burguesa. Así pues, su superación, si ha de ser una superación real, no puede ser un simple movimiento del pensamiento, sino que tiene que alzarse a su superación *práctica en cuanto formas de vida de la sociedad*. Todo conocimiento que no quiera pasar de ser conocimiento puro desembocará necesariamente en un nuevo reconocimiento que acepte esas formas. Pero —en tercer lugar— esa práctica no puede separarse del conocimiento. Sólo puede iniciarse una práctica en el sentido de la verdadera transformación de esas formas si no pretende ser más que un pensamiento conclusivo, hasta el final, la toma y facilitación de consciencia del movimiento que constituye la tendencia inmanente de aquellas formas. «La dialéctica —dice Hegel— es este rebasamiento *inmanente* en el cual la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presenta como lo que son, a saber, como su negación»¹⁴⁵. El gran paso que da el marxismo, como punto de vista científico del proletariado, más allá de Hegel, consiste en ver las determinaciones de la reflexión no como un estadio «eterno» de la captación de la realidad en general, sino como la forma existencial y mental necesaria de la sociedad burguesa, de la cosificación del ser y del pensamiento, con lo cual descubre la dialéctica en la historia misma. Así, pues, la dialéctica no se traspone artificialmente a la historia, ni se ilustra con ejemplificaciones históricas (como tan a menudo hace Hegel), sino que se *descubre* en la historia misma y se hace consciente como su forma necesaria de manifestación en este determinado estadio del desarrollo.

En cuarto lugar: el portador de ese proceso de la consciencia es el proletariado. Al aparecer su consciencia como consecuencia inmanente de la dialéctica histórica, aparece ella misma de modo dialéctico. O sea: por una parte, esa consciencia no es sino la enunciación de lo históricamente necesario. El proletariado «no tiene ideales que realizar». Lo único que puede hacer la consciencia del proletariado, traspuesta a la práctica, es dar vida a lo que la

145 *Enzyklopädie*, § 81.

dialéctica histórica pone al orden del día, y no ponerse «prácticamente» por encima del curso de la historia para imponerle meros deseos o conocimientos. Pues la consciencia del proletariado no es sino la contradicción, llegada a consciencia, del desarrollo social. Pero, por otra parte, no es en absoluto lo mismo una necesidad dialéctica que una necesidad mecánica causal. A continuación del paso últimamente aducido escribe Marx: la clase obrera «tiene sólo que *liberar* los elementos de la nueva sociedad [cursiva mía], los cuales se han desarrollado ya en el seno de la sociedad burguesa en descomposición». Algo *nuevo* tiene pues que añadirse a la mera contradicción, al producto automático según leyes del desarrollo capitalista: y ese elemento nuevo es la consciencia del proletariado que pasa a la acción. Pero al alzarse la mera contradicción a la condición de contradicción dialéctica consciente, al convertirse la toma de consciencia en *punto práctico de transición*, se manifiesta más concretamente la característica esencial de la dialéctica proletaria, ya varias veces indicada: como la consciencia no es en este caso consciencia acerca de un objeto separado, sino autoconsciencia del objeto, *el acto de la toma de consciencia transforma la forma objetiva de su objeto*.

Pues sólo en esa consciencia aflora claramente la profunda irracionalidad oculta tras los sistemas parciales racionalistas de la sociedad burguesa, para irrumpir sólo eruptiva, catastróficamente, pero, precisamente por ello, sin alterar la forma ni la vinculación de los objetos en la superficie. Esta situación también puede reconocerse del mejor modo considerando los más sencillos hechos de la vida cotidiana. El problema del tiempo de trabajo, que provisionalmente hemos considerado sólo desde el punto de vista del trabajador, sólo como momento en el cual nace su consciencia en cuanto consciencia de la mercancía (o sea, como consciencia del núcleo estructural de la sociedad burguesa), revela luego el problema fundamental de la lucha de clases en el momento en que esa consciencia, ya rebasada la mera inmediatez de la situación dada, se concentra en un punto: el problema del *poder*, el punto en el cual el fracaso, la dialectización de las «leyes eternas» de la economía capitalista, se ve obligada a poner en las manos del hombre activo y consciente la decisión acerca del destino del desarrollo social. Marx expone esto del siguiente modo: «Como se ve, prescindiendo de límites muy elásticos, la naturaleza del tráfico mercantil, del intercambio de mercancías, no arroja por sí misma ninguna limitación de la jornada de trabajo, o sea, ninguna limitación del plustrabajo. El capitalista sostiene su derecho de comprador cuando intenta mantener la jornada de trabajo todo lo larga que sea posible,

y hasta, si lo fuera, hacer de una jornada dos. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía comprada implica una limitación de su consumo por el comprador, y el trabajar afirma su derecho de vendedor cuando intenta limitar la jornada de trabajo a una determinada magnitud normal. Aquí se produce, pues, una antinomia, choque de derechos, ambos igualmente sancionados por la ley del intercambio de mercancías. Y lo que decide entre dos derechos iguales es la fuerza. De este modo la regulación de la jornada de trabajo se plantea en la historia de la producción capitalista como lucha por la limitación de esa jornada, como lucha entre el capitalista total, o sea, la clase de los capitalistas, y el obrero total, o sea, la clase obrera»¹⁴⁶. Pero también en este punto hay que subrayar que el poder que aparece aquí como forma concreta de la limitación irracional del racionalismo capitalista, del punto de intermitencia de sus leyes, es para la burguesía cosa completamente distinta que para el proletariado. Para la burguesía, el poder y la fuerza no son más que la continuación inmediata de su vida cotidiana: no significan ningún problema nuevo, pero precisamente por eso no es capaz la burguesía de resolver ni una sola de las contradicciones sociales que ella misma produce. Para el proletariado, en cambio, la actuación, la eficacia, la posibilidad y el alcance de la fuerza dependen del grado en el cual se haya superado la inmediatez de la existencia dada. Es cierto que la posibilidad de ese rebasamiento, o sea, la anchura y la profundidad de la consciencia misma, es un producto de la historia. Pero esa altura históricamente posible no se encuentra aquí en la continuación rectilínea de lo inmediatamente dado (y de sus «leyes»), sino en la consciencia, conseguida a través de muchas mediaciones, acerca del todo de la sociedad, o sea, en la clara intención de realización de las tendencias dialécticas del desarrollo. Y la serie de las mediaciones no puede concluirse de un modo inmediatamente contemplativo, sino que tiene que orientarse hacia lo cualitativamente nuevo que brota de la contradicción dialéctica; tiene que ser un movimiento mediador desde el presente hacia el futuro.¹⁴⁷

Pero esto a su vez presupone que el rígido ser cósmico de los objetos del acontecer social se desvele como mera apariencia, que la dialéctica, la cual, mientras se trate de la transición de una «cosa» a otra «cosa» (o de un con-

146 *Kapital* [Capital], I, 196. Cfr. *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio], 44.

147 Cfr. lo dicho en los artículos «El cambio funcional del materialismo histórico» y «¿Qué es marxismo ortodoxo?» a propósito de la consciencia *post festum* de la burguesía.

cepto estructuralmente cósmico a otro), representa una autocontradicción, un absurdo lógico, sea puesta a prueba con todos los objetos, o sea, que se pueda mostrar *las cosas como momentos disueltos en procesos*. Con esto volvemos a dar con la limitación de la dialéctica antigua, con el momento de distinción entre ella y la dialéctica histórico-materialista. (Hegel representa también en este contexto el momento de la transición metódica, o sea, que en él se encuentran elementos de ambas concepciones, en una mezcla no del todo aclarada metódicamente). Pues la dialéctica del movimiento revela sin duda las contradicciones subyacentes al movimiento como tal, pero no toca siquiera la cosa que se mueve. Ya se mueva o esté en reposo la flecha de la antinomia, el hecho es que siempre queda intacta en su coseidad de flecha, de cosa, en medio del torbellino dialéctico. Tal vez sea imposible, como dijo Heráclito, bañarse dos veces en el mismo río; pero como el eterno cambio no está él mismo en devenir, sino que es, o sea, que no produce nada cualitativamente nuevo, resulta ser un devenir sólo respecto del rígido ser de las *cosas individuales*. Tomada como doctrina del todo, la doctrina del cambio eterno resulta ser una doctrina del ser eterno, y tras el río que fluye se encuentra una esencialidad inmutable, aunque su esencia se exprese en el cambio ininterrumpido de las cosas singulares.¹⁴⁸ En cambio, el proceso dialéctico tal como lo entiende Marx transforma en un proceso, en un río, las formas de la objetividad de los objetos mismos. Esta esencia transformadora de las formas objetivas aparece con toda claridad en el proceso de reproducción simple del capital, y manifiesta así su naturaleza transformadora revolucionaria. La mera «repetición o continuidad imprime al proceso caracteres completamente nue-

148 Nos es imposible aquí un tratamiento detallado de esta cuestión, aunque precisamente de un estudio así podría desprenderse con claridad la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna, porque el concepto heracliteo de cosa, que se anula a sí mismo, tiene sin duda mucho parentesco con la estructura cosificadora del pensamiento moderno. Sólo tras mostrar eso podría verse claramente que la limitación del pensamiento antiguo, la incapacidad de entender dialécticamente el ser de su presente y, con ello, la historia, es la limitación de la sociedad antigua, tal como la ha mostrado Marx, a propósito de otros temas, pero con la misma finalidad metódica, en la Economía aristotélica. Es característico de la dialéctica de Hegel y de Lassalle lo mucho que han sobrestimado la «modernidad» de Heráclito. Pero lo único que puede afirmarse es que esa limitación «antigua» del pensamiento (la acritud en última instancia acrítica ante el condicionamiento histórico de las formas de que parte el pensamiento) ha sido también irrebable para la dialéctica de estos dos pensadores y se ha expresado en el carácter básico de su filosofía, un carácter contemplativo y especulativo, no material y práctico.

vos o disuelve más bien los caracteres aparentes de su realización singular». Pues «completamente aparte de toda acumulación, ya la mera continuidad del proceso de producción, o reproducción simple, transforma necesariamente todo capital, al cabo de períodos más o menos largos, en capital acumulado o plusvalía capitalizada. Si al entrar en el proceso de producción era propiedad personalmente producida por el que lo aplica, antes o después se convierte en valor o materialización apropiada sin equivalente, trabajo ajeno no pagado, ya en forma de dinero, ya en otra»¹⁴⁹. Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas en procesos. Pero al aparecer así su ser como un devenir, ese devenir no es la abstracta precipitación de un fluir puramente general, no una *durée réelle* sin contenido, sino la producción y la reproducción ininterrumpidas de las relaciones que, desgarradas de esa conexión y deformadas por las categorías de la reflexión, aparecen al pensamiento burgués como cosas. Sólo entonces se alza la consciencia del proletariado a autoconsciencia de la sociedad en su desarrollo histórico. Como consciencia de la mera situación y relación de mercancía, el proletariado no puede ser consciente de sí mismo más que como objeto del proceso económico. Pues la mercancía es producida, y también el trabajador como mercancía, como productor inmediato, es en el mejor de los casos un engranaje mecánico de ese mecanismo. Pero si la coseidad del capital se ha disuelto en un proceso ininterrumpido de producción y reproducción, puede haber ya consciencia de que el proletariado es el verdadero *sujeto* de ese proceso, aunque un sujeto encadenado y por el momento inconsciente. Así pues, en cuanto que se abandona la realidad dada ya lista, la realidad inmediata, se plantea la cuestión: «Un obrero de una fábrica de algodón, ¿produce sólo algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para mandar sobre su trabajo con objeto de crear mediante él nuevos valores»¹⁵⁰.

149 *Kapital* [Capital], I, 529, 532-533. También aquí se manifiesta el sentido, antes indicado, de la mutación de la cantidad en cualidad como característica de *todo* momento *singular*. Pues los momentos cuantificados no son puramente cuantitativos más que cuando se los considera en su aislamiento. Pero como momentos del flujo aparecen como transformaciones cualitativas de la estructura económica del capital.

150 *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital], 28.

4

Pero con esto el problema de la realidad aparece bajo una luz completamente nueva. Cuando —dicho hegelianamente— el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa *que las tendencias de desarrollo de la historia tienen una realidad superior que los «hechos» de la mera empiria*. Es verdad, como ya se mostró en otro lugar,¹⁵¹ que en la sociedad capitalista el pasado impera sobre el presente. Pero esto significa sólo que el proceso antagónico, no dirigido por ninguna consciencia, movido simplemente por su propia dinámica inmanente y ciega, se revela en todas sus formas inmediatas de manifestación como dominio del pasado sobre el presente, como dominio del capital sobre el trabajo; y que, por lo tanto, el pensamiento preso en el terreno de esa inmediatez tiene que aferrarse a las formas rígidas que en cada caso tomen los diversos estadios; y que ese pensamiento tiene que contemplar impotente las tendencias que a pesar de todo se actúan como poderes misteriosos; y que la acción coherente con ese pensamiento no será nunca capaz de dominar esas tendencias. Esa imagen de una rigidez fantasmal, que en realidad se encuentra ininterrumpidamente en movimiento, se resuelve en seguida con pleno sentido en cuanto que su rigidez se disuelve en el proceso cuya fuerza motora es el hombre. Y el que eso sea posible sólo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, o sea, que para la burguesía el tomar consciencia de esta cuestión equivaldría a un suicidio espiritual. Pero el hecho se basa también esencialmente en que las «leyes» de la rígida y cosificada realidad del capitalismo, bajo las cuales está obligada a vivir la burguesía, no pueden imponerse más que por encima de los aparentes portadores y agentes del capital. La tasa media de beneficio es el ejemplo metódico clásico de estas tendencias. Su relación con los diversos capitalistas individuales cuyas acciones determina como poder desconocido e incognoscible revela plenamente la estructura de la «astucia de la razón», aguda y profundamente descubierta por Hegel. El hecho de que las «pasiones» individuales por encima y a través de las cuales se imponen esas tendencias tomen la forma del cálculo más cuidadoso, exacto

151 Cfr. el artículo «El cambio funcional del materialismo histórico» y, por lo que hace a hecho y realidad, el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

y precavido no altera en nada la situación, sino que hasta acentúa su esencia. Pues la apariencia de pleno racionalismo —dictada por la determinación clasista del ser social y, por lo tanto, subjetivamente fundamentada— en todos los detalles muestra, aún más claramente, que el sentido del proceso total, que se impone a pesar de todo, es completamente inconcebible para ese racionalismo. Ni tampoco puede alterar en nada esa estructura básica el hecho de que no se trate con eso de un acaecer único y repentino, de una catástrofe, sino de una producción y reproducción ininterrumpidas de las mismas relaciones y situaciones, el hecho de que esos momentos de las tendencias en realización, convertidas ya en «hechos» empíricos, se inserten como datos cristalizados, aislados y cosificados en la red del cálculo racional; el hecho muestra simplemente lo mucho que este antagonismo dialéctico domina todos los fenómenos de la sociedad capitalista.

El aburguesamiento del pensamiento socialdemócrata se manifiesta del modo más craso en el abandono del método dialéctico. Ya en la polémica provocada por Bernstein quedó claro que el oportunismo tiene que situarse siempre en el «terreno de los hechos» para poder ignorar las tendencias del desarrollo,¹⁵² o para rebajarlas a un deber-ser ético-subjetivo. Todos los equívocos que afectan a la discusión acerca de la acumulación pueden también reducirse metódicamente a esta situación. Rosa Luxemburgo, como auténtica pensadora dialéctica, ha percibido como tendencia del desarrollo la imposibilidad de una sociedad puramente capitalista. La ha entendido como tendencia que acarrea una determinación decisiva de las acciones de los hombres, aunque sin conciencia de éstos, mucho antes de convertirse ella misma en «hecho». La imposibilidad económica de la acumulación en una sociedad capitalista pura no se manifiesta, pues, en el hecho de que con la expropiación del último productor no-capitalista el capitalismo «termine», sino en acciones que impone a la clase capitalista la aproximación de esa situación, empíricamente todavía lejana: por ejemplo, en la febril colonización, en la pugna por los territorios de materias primas y de mercado, en el imperialismo y en la guerra mundial, etc. Pues la realización de una tendencia dialéctica del desarrollo no es un progreso indefinido que se aproxime a su meta por incrementos cuantitativos paulatinos. Las tendencias del desarrollo de la sociedad se expresan más bien en una ininterrumpida *transformación*

152 Cfr. la discusión acerca de la desaparición o el aumento numérico de las empresas de dimensiones medias. Rosa Luxemburgo, *Soziale Reform oder Revolution?* [¿Reforma social o revolución?], II, 66.

cualitativa de la estructura de la sociedad (de la composición de las clases, de sus correlaciones de fuerza, etc.). Al intentar la clase actualmente dominante imponerse a esas transformaciones por el único procedimiento de que dispone, y al parecer efectivamente dominar los «hechos» en el detalle, ella misma acelera, con su ciega e inconsciente ejecución de lo que en su situación le parece necesario, la actualización de las tendencias cuyo sentido es la ruina de su dominio.

Marx ha puesto innumerables veces en el primer término de sus consideraciones esa diferencia real entre el «hecho» y la tendencia. Pues ya el pensamiento metodológico fundamental de su obra principal es la retransformación de los objetos económicos, dados como cosas, en relaciones concretas procesuales y cambiantes entre los hombres y esta idea se basa en aquella otra. Pero de ello se sigue, además, que la prioridad metódica, la posición (originaria o derivada) en el sistema se atribuye a las diversas formas de la estructura económica de la sociedad según la distancia a que se encuentren de ese momento de la retransformabilidad. En eso se basa la prioridad del capital industrial respecto del mercantil, en forma dineraria o no, etc. Y esa prioridad se manifiesta históricamente en el hecho de que las formas derivadas del capital, las formas que no determinan por sí mismas el proceso de producción, no son capaces de ejercer en el desarrollo más que una función negativa, disolutoria de las formas de producción originarias, mientras que «el adónde de ese proceso de disolución, o sea, los nuevos modos de producción que se pondrán en el lugar de los antiguos, no depende del comercio, sino del carácter del viejo modo de producción mismo»¹⁵³. Por otra parte, y en lo puramente metodológico, se aprecia que esas formas no están determinadas en su «legalidad» más que por los movimientos, empíricamente «casuales», de la demanda y la oferta, y que en ellas no se expresa ninguna tendencia social general. «La concurrencia no determina aquí desviaciones respecto de la ley, sino que no hay más ley de la distribución que la dictada por la concurrencia misma»¹⁵⁴, dice Marx a propósito del interés. En esta doctrina de la realidad, que considera las tendencias que se imponen en el conjunto del desarrollo «más reales» que los hechos empíricos, asume su

153 *Kapital* [Capital], III, I, 316.

154 *Ibid.*, 341. La tasa del interés en el mercado está «dada como magnitud fija, como el precio de mercado de las mercancías», y a ella se contraponen explícitamente la tasa general de beneficio entendida como tendencia. *Ibid.*, 351. Precisamente con eso se llega al punto de principio en que el pensamiento marxista se separa del burgués.

forma propia, concreta y científica la contraposición que hemos subrayado ya al tratar cuestiones sueltas del marxismo (objetivo y movimiento, evolución y revolución, etc.). Pues sólo este planteamiento permite estudiar el concepto de «hecho» de un modo realmente concreto, o sea, desde el punto de vista del *fundamento social* de su origen y de su subsistencia. Ya en otro lugar hemos indicado¹⁵⁵ el sentido en el cual debe proceder una investigación así, aunque sólo lo hemos hecho desde el punto de vista de la relación entre los «hechos» y la totalidad concreta a la que pertenecen y en la que se hacen finalmente «reales». Pero ahora queda completamente claro que aquel desarrollo social y su expresión intelectual, que constituyen —uno y otra— «hechos» a partir de la realidad originariamente, espontáneamente indivisa, aunque sin duda ofrecen la posibilidad de someter la naturaleza al hombre, tienen sin embargo que servir al mismo para esconder el carácter histórico, social, de esos hechos, la circunstancia de que su esencia descansa en relaciones entre los hombres, con lo que de este modo «producen poderes extraños y fantasmales que se yerguen frente a ellos»¹⁵⁶. Pues la orientación cristalizadora del pensamiento cosificado se expresa aún más claramente en el «hecho» que en la «ley» que ordena los hechos. En efecto: mientras que en las «leyes» puede aún descubrirse un resto de actividad humana, aunque manifiesta en una subjetividad falsa y cosificada, en el «hecho» la esencia del desarrollo capitalista, extrañado a los hombres, rígido, convertida en cosa impenetrable, cristaliza de una forma que convierte esa cristalización y esa extrañación en el fundamento obvio de la realidad y de la concepción del mundo, sustraído a toda duda. Comparado con la rigidez de esos «hechos», todo movimiento parece pasar al lado de ellos sin afectarlos, toda tendencia hacia su transformación parece un mero principio subjetivo (deseo, juicio de valor, deber-ser). Por lo tanto, sólo cuando se rompe esa prioridad de los «hechos», sólo al reconocerse el *carácter procesual de todo fenómeno*, puede entenderse que incluso lo que suele llamarse «hechos» consta de procesos. Pues sólo entonces resulta comprensible que los hechos no son más que partes, momentos del proceso total que se han desprendido, aislado artificialmente y artificialmente consolidado. Con lo cual se comprende, al mismo tiempo, por qué el proceso total, en el cual se impone *sin falsificar* la esencia procesual y cuya esencia misma no está enturbiada por ninguno cósmica cristalización, representa frente a los hechos la realidad auténtica y superior. Por

155 Cfr. el artículo «¿Qué es marxismo ortodoxo?».

156 *Ursprung der Familie* [Engels, El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 183.

supuesto que con eso se entiende también por que el cosificado pensamiento burgués tiene que hacer de aquellos «hechos» su supremo fetiche teórico y práctico. Esta fosilizada factualidad, en la cual todo cristaliza en «magnitud fija»¹⁵⁷ y la realidad inmediatamente dada se encuentra en plena y absurda inmutabilidad, hace de la comprensión de la misma realidad inmediata una imposibilidad de método.

En esas formas, pues, la cosificación alcanza su mayor agudización llegada a este punto ya no remite siquiera a más allá de sí misma; su dialéctica no es ya mediada más que por las formas de producción inmediatas. Pero con eso se agudiza también la contradicción ante el ser inmediato, el pensamiento por categorías de la reflexión que corresponde a ese ser inmediato y la realidad social viva. Pues, por una parte, esas formas (el interés, etc.) se presentan al pensamiento capitalista como las propiamente originarias, como las que determinan las demás formas de la producción y son modelos de éstas, mientras que, por otra parte, toda importante inflexión del proceso de producción tiene por fuerza que revelar prácticamente que esa interpretación invierte totalmente la arquitectónica verdadera, categorial, de la estructura económica del capitalismo. El pensamiento burgués se queda ante esas formas inmediatas tomadas como originarias, e intenta, precisamente a partir de ellas, abrirse camino hacia la comprensión de la economía, ignorando que con ello no hace más que dar expresión intelectual a su incapacidad de entender sus propios fundamentos sociales. En cambio, en este punto se le abre al proletariado la perspectiva de una penetración intelectual copleta en las formas de la cosificación, porque, partiendo de la forma dialécticamente más clara (la relación inmediata entre trabajo y capital), puede referir a ella las formas más alejadas del proceso de producción e incluirlas así y entenderlas en la totalidad dialéctica.¹⁵⁸

5

De este modo se hace el hombre medida de todas las cosas (sociales). El problema de método de la economía —la disolución de las formas cósmicas fetichistas en procesos que se realizan entre hombres y se objetivan en re-

157 Cfr. las observaciones de Marx acerca de Bentham. *Kapital* [Capital], I, 573-574.

158 En el *Capital*, III, II, 362 ss., se encuentra un hermoso desarrollo de esa sucesión.

laciones concretas entre ellos, la deducción de las formas irresolublemente fetichistas a partir de las formas primarias de relaciones humanas— procura al mismo tiempo el fundamento categorial y el histórico. Pues desde el punto de vista categorial la estructura del mundo humano se presenta ahora como un sistema de formas relacionales en cambio dinámico y en las cuales se desarrolla el proceso de enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.). La estructura y la jerarquía de las categorías indican por lo tanto el grado de claridad de la consciencia del hombre acerca de los fundamentos de su existencia en esas relaciones, o sea, su consciencia de sí mismo. Esa estructura y esa jerarquía son empero, al mismo tiempo, el objeto central de la historia. La historia no se presenta ya como un acaecer enigmático que se realiza en el hombre y en las cosas desde fuera de ellos y que tiene que explicarse por la intervención de poderes trascendentes o recibir sentido por referencia a valores trascendentes a la historia. La historia es más bien, por una parte, el producto —inconsciente hasta ahora, por supuesto— de la actividad de los hombres mismos, y, por otra, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres). Así pues, y como se indicó ya antes, aunque la estructura categorial de un estadio social no es inmediatamente histórica —es decir, aunque la sucesión histórica empírica de la génesis real de una determinada forma de existencia o de pensamiento no basta en modo alguno para explicarla o comprenderla— sin embargo, o, por mejor decir, a causa de eso, cada uno de tales sistemas categoriales caracteriza en su totalidad un determinado estadio del desarrollo de la sociedad total. Y esta historia consiste precisamente en que toda fijación se degrada a mera apariencia: *la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre*. La imposibilidad de entender la esencia de esas formas singulares basándose sólo en su sucesión histórica empírica no se debe, pues, a que esas formas sean trascendentes a la historia, como piensa y tiene que pensarlo la concepción burguesa, que las entiende según las aisladoras determinaciones de la reflexión, como «hechos» aislados, sino que esas formas singulares no se encuentran inmediatamente vinculadas unas con otras ni por la yuxtaposición de la simultaneidad histórica ni por la sucesión de la serie histórica. Su vinculación está más bien mediada por su recíproca posición y función en la totalidad, de modo que la recusación de esa explicabilidad «puramente histórica» de los fenómenos singulares sirve sólo

para hacer más claramente consciente la historia como ciencia universal. Al mismo tiempo que la vinculación de los fenómenos singulares se convierte en problema de las categorías, ese mismo proceso dialéctico transforma todo problema de categorías en un problema histórico. Pero precisamente en un problema de la historia universal, la cual aparece entonces —más claramente que en nuestras iniciales consideraciones polémicas— al mismo tiempo como problema metódico y como problema del conocimiento del presente.

Sólo desde este punto de vista se hace realmente la historia del hombre. Pues en ella no aparece ya nada que no pueda referirse, como último fundamento del sentido y de la explicación, al hombre mismo, a las relaciones entre los hombres. Por esa inflexión que se propuso dar a la filosofía ha tenido Feuerbach una influencia tan decisiva en la génesis del materialismo histórico. Pero su transformación de la filosofía en una «antropología» ha hecho cristalizar el hombre en una objetividad fija, y, con ello, ha eliminado la dialéctica y la historia. Aquí se encuentra el gran peligro de todo «humanismo», de todo punto de vista antropológico.¹⁵⁹ Pues si el hombre se entiende como medida de todas las cosas, si con ayuda de ese punto de partida se pretende superar toda trascendencia, pero sin medir al mismo tiempo el hombre con esa medida o —por decirlo más exactamente— sin dialectizar también el hombre, entonces ese hombre absolutamente concebido se pone en el lugar de las fuerzas trascendentes que estaba llamado a explicar, disolver y sustituir metodológicamente. En el lugar de la metafísica dogmática aparece, ahora —en el mejor de los casos— un relativismo no menos dogmático.

Ese dogmatismo nace porque a ese hombre no dialectizado corresponde una realidad objetiva también sin dialectizar. Por eso el relativismo se mueve en un mundo esencialmente quieto, y como no puede tomar consciencia de esa inmovilidad del mundo ni de la rigidez de su propio punto de vista, el relativismo recae inevitablemente en el punto de vista dogmático de aquellos pensadores que intentaron explicar el mundo partiendo de presupuestos que ellos mismos no habían identificado ni hecho consciente, sino que habían acogido sin crítica. Pues hay una diferencia decisiva entre que se relativice la verdad respecto del individuo o la especie, etc., en un mundo en última instancia inmóvil (aunque la inmovilidad se enmascare tras un pseudomovimiento como el «eterno retorno de lo igual» o una sucesión según «leyes» biológico-morfológicas períodos de crecimiento) o bien que *la función y la*

159 El pragmatismo moderno es un ejemplo típico de ello.

significación históricas concretas de las diversas «verdades» se revelen en el proceso histórico único y concretamente entendido. Sólo en el primer caso puede hablarse propiamente de relativismo; pero entonces será inevitablemente dogmático. Pues sólo tiene pleno sentido lógico hablar de relativismo cuando se admite un «absoluto» como tal. La debilidad y la ambigüedad de los «pensadores audaces» del tipo de Nietzsche o de Spengler consiste precisamente en que su relativismo no elimina lo absoluto del mundo sino en apariencia. Pues el punto que en esos sistemas corresponde lógico-metodológicamente a la cesación del pseudomovimiento es precisamente el «lugar sistemático» de lo absoluto. Lo absoluto no es más que la fijación mental, la formulación mitológica positiva de la incapacidad del pensamiento para entender concretamente la realidad como proceso histórico. Como los relativistas no disuelven sino aparentemente el mundo en movimiento, tampoco eliminan sino aparentemente lo absoluto de sus sistemas. Todo relativismo «biológico», etc., que hace de este modo de la limitación que ha comprobado una barrera «eterna», reintroduce precisamente con esa concepción del relativismo lo absoluto, el principio «atemporal» del pensamiento. Y ello con independencia de sus intenciones conscientes. Y mientras lo absoluto permanezca en el sistema (aunque sea inconscientemente), tiene que seguir siendo el principio lógicamente más fuerte frente a los intentos de relativización. Pues él representa el principio supremo del pensamiento alcanzable sobre una base no dialéctica, en el mundo del ser de las cosas rígidas y en el mundo del logos de los conceptos rígidos. De modo que *en este punto* Sócrates había de tener por fuerza razón frente a los sofistas, y el logicismo y la axiología han de tenerla frente al pragmatismo, el relativismo, etc., siempre que los problemas se consideren desde el punto de vista *lógico-metodológico*.

Pues esos relativistas se limitan a cristalizar la actual limitación histórico-social de la concepción del mundo que tienen los hombres en la forma de una limitación «eterna» de naturaleza biológica, pragmática, etc. De este modo no pasan de ser un *fenómeno decadente* —expreso en las formas de la duda, la desesperación, etc.— del racionalismo o de la religiosidad de aquellos a los que dubitativamente se contraponen. Y por eso son también —a veces— un síntoma histórico nada despreciable del hecho de que el ser social del que nació el racionalismo, etc., por ellos «combatido» se ha hecho ya íntimamente problemático. Pero sólo tienen importancia en esa condición de síntomas. Los valores realmente espirituales han sido siempre

representados, frente a y contra ellos, por la cultura que ellos combaten, por la cultura de la clase sin quebrar.

La dialéctica histórica produce, por último, aquí una situación radicalmente nueva. No sólo porque en ella se relativicen las mismas barreras o limitaciones —o, por mejor decir, no sólo porque esas barreras se hagan fluidas—, y no sólo porque todas aquellas formas entitativas cuya contrapartida intelectual es lo absoluto en sus varias formas se entiendan disueltas en procesos y como concretos fenómenos históricos, de tal modo que lo absoluto, más que abstractamente negado, es conceptuado en su *concreta configuración histórica, como momento del proceso mismo*, sino también porque el proceso histórico, en su unidad, en su avance dialéctico y en sus retrocesos dialécticos, es una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del *autoconocimiento (social) del hombre*. La «relativización» de la verdad significa en el hegelianismo que el momento superior es siempre la verdad del momento sistemáticamente inferior. Con eso no se destruye la «objetividad» de la verdad en los niveles más limitados o inferiores, sino que la verdad de éstos cobra, simplemente, un sentido nuevo al articularse en una totalidad más concreta y más amplia. Y cuando en el pensamiento de Marx la dialéctica llega a ser esencia del proceso histórico mismo, ese movimiento mental se presenta sólo como parte del movimiento total de la historia. La historia se hace historia de las formas de objetividad que configuran el mundo circundante y el mundo interno del hombre, el mundo que él se esfuerza por dominar intelectualmente, prácticamente, artísticamente, etc. (Mientras que el relativismo trabaja siempre con formas de objetividad rígidas e inmutables). La verdad —que en el período de la «prehistoria de la humanidad», de la lucha de las clases, no puede tener más función que la de fijar, de acuerdo con las exigencias del dominio del mundo circundante y las exigencias de la lucha, las varias posiciones posibles respecto de un mundo que en lo esencial no es comprendido—, la verdad, pues, que en esta situación no puede tener sino una «objetividad» respecto del punto de vista de las diversas clases y de las formas de objetividad coordinadas con él, consigue en cambio un aspecto completamente nuevo en cuanto que la humanidad percibe claramente su fundamento vital y lo *transforma* coherentemente. Cuando se consigue la unificación de teoría y práctica, la posibilidad de transformación de la sociedad, lo absoluto y su contrapelo «relativista» han agotado su función histórica al mismo tiempo. Pues a consecuencia de la penetración práctica y de la transformación real de aquel fundamento vital

desaparece al mismo tiempo la realidad cuya expresión intelectual han sido análogamente lo absoluto y lo relativo.

Este proceso *empieza* con la llegada a consciencia del punto de vista proletario de clase. Por eso la denominación de «relativismo» es muy confusoria cuando se aplica al materialismo histórico. Pues precisamente el punto de partida aparentemente común al relativismo y al materialismo histórico —el hombre como medida de todas las cosas— significa para uno y otro, cosas cualitativamente distintas y hasta contrapuestas. Y el comienzo de una «antropología materialista» en el pensamiento de Feuerbach no es precisamente más que un comienzo, que ha permitido ulteriores elaboraciones en sí plenamente diversas. Marx ha llevado hasta el final, radicalmente, la inflexión de Feuerbach. En este punto se orienta muy enérgicamente contra Hegel: «Hegel hace del hombre el hombre de la autoconsciencia, en vez de hacer de la autoconsciencia la autoconsciencia del hombre, del hombre real que, por tanto, vive en un mundo real objetivo y está condicionado por él»¹⁶⁰. Pero, al mismo tiempo —y ello aún en el período en que más intensamente estaba influido por Feuerbach—, Marx entiende el hombre histórica y dialécticamente. Ambas cosas en un sentido dúplice. En primer lugar, en el sentido de que Marx no habla nunca del hombre sin más, del hombre abstractamente absolutizado, sino que siempre lo piensa como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. Esta tiene que explicarse a partir de él, pero sólo cuando el hombre mismo se ha insertado en esa totalidad concreta y se ha elevado así a la condición de una concreción verdadera. Y, en segundo lugar, porque el hombre mismo, como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico subyacente a ésta, contribuye decisivamente al proceso dialéctico. Esto es (por aplicar inicialmente al hombre la abstracta categoría inicial de la dialéctica): *porque el hombre es y al mismo tiempo no es*. La religión, dice Marx, «es la realización fantástica de la esencia humana, porque aquí la esencia humana no posee ninguna verdadera realidad»¹⁶¹. Y como este hombre que no es se convierte en medida de todas las cosas, en verdadero demiurgo de la historia, su no-ser tiene que producir en seguida la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente, la forma en la cual el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación de su ser se concreta, pues en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que aparece claramente, medida con el patrón humano,

160 *Nachlass* [Póstumos], II, 304.

161 *Nachlass* [Póstumos], I, 384. *Cursiva mía*.

la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción de sus abstractas categorías de la reflexión. Así dice Marx, programáticamente, a continuación de la aducida crítica de la doctrina hegeliana de la consciencia: «Hay... que mostrar cómo el estado, la propiedad privada, etc., convierten a los hombres en abstracciones, o son productos del hombre abstracto, y no realidad de los hombres concretos individuales». Esta concepción del no-ser abstracto del hombre ha seguido siendo la concepción básica del Marx maduro, como lo muestran las conocidas y muy citadas palabras del prólogo a la *Crítica de la economía política* en las que se describe la sociedad burguesa como última forma de manifestación de la «prehistoria de la sociedad humana».

En este punto el «humanismo» de Marx se separa del modo más categórico de todas las demás tendencias que a primera vista le son análogas. Pues lo antihumano, la esencia del capitalismo que viola y extirpa todo lo humano, ha sido reconocida y descrita varias veces también por otros pensadores. Me limito a remitir a *Past and Present* de Carlyle comentado por el joven Engels aprobatoriamente por lo que hace a sus partes descriptivas, y hasta entusiásticamente por lo que hace a algunas páginas. Pero cuando —como en el caso de Carlyle— se expone, por una parte, la imposibilidad del ser-hombre en la sociedad burguesa como mero hecho atemporal, mientras que, por otra, se contrapone a ese no-ser del hombre, de modo inmediato o, lo que es lo mismo, mediado metafísico-mitológicamente, un hombre existente —en el pasado, en el futuro o en la forma del deber-ser, que todo es aquí lo mismo—, se llega sólo a un planteamiento oscuro, y no, en modo alguno, a indicar la vía de la solución. Esta no puede encontrarse más que si los dos momentos se captan en su indisoluble vinculación dialéctica, tal como se presentan en el proceso real y concreto de desarrollo del capitalismo; o sea, sólo si la adecuada aplicación 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 recto del presente. De no ser así, la descripción —por acertada que pueda ser en los detalles— sucumbirá al dilema del empirismo y el utopismo, del voluntarismo y el fatalismo, etc. En el mejor de los casos se detendrá en una cruda facticidad, o dirigirá en otro caso al desarrollo histórico exigencias ajenas a la marcha inmanente de éste y, por lo tanto, meramente subjetivas y arbitrarias.

Ese es el destino de todos aquellos planteamientos, sin excepción, que, partiendo conscientemente del hombre, han aspirado a una solución teórica de sus problemas existenciales y, prácticamente, a una salvación respecto de

esos problemas. En todos los intentos del tipo del cristianismo evangélico puede observarse esa duplicidad. La realidad empírica queda intacta en su existir y su ser sociales. Ya ocurra esto en la forma del «dad al César lo que es del César», o en la de la luterana santificación de lo existente, o en el tolstoiano «no resistirse al mal», el resultado es siempre estructuralmente el mismo. Pues desde este punto de vista es del todo indiferente el acento emocional o la valoración metafísico-religiosa con los cuales aparezcan insuperables la existencia y el ser sociales del hombre. Lo importante es que la forma fenoménica de ese ser y esa existencia aparece en cualquier caso como intangiblemente fijada para y por el hombre, y que esa intangibilidad se formula como mandamiento ético. La contrapartida utópica de esa doctrina del ser no consiste sólo en la superación de esa realidad empírica por obra de Dios, en el apocalipsis —que puede no darse siquiera, como en el caso de Tolstoi, sin alterar esencialmente la situación—, sino también en la concepción utópica del hombre como «santo» que ha de consumir la superación interna de la realidad externa de este modo insuperable. Una concepción así, mientras se mantenga en su burda formulación originaria, se destruye a sí misma en cuanto solución «humanista» del problema de la humanidad: se ve obligada a negar el ser-hombre a la gran mayoría de los hombres, y a excluirla de la «salvación» en la cual la vida del hombre consigue el sentido que le es inaccesible en lo empírico y el hombre llega a ser realmente hombre. Pero así —aunque sea con los acentos cambiados, con los criterios de valor invertidos y con una subversión de la composición clasista— esa concepción reproduce la inhumanidad de la sociedad de clases en un plano metafísico-religioso, en el más allá, en la eternidad. Y toda mitigación de esas exigencias utópicas significa una adaptación a la sociedad existente en cada caso, como lo muestra la más elemental consideración histórica de cualquier orden monástico, desde la comunidad de los «santos», por ejemplo, hasta la actual situación de las iglesias como factor de fuerza económico-política al lado de las clases dominantes.

Pero tampoco el utopismo «revolucionario» de esas concepciones puede rebasar aquella limitación intrínseca del «humanismo» adialéctico. Pues también los anabaptistas y demás sectas análogas han persistido en la duplicidad comentada. Esas sectas han dejado, por una parte, sin tocar la existencia empírica dada de los hombres en su estructura objetiva (comunismo del mero consumo), y, por otra parte, esperan que la transformación de la realidad por ellas postulada proceda a partir del despertar de la interioridad del

hombre, la cual sería independiente de su ser históricamente concreto, estaría completa desde toda la eternidad y tendría sólo que despertarse a la vida, acaso por medio de la trascendente intervención de la divinidad. También las sectas revolucionarias, pues, parten de una empiricidad estructuralmente inmutable y del hombre como ya existente. Se entiende fácilmente que eso es consecuencia de su situación histórica, pero estudiar esta circunstancia no corresponde al presente planteamiento. Valía la pena decirlo simplemente porque no es en modo alguno casual que precisamente la religiosidad de las sectas revolucionarias haya sido la que ha suministrado la ideología adecuada para el capitalismo en sus formas más puras (el inglés y el norteamericano). Pues esa vinculación de una interioridad purificada hasta la máxima abstracción, liberada de todo rasgo de «criatura», con una filosofía trascendente de la historia corresponde efectivamente a la estructura ideológica básica del capitalismo. Podría incluso decirse que la vinculación calvinista —también revolucionaria— de la ética individual del triunfo (la ascética intramundana) con la trascendencia completa de los poderes objetivos del movimiento del mundo y la configuración material del destino del hombre (Deus absconditus y predestinación), representa mitológicamente, pero con pureza de laboratorio, la estructura burguesa, de cosa-en-sí, de la consciencia cosificada.¹⁶² En las sectas revolucionarias activas puede ocurrir que la actividad de un Münzer, por ejemplo, esconda a primera vista la duplicidad, existente e insuperable, y la heterogénea mezcla sin fraguar de empirismo y utopismo. Pero si se consideran las cosas atentamente y se estudia con detalle el *concreto efecto* de la fundamentación utópico-religiosa de la doctrina en sus consecuencias prácticas en la actividad de Münzer, se descubrirá entre ambas el mismo «espacio oscuro y vacío» el mismo «hiatus irrationalis» que se encuentra por todas partes cuando una utopía subjetiva y, por lo tanto, adialéctica se enfrenta inmediatamente con la realidad histórica con la intención de influir en ésta y transformarla. Las acciones reales aparecen entonces —precisamente, en su sentido objetivo revolucionario— casi completamente independientes de la utopía religiosa; ésta no consigue dirigir las realmente ni ofrecerles finalidades concretas o medios de realización concretos. Por eso cuando Ernst Bloch¹⁶³ cree descubrir en esa vinculación de lo religioso con el elemento revolucionario económico social una vía de profundización del materialismo histórico «meramente económico», está pasando por alto que su profundización marra

162 Cfr. los ensayos de Max Weber en el vol. I de su *Sociología de la religión*.

163 Thomas Münzer, 73 ss.

precisamente la profundidad real del materialismo histórico. Al concebir él también lo económico como coseidad objetiva a la que hay que contraponer lo anímico, la interioridad, etc., Bloch ignora que precisamente la revolución social real no puede, ser sino la transformación de la vida concreta y real de los hombres, y que lo que suele llamarse economía no es más que el sistema de las formas de objetividad de esa vida real. Las sectas revolucionarias tenían que ignorar esta cuestión porque dicha transformación de la vida, e incluso este planteamiento problemático, eran cosas objetivamente imposibles en su situación histórica. Y no tiene sentido interpretar como profundización ésa su debilidad, ésa su incapacidad de descubrir el punto arquimédico de la transformación de la realidad, la constricción en que estaban de aferrarse a cosas situadas por encima de dicho punto o por debajo de él.

El individuo no puede ser nunca medida de todas las cosas, porque el individuo se enfrenta necesariamente con la realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas que encuentra ya dadas e inmutables y respecto de las cuales no puede llegar más que a juicios subjetivos de aceptación o de recusación. Sólo la clase (no la «especie», que no es más que un individuo mitologizado, contemplativamente estilizado) consigue referirse de un modo práctico y transformador a la totalidad de la realidad. Y eso sólo si es capaz de ver en la objetividad cosificada del mundo dado y previo un proceso que es al mismo tiempo su destino. Para el individuo se mantiene insuperable la coseidad y, con ella, el determinismo (el determinismo es la vinculación de las cosas que resulta necesaria para el pensamiento). Todo intento de abrirse paso desde ahí hacia la «libertad» tiene que fracasar, porque la pura «libertad interior» presupone la inmutabilidad del mundo externo. Por eso tampoco la escisión del yo en ser y deber-ser, en yo empírico y yo inteligible, puede fundar un devenir dialéctico para el sujeto individual aislado. La cuestión del mundo externo y, con ella, la de la estructura del mundo externo (de las cosas), se sostiene en la categoría del yo empírico para el cual están vigentes, igual que para el mundo externo en sentido estricto, psicológica, fisiológicamente, etc., las leyes del determinismo de las cosas. El yo intangible se convierte en idea trascendente (con independencia de que se interprete como ser metafísico o como deber-ser), cuya esencia excluye una interacción dialéctica con los elementos empíricos del yo y, por lo tanto, el autoconocimiento del yo inteligible en el empírico. La acción de una idea así en la empiricidad con ella coordinada presenta el mismo carácter enigmático que antes indicamos a propósito de la relación entre ser y deber-ser en general.

Pero con esa observación se aclara al mismo tiempo por qué toda concepción de esa naturaleza ha tenido que desembocar en la mística, en la mitología del concepto. Pues la mitología se incoa siempre que dos puntos finales o, por lo menos, dos etapas de un movimiento —ya sea éste un movimiento en la realidad empírica misma, ya sea un movimiento intelectual indirectamente mediado para la captación del todo— tienen que fijarse como puntos extremos del movimiento sin que sea posible hallar la mediación concreta entre dichos puntos o etapas y el movimiento mismo. Esta incapacidad cobra entonces casi siempre la apariencia de que la distancia entre el movimiento y lo movido, entre el movimiento y el motor, entre el motor y lo movido, etc., fuera insalvable. La mitología asume inevitablemente la estructura objetiva del problema cuya indeducibilidad ha sido ocasión de su génesis; en este punto se confirma la crítica «antropológica» de Feuerbach. Y así se produce la situación, a primera vista paradójica, de que ese modo proyectado, mitologizado, parece estar más cerca de la consciencia que la realidad inmediata. Pero la paradoja se resuelve en cuanto se considera que para dominar realmente la realidad inmediata es imprescindible la resolución del problema, el abandono del punto de vista de la inmediatez, mientras que la mitología no representa *sino la reproducción fantástica de la irresolubilidad del problema mismo*, con lo que restablece la inmediatez a un nivel superior. Y así el desierto del Maestro Eckhart, al que tiene que dirigirse el alma más allá de Dios para hallar a Dios, está más cerca del alma individual aislada que su mismo ser concreto en la concreta totalidad de una sociedad humana, la cual resultará inevitablemente inaccesible, invisible en sus contornos, partiendo de ese fundamento vital. Y así también el determinismo cósmico, robustamente causal, está más cerca de y es más obvio para el hombre cosificado que las mediaciones que conducen más allá del punto de vista inmediato y cosificado de su ser social. El hombre individual tomado como medida de todas las cosas tiene necesariamente que conducir a este laberinto de la mitología.

Pese a lo cual el «indeterminismo» no representa, obviamente, desde el punto de vista del individuo, ninguna solución de la dificultad. El indeterminismo de los pragmatistas modernos no fue inicialmente más que un cálculo del margen «libre» que pueden ofrecer al individuo en la sociedad capitalista el cruce y la irracionalidad de las leyes de las cosas, para desembocar luego en un misticismo intuitivo que respeta íntegramente, para el cosificado mundo externo, un fatalismo pleno. Y la sublevación «humanista» de Jacobi contra el imperio kantiano y fichteano de la «ley», su postulación de que «la ley es

para el hombre, y no el hombre para la ley», no consigue tampoco poner en el lugar de la intangibilidad racionalista de lo dado, que sostiene Kant, más que la glorificación irracional de esa misma realidad empírica, meramente fáctica.¹⁶⁴

Pero cuando una concepción básica de esa naturaleza se orienta conscientemente a la transformación de la sociedad, se ve obligada —lo cual es todavía peor— a desfigurar la realidad social con objeto de poder mostrar en sus formas aparienciales los aspectos positivos, el hombre real que ha sido incapaz de descubrir como momento dialéctico en su negatividad inmediata. Como ejemplo de los más crasos aduciremos aquí el conocido paso del *Bastiat-Schulze* de Lassalle: «No hay ninguna salida de esa situación social por vías sociales. Los vanos intentos que hace *la cosa* de presentarse como *hombre* son las huelgas inglesas, cuyo triste resultado es conocido. *La única salida* para el trabajador tiene que discurrir, pues por la esfera *dentro de la cual* los trabajadores siguen valiendo como *hombres* o sea el *estado* un estado que quiera hacer de ello tarea suya, lo cual es a la larga inevitable. De aquí el odio instintivo, pero ilimitado, de la burguesía liberal al concepto de estado mismo en todas sus manifestaciones»¹⁶⁵. Lo que nos interesa aquí no es la falsedad material histórica de las concepciones de Lassalle, sino registrar desde el punto de vista del método que la separación abstracta y absoluta entre economía y estado, la rígida comprensión del hombre como cosa en un lado y como hombre en la otra, es, en primer lugar, origen de un fatalismo que se queda preso en la facticidad empírica inmediata (piénsese en la Lassalleana

164 *Wk.* [Obras], III, 37-38. A lo que hay que añadir que en su texto resuena una cierta nostalgia —irrelevante aquí— de formas de sociedad más primitivas. Cfr. La crítica de Hegel, metódicamente acertada en lo negativo, en *Glauben und Wissen* [Creer y saber], *Wk.* I, 105 ss., cuyas consecuencias positivas, empero, concluyen en lo mismo.

165 *Wk.* [Obras], ed. Cassirer, V. 275-276. Con esta ampliación jurídico-naturalista de la idea del estado Lassalle se encuentra plenamente en un terreno burgués, como lo muestran no sólo el desarrollo de algunas doctrinas iusnaturalistas que deducen precisamente de las ideas de «libertad» y de «dignidad humana» la inadmisibilidad de todo movimiento organizado del proletariado (cfr., por ejemplo, sobre el derecho natural americano, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. [Economía y sociedad], 497). Pero también el cínico fundador de la escuela histórica del derecho, C. Hugo, llega a una construcción parecida para probar algo socialmente contrapuesto a lo que quiere fundamentar Lassalle: a la idea de que son posibles ciertos derechos que hagan del hombre una mercancía sin que por ello se destruya en otros terrenos su «dignidad humana», *Naturrecht* [Derecho natural], § 144.

«ley de bronce del salario»); y, en segundo lugar, atribuye a la «idea» del estado, plenamente desprendida del desarrollo económico capitalista, una función completamente utópica y completamente ajena a su esencia concreta. Con eso se cierra metódicamente el camino a toda acción orientada a transformar la realidad. Y a la desmembración mecánica de economía y política tiene que imposibilitar todo hacer realmente eficaz, el cual tiene que orientarse a la totalidad de la sociedad, basada en la interacción ininterrumpida de ambos momentos en condicionamiento recíproco. El fatalismo económico impedirá además toda acción eficaz en el terreno económico, mientras que el utopismo estatista tenderá en el sentido de la expectativa milagrosa o de la aventurera política de ilusiones.

Esa descomposición de la unidad práctico-dialéctica en una inorgánica yuxtaposición de empirismo y utopismo, de adhesión literal a los «hechos» (en su insuperada inmediatez) e ilusionismo vacío ajeno al presente y a la historia, se aprecia cada vez más en el desarrollo de la socialdemocracia. Sólo vamos a atender a ella desde el punto de vista metódico de la cosificación, con objeto de mostrar brevemente que en ese comportamiento —por muy «socialista» que sea el ropaje de sus contenidos— se esconde una capitulación completa ante la burguesía. Pues corresponde plenamente a los intereses de clase de la burguesía el separar y fijar en mera yuxtaposición las diversas esferas de la existencia social y el fragmentar a los hombres en exacta correspondencia con aquellas tajantes separaciones. En particular, la destacada dualidad de fatalismo económico y utopismo «ético» respecto de las funciones «humanas» del estado (que, fundamentado con otras palabras distintas de las de Lassalle, pero de modo esencialmente idéntico, subyace al comportamiento de la socialdemocracia) significa que el proletariado se sitúa en el terreno de las concepciones burguesas; y, como es natural, en ese terreno la burguesía tiene que preservar su superioridad.¹⁶⁶ El peligro al que el proletariado se encontró expuesto incesantemente desde su aparición histórica —el que se detuviera en la inmediatez de su existencia, compartida con la burguesía— cobra con la socialdemocracia una forma de organización política que elimina artificialmente las mediaciones laboriosamente conseguidas, con objeto de reconducir al proletariado a su existencia inmediata, en la cual es mero elemento de la sociedad capitalista y no, al *mismo tiempo* que eso, motor de la autodisolución y destrucción de ésta. Aunque estas «leyes» a las

166 Cfr. el artículo «Consciencia de clase».

que el proletario tiene que someterse entonces fatalísticamente, sin voluntad (las leyes naturales de la producción) o que tiene que asumir «éticamente» en su voluntad (el estado como idea, como valor cultural) tiendan, por su dialéctica objetiva —inasible para la consciencia cosificada— a la ruina del capitalismo,¹⁶⁷ sin embargo, mientras éste subsista, una tal concepción pe la sociedad corresponde a los intereses elementales de clase de la burguesía. Esa forma de llevar a consciencia las conexiones pardales inmanentes de dicha existencia inmediata (por muchos problemas irresolubles que queden por debajo de esas abstractas formas de la reflexión), ocultando al mismo tiempo la conexión total unitaria y dialéctica, no ofrece más que ventajas prácticas a la burguesía. Por eso la socialdemocracia es siempre la parte más débil en ese terreno que ella misma ha elegido. No sólo porque renuncia voluntariamente al momento de vocación histórica del proletariado, que consiste en mostrar una salida de las dificultades del capitalismo, irresolubles para la burguesía, y se limita a contemplar con fatalismo cómo las «leyes» del capitalismo llevan la sociedad al abismo, sino también porque ya en cada cuestión particular tiene que darse por vencida. Pues frente a la superioridad de medios de poder, de conocimiento, cultura, rutina, etc., que detenta sin duda la burguesía y detendrá mientras siga siendo la clase dominante, el arma decisiva, la única superioridad real, del proletariado es su capacidad de ver la sociedad como totalidad histórica concreta, la capacidad de entender las formas cosificadas como procesos entre los hombres, la capacidad de llevar positivamente a consciencia y de trasponer a la práctica el sentido inmanente del desarrollo, manifiesto sólo negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia. Con la ideología socialdemócrata, el proletariado sucumbe a todas las antinomias de la cosificación antes detalladamente analizadas. El hecho de que precisamente en esa ideología desempeñe una función cada vez más intensa el principio del «hombre» como valor, como ideal, como deber-ser, etc. —aunque, al mismo tiempo, con una creciente «comprensión» de la necesidad y la legalidad del proceso económico fáctico— no es más

167 En el nuevo escrito programático de Kautsky se encuentran esas concepciones en estado puro. Ya la rígida separación de política y economía muestra al sucesor de los errores de Lassalle. Su concepción de la democracia es tan conocida que no vale la pena analizada aquí. Y, por lo que hace al fatalismo económico, es característico que, incluso cuando reconoce la imposibilidad de la precisión concreta del fenómeno económico de la crisis, Kautsky considere metódicamente obvio que el decurso de la misma procede según las leyes de la economía capitalista.

que un síntoma de esa recaída en la inmediatez burguesa cosificada. Pues las leyes naturales y el deber-ser son, precisamente en su inmediata yuxtaposición, la expresión mental más consecuente del ser social inmediato de la sociedad burguesa.

6

Así pues, sí la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir más forma que *la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de .consciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general*. A propósito de lo cual hay que dejar en claro lo siguiente: primero, que esa ruptura no es posible sino como toma de consciencia de las contradicciones inmanentes al proceso mismo. Sólo si la consciencia del proletariado es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico (sin ser capaz de darlo por su propia dinámica), sólo en este caso la conciencia del proletariado llega a ser consciencia del proceso mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad. Si el proletariado no consigue dar ese paso, la contradicción queda irresuelta y es reproducida a más alta potencia, en forma renovada y con creciente intensidad por la mecánica dialéctica del proceso. En esto consiste la necesidad objetiva del proceso del desarrollo histórico. La acción del proletariado no puede, pues, ser nunca más que la realización práctica del *paso siguiente*¹⁶⁸ del desarrollo. El que ese paso sea «decisivo» o «episódico» depende de las circunstancias concretas, pero la cuestión no es de importancia cuando el tema, como en este punto,

168 El mérito de Lenin al haber redescubierto este aspecto del marxismo que muestra el camino hacia la toma de conciencia de su núcleo *práctico*. Su invitación, siempre repetida, a aferrar con toda energía el «eslabón inmediato» de la cadena histórica del que depende en el momento dado el destino de la totalidad, su desprecio de todas las exigencias utópicas, o sea, su «relativismo», su «realismo político», significan precisamente la actualización práctica de las tesis del joven Marx sobre Feuerbach.

es el conocimiento de la estructura, pues desde ese punto de vista lo que hay que considerar es el ininterrumpido proceso de esos momentos de ruptura.

En segundo lugar: en indisoluble vinculación con lo visto está el hecho de que la relación de totalidad no tiene por qué expresarse mediante la inserción consiente de su riqueza extensiva de contenido en los motivos y los objetos de la acción. Lo que importa es la intención de totalidad, o sea, que la acción cumpla la función antes indicada en la totalidad del proceso. Es verdad que con la creciente per-sociación capitalista de la sociedad aumentan la posibilidad y —con ella— la necesidad de insertar todo acaecimiento singular en la totalidad del contenido.¹⁶⁹ (La política mundial y la economía mundial son hoy formas de existencia mucho más inmediatas que en tiempos de Marx). Pero esto no se contradice en modo alguno con lo dicho, a saber, con el hecho de que, a pesar de todo, el momento decisivo de la acción puede orientarse hacia algo aparentemente sin importancia mayor. Pues aquí se impone prácticamente la circunstancia de que en la totalidad dialéctica los momentos singulares presentan en sí mismos la estructura del todo. Y si, en el terreno de la teoría, esta circunstancia se manifestaba por ejemplo, en la posibilidad de desarrollar el conocimiento de la entera sociedad burguesa partiendo de la estructura de la mercancía, ahora esa misma circunstancia estructural se manifiesta prácticamente en el hecho de que el destino de todo un desarrollo puede depender de la decisión tomada a propósito de una ocasión de importancia aparentemente mínima.

Tercero: por todo eso importa mucho, al estimar la verdad o la falsedad de cualquier paso, tener en cuenta su verdad o su falsedad funcionales respecto al desarrollo total. El pensamiento proletario es, en cuanto pensamiento práctico, sumamente pragmático. «The proof of the pudding is in the eating» (la prueba del flan se tiene comiéndolo), dice Engels para expresar, con popular drasticidad, la esencia de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, «La cuestión de si el pensamiento humano consigue verdad objetiva no es una cuestión de la teoría, sino de la práctica. En la práctica tiene que probar el hombre la verdad, esto es, la realidad y el poder, la cismundaneidad de su

169 Se entiende ahora sin más que la totalidad es un problema categorial, y precisamente del cambio revolucionario. Por eso es obvio que no podemos reconocer como consideración de la totalidad un tipo de examen que, aunque trate «todos los problemas» (lo cual es imposible ya materialmente), se mantenga en lo contemplativo. Esto se reitera principalmente a la concepción socialdemócrata de la historia cuya «riqueza de contenido» tiende siempre a desviar de la acción social.

pensamiento. La pugna acerca de la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísle de la práctica es una cuestión puramente escolástica». Pero el plan en cuestión es la constitución del proletariado en clase, el devenir su consciencia de clase una realidad práctica. El punto de vista según el cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, o sea, el primer sujeto que en el curso de la historia es capaz de una adecuada consciencia social (objetivamente), aparece así de una forma concreta. Pues con eso se aprecia que la solución social objetiva de las contradicciones en las cuales se manifiesta el antagonismo de la mecánica del desarrollo no es prácticamente posible más que si la solución se presenta como un nuevo estadio de consciencia, prácticamente conseguido, del proletariado.¹⁷⁰ La verdad o la falsedad funcionales de la acción tiene, pues, su criterio último en el desarrollo de la consciencia proletaria de clase.

La esencia eminentemente práctica de esa consciencia se manifiesta, pues —y éste es el cuarto punto digno de consideración— en el hecho de que la consciencia correcta, la consciencia adecuada, significa una alteración de sus objetos, y, ante todo, de sí misma. En la segunda sección de este estudio hemos discutido la actitud de Kant respecto de la demostración ontológica de la existencia de Dios, o sea, respecto del problema de las relaciones entre el ser y el pensamiento, y hemos recordado su tesis, muy consecuente, de que si el ser fuera realmente un predicado, «yo no podría decir que exista el objeto de mi concepto». Era muy consecuente por parte de Kant el recusar eso. Pero si comprendemos que desde el punto de vista del proletariado la realidad empíricamente dada de las cosas se disuelve en procesos y tendencias, y que el proceso no es un acto único de desgarramiento del velo que lo recubre, sino el cambio ininterrumpido y alternante de cristalización, contradicción y fluidificación, y que la verdadera realidad —las tendencias del desarrollo despertadas a consciencia— es la representada por el proletariado, entonces tendremos que admitir sin más que esa frase aparentemente paradójica de Kant es una exacta descripción de lo que ocurre a consecuencia de toda acción funcionalmente conecta del proletariado.

Sólo esa comprensión nos permite penetrar el último resto de la cosificada estructura de la consciencia y de su forma mental, el problema de la cosa-en-sí. El mismo Friedrich Engels se ha expresado una vez al respecto en forma algo

170 Cfr. el artículo «Observaciones de método a propósito del problema de la organización».

equivoca.¹⁷¹ Dice, en efecto, al describir la contraposición que le ha separado a él mismo y a Marx de la escuela hegeliana: «Nosotros entendimos de nuevo los conceptos de nuestra cabeza de un modo materialista, como refiguraciones de las cosas reales, en vez de entender las cosas reales como reproducciones de tal o cual estadio del concepto absoluto». Pero eso sugiere una pregunta, y Engels la formula y la contesta en la página siguiente con perfecta coincidencia con nuestra intención: «que el mundo no debe entenderse como un complejo de cosas consolidadas y listas, sino como un complejo de *procesos*». Pero, si no hay cosas, ¿qué es lo que «refigura» el pensamiento? Es imposible dar aquí, ni siquiera alusivamente, un resumen de la historia de la teoría del reflejo, aunque sólo eso sería suficiente para poner de manifiesto todo el alcance de este problema. Pues en la doctrina del «reflejo» se objetiva teóricamente la dualidad, insuperable para la consciencia cosificada, del pensamiento y el ser, la consciencia y la realidad. Y desde *este punto de vista* es igual que las cosas se conciban como reproducciones de los conceptos o los conceptos como reproducciones de las cosas, pues en ambos casos la dualidad cobra una fijación lógica insuperable. El intento de Kant, muy generoso y consecuente, de superar *lógicamente* esa dualidad —o sea, la teoría de la función sintética de la consciencia en general en la producción de la esfera teórica— no pudo aportar ninguna solución *filosófica* del problema porque la dualidad se eliminaba con ella sólo de la lógica, pero en la forma de una dualidad entre el fenómeno y la cosa-en-sí, eternizándose como irresoluble problema filosófico. La suerte de su doctrina muestra que es imposible considerar esa solución de Kant como solución en sentido filosófico. Por supuesto que es una incompreensión de la epistemología kantiana el interpretarla como escepticismo o agnosticismo. Pero una raíz de esa incompreensión se encuentra realmente en la doctrina misma, si no inmediatamente en la lógica, sí al menos en la relación entre la lógica y la metafísica, en la relación del pensamiento al ser. En este punto hay que darse cuenta de que todo comportamiento contemplativo, todo «pensamiento puro» ha de ponerse, por su «pureza», como tarea el conocimiento de un objeto que se le contrapone totalmente, con lo que plantea el problema de la subjetividad y la objetividad. El objeto del pensamiento (entendido como algo contrapuesto a éste) es así algo ajeno al sujeto, y eso es lo que plantea el problema de si el pensamiento concuerda con el objeto. Cuanto más «puramente» se elabore el carácter cognoscitivo

171 *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana], 38-39.

del pensamiento, cuanto más «crítico» se haga el pensamiento, tanto mayor e insuperable parecerá el abismo entre la forma «subjetiva» del pensamiento y la objetividad del objeto «existente». Pero es posible —como en el caso de Kant— entender que el objeto del pensamiento está «producido» por las formas del pensamiento. Eso no resuelve el problema del ser, y al eliminar Kant ese problema de la teoría del conocimiento, se plantea para él la siguiente situación filosófica: también sus objetos pensados tienen que concordar con alguna «realidad». Pero esta realidad se sitúa, como cosa-en-sí, fuera de lo «críticamente» cognoscible. Respecto de esta realidad (que incluso para Kant, como lo prueba su ética, es la realidad propiamente dicha, la realidad metafísica) su actitud es al final la del escepticismo o el agnosticismo, por poco escéptica que haya sido la solución dada al problema de la objetividad epistemológica, a la doctrina de la verdad inmanente al pensamiento.

Por eso no es puramente casual que las corrientes agnósticas más diversas hayan podido enlazar con Kant (piénsese en Maimón o en Schopenhauer). Pero todavía lo es menos el que fuera Kant precisamente el primero en reintroducir en la filosofía un principio que se encuentra en la más tajante contraposición con su propio principio sintético de la producción, a saber, la doctrina platónica de las ideas. Pues esta doctrina es el extremo intento de salvar la objetividad del pensamiento, su concordancia con su objeto, sin tener que buscar el criterio de la concordancia en el ser empírico material de los objetos. Pero estará claro que en toda elaboración consecuente de la doctrina platónica de las ideas hay que indicar un principio que enlace, por una parte, el pensamiento con los objetos del mundo ideal y, por otra, este mundo ideal con los objetos de la existencia empírica (anámnesis, intuición intelectual, etc.). Mas con eso la teoría del pensamiento se empuja hasta más allá del pensamiento mismo, y se convierte en una doctrina del alma, en metafísica, en filosofía de la historia. Así se tiene, en vez de la solución, una duplicación o una triplicación del problema. Y el problema mismo queda, a pesar de todo, sin resolver. Pues precisamente la comprensión de que la coincidencia, la relación de «reproducción» entre formas objetivas por principio heterogéneas es una imposibilidad de principio, esa comprensión resulta ser precisamente el motivo motor de toda concepción análoga a la doctrina platónica de las ideas. Toda doctrina así intenta mostrar que en los objetos del pensamiento y en el pensamiento mismo se tiene como núcleo la

misma esencialidad última. Así, caracteriza Hegel¹⁷², muy rectamente desde este punto de vista, el motivo filosófico básico de la doctrina platónica de la anámnesis: en ella se representa míticamente, según Hegel, la relación básica del hombre, el hecho de que «la verdad yace en él y se trata sólo de llevarla a la consciencia». Pero, ¿cómo puede probarse esa identidad de la sustancia última del pensamiento y el ser una vez que pensamiento y ser, por el modo como tienen que aparecer al pensamiento contemplativo, puramente receptivo, se han concebido ya como heterogéneos por principio? En este punto no hay más remedio que hacer intervenir a la metafísica, con objeto de volver a unificar de algún modo, mediante mediaciones abierta o disimuladamente mitológicas, el pensamiento y el ser, cuya separación no es sólo el punto de partida del pensamiento «puro», sino que, además, se mantiene siempre, con intención o sin ella, después del punto de partida. Y esta situación no se altera en nada cuando la mitología se invierte y el pensamiento se intenta explicar a partir del ser empírico material. Rickert dijo una vez que el materialismo es un platonismo con los acentos cambiados. Con razón. Pues mientras el pensamiento y el ser mantienen su vieja y rígida contraposición, mientras siguen sin mutar en su propia estructura y en la estructura de sus relaciones recíprocas, la concepción según la cual el pensamiento es un producto del cerebro y, por tanto, coincidente con los objetos de la empiria, es una mitología exactamente igual que la de la anámnesis y el mundo de las ideas. Mitología, pues es igualmente incapaz que la otra de explicar *a partir de su principio* los problemas *específicos* que aquí aparecen. Se ve obligada a dejarlos como problemas irresueltos, o a resolverlos con los «viejos» medios, poniendo la mitología como principio resolutivo del complejo total sin analizar.¹⁷³ Pero, como estará ya claro por lo aducido hasta aquí, es completamente imposible eliminar esa diferencia mediante un progreso indefinido. Por ese procedimiento se tiene una solución aparente o se reintroduce en una forma nueva la idea de reproducibilidad.¹⁷⁴

172 *Wk.* [Obras], XI, 160.

173 Esta recusación de la significación metafísica del materialismo burgués no afecta en nada a su valoración histórica: él fue la forma ideológica de la revolución burguesa, y sigue siendo por ello *prácticamente actual* mientras lo es la revolución burguesa (incluso como momento de la revolución proletaria). Cfr. al respecto mis artículos sobre «Moleschott», «Feuerbach», «El ateísmo», en *Rote Fabne*, Berlín; especialmente el amplio artículo de Lenin «Bajo la Bandera del Marxismo» en *Die kommunistische Internationale*, 1922, N° 1.

174 Lask introduce muy consecuentemente, una región ejemplar y digna de imitación

El punto que impone al pensamiento adialéctico ese planteamiento irresoluble es precisamente el mismo en el cual se revela para el pensamiento histórico la concordancia de pensamiento y ser, el hecho de que ambos son en lo inmediato —y sólo en la inmediatez— de estructura cósicamente rígida. De esa rígida contraposición entre pensamiento y ser empírico se sigue, por una parte, la imposibilidad de que estén en una relación de reproducibilidad recíproca, pero, por otra parte, que el criterio del pensamiento recto no puede buscarse más que por el camino de la reproducibilidad. Mientras el hombre se comporta de un modo receptivo-contemplativo, su relación con su propio pensamiento y con los objetos de la empiria que le rodean no puede ser sino una relación inmediata. El hombre acepta entonces ambos polos en su forma consolidada, producida por la realidad histórica. Y como sólo quiere conocer el mundo, no transformarlo, está obligado a aceptar como inevitables tanto la rigidez empírico-material del ser cuando la rigidez lógica de los conceptos, y sus planteamientos mitológicos no se orientan en el sentido de buscar el suelo concreto del que nació la rigidez cristalizada de esos dos datos básicos, ni qué momentos reales contienen ellos mismos que apunten a la superación de esa rigidez, sino sólo en el sentido de buscar la explicación de la *esencia inmutada* como tal de esos datos, como inmutados y a pesar de todo reunidos.

La solución indicada por Marx en sus tesis sobre Feuerbach es la transformación de la filosofía en práctica. Pero esa practicidad tiene, como hemos visto, su presupuesto y su reverso objetivo-estructurales en la concepción de la realidad como «complejo de procesos», en la concepción de que las tendencias del desarrollo histórico representan, frente a las facticidades rígidas y cosificadas de la empiria, una realidad que nace de éstas mismas, o sea, en absoluto trascendente, pero sin embargo superior: la verdadera realidad. Esto significa, para la teoría del reflejo o la reproducción, que el pensamiento, la consciencia, aunque sin duda tiene que orientarse por la realidad, ha de ver que el criterio de la verdad consiste en el encuentro con la realidad. Pero esta realidad no es en modo alguno idéntica con el ser empírico-fáctico. Esta realidad no es, sino que deviene. Y el devenir debe entenderse en dos sentidos. Por una parte, en el sentido de que, en ese devenir, en esa tendencia, en ese proceso se revela la esencia verdadera del objeto. Y ello en el sentido —anticipado por anteriores ejemplos que ahora se podrían multiplicar— de que

en la lógica misma. [La doctrina del juicio]. Es verdad que elimina críticamente el platonismo puro, la dualidad reproductiva de idea y realidad, pero esa misma dualidad resucita luego en el plano lógico.

esa transformación de las cosas en proceso resuelve *concretamente* todos los problemas *concretos* presentados al pensamiento por las paradojas de la cosa existente. El reconocimiento de la imposibilidad de bañarse dos veces en el mismo río no es sino una expresión radical de la contraposición insalvable entre concepto y realidad, pero no aporta nada concreto al conocimiento del río. En cambio, el saber que el capital, en cuanto proceso, no puede existir sino como capital acumulado o, por mejor decir, como capital en acumulación, significa la solución concreta y positiva de una multitud de problemas metódicos y materiales, concretos y positivos, del capital. Por lo tanto, sólo si se supera la dualidad metódica de filosofía y ciencia especial, de metodología y conocimiento de los hechos, puede abrirse el camino hacia la superación intelectual de la dualidad de pensamiento y ser. Todo intento de superar la dualidad dialécticamente en el pensamiento exento de toda relación concreta con el ser, en la pura lógica —como, a pesar de todas las tendencias contrarias, lo fue el intento de Hegel— está condenado al fracaso. Pues toda lógica pura es platónica, es pensamiento desprendido del ser y cristalizado en esta separación. Sólo en la medida en que el pensamiento aparezca como forma de la realidad, como momento del proceso total, puede superar dialécticamente su propia rigidez y tomar un carácter de devenir.¹⁷⁵ Por otra parte, el devenir es al mismo tiempo la mediación entre el pasado y el futuro. Pero la mediación entre el pasado concreto, esto es, histórico, y un futuro no menos concreto, o sea, igualmente histórico. El concreto aquí y ahora en el cual el pensamiento se disuelve en proceso no es ya un instante huidizo e inaprehensible, no es la fugaz inmediatez,¹⁷⁶ sino el momento de la mediación más profunda y ramificada, el momento de la decisión, el momento del nacimiento de lo nuevo. Mientras el hombre orienta su interés —de un modo contemplativo y receptivo— al pasado o al futuro, ambos cristalizan en un ser ajeno a él, y entre el sujeto y el objeto se extiende el «espacio perturbador» e insalvable del presente. Sólo cuando el hombre consigue percibir el presente como devenir y reconoce en él las tendencias con cuya contraposición dialéctica él mismo

175 Las investigaciones puramente lógicas, puramente metódicas, indican, pues, meramente, el punto histórico en el que nos encontramos, nuestra provisional incapacidad de captar y representar todos los problemas categoriales como problemas de la realidad histórica en transformación.

176 Cfr. al respecto la *Fenomenología* de Hegel., especialmente en *Wk.* [Obras], II, 73 ss., paso en el cual este problema se estudia del modo más profundo; cfr. También la doctrina de la «oscuridad del instante vivido» y la del «saber todavía no consciente», ambas de Ernst Bloch.

es capaz de *producir* el futuro, solo entonces el presente, el presente como devenir, se convierte en el presente *suyo*. Sólo el que está llamado a producir el futuro y quiere hacerlo puede ver la verdad concreta del presente. «Pues la verdad —dice Hegel— consiste en no comportarse en lo objetivo como respecto de algo extraño»¹⁷⁷. Más si el futuro que hay que producir y que aún no ha nacido, si lo nuevo *es* en las tendencias de la verdad del devenir, que hay que realizar con nuestra intervención consciente, entonces la cuestión de la reproducibilidad de y por el pensamiento resulta carecer completamente de sentido. El criterio de la corrección del pensamiento es, por supuesto, la realidad. Pero ésta no *es*, sino que deviene, Y no sin la intervención del pensamiento. En este punto se realiza, pues, el programa de la filosofía clásica: el principio de la génesis es efectivamente la superación del dogmatismo (particularmente en su más grande forma histórica, en la doctrina platónica de la mimesis). Pero sólo el devenir concreto (histórico) es capaz de cumplir una tal función de génesis. Y en ese devenir la consciencia {la consciencia de clase del proletariado, prácticamente constituida} es un elemento constitutivo imprescindible. Así, pues, el pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se «correspondan», se «reflejen» o «reproduzcan» el uno al otro, de que discurran «paralelamente» o «coincidan» (todas esas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada), sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo y mismo proceso dialéctico histórico real. Lo que «refleja», «refigura» o «reproduce» la consciencia del proletariado es lo positivo y nuevo que surge de la contradicción dialéctica del desarrollo capitalista. Algo, por lo tanto, que no ha sido en modo alguno inventado por el proletariado, ni «creado» de la nada, sino que es la consecuencia necesaria del proceso del desarrollo en su totalidad, pero que sólo se convierte de posibilidad abstracta en realidad concreta una vez que ha llegado a la consciencia del proletariado y convertido en ella en elemento práctico. Y esa transformación no es meramente formal, pues el devenir real de una posibilidad, la actualización de una tendencia, significa precisamente la transformación objetiva de la sociedad, la transformación de las funciones de sus momentos y, con ello, la transformación, estructural y material, de todos los objetos singulares.

Pero no debe olvidarse nunca que sólo *la consciencia de clase en su constitución práctica (en el proletariado)* es capaz de esa función transformadora.

Todo comportamiento contemplativo, meramente cognoscitivo, se encuentra respecto de su objeto, en última instancia, en una relación dual, y la simple trasposición de la estructura aquí apreciada a cualquier otro comportamiento que no sea la acción del proletariado —pues sólo la clase en su relación con el proceso total puede ser realmente sujeto práctico— tiene que acarrear una nueva mitología del concepto, una recaída en el punto de vista de la filosofía clásica superado por Marx. Pues todo comportamiento puramente cognoscitivo conserva siempre la mancha de la inmediatez, esto es, siempre se encuentra, en última instancia y a pesar de todo, frente a una serie de objetos ya listos y que no pueden disolverse en procesos. Su esencia dialéctica no puede consistir más que en su tendencia a lo práctico, en su orientación a las acciones del proletariado. Tiene que consistir en el hecho de ser críticamente consciente de las tendencias propias, por inherentes a todo comportamiento no-práctico, hacia la inmediatez, y en explicitar siempre críticamente las mediaciones, las relaciones con la totalidad como proceso, con la acción del proletariado en cuanto clase.

Pero la génesis y la actualización del carácter práctico del pensamiento del proletariado son ellas mismas, a su vez, un proceso dialéctico. La autocrítica no es en ese pensamiento sólo autocrítica de su objeto, la autocrítica de la sociedad burguesa, sino también y al mismo tiempo la reflexión crítica acerca de la medida en la cual su propio ser práctico ha aparecido ya realmente, acerca del nivel o grado de lo verdaderamente práctico que es objetivamente posible en cada caso, y acerca de las partes de lo objetivamente posible que se han realizado ya en la práctica. Pues está claro que ni la comprensión más acertada del carácter procesual de los fenómenos sociales ni el descubrimiento más exacto de la apariencia de su rígida coseidad pueden superar *prácticamente* la «realidad» de esa apariencia en la sociedad capitalista. Los momentos en los cuales esa comprensión *puede* realmente mutar en práctica están precisamente determinados por el proceso del desarrollo social. De modo que el pensamiento proletario no es, por de pronto, más que una *teoría de la práctica*, y sólo luego y poco a poco (aunque, por supuesto, de un modo muchas veces repentino) se transforma en una *teoría práctica* transformadora de la realidad. Las varias etapas de ese proceso —que es imposible ni siquiera esbozar aquí— podrían mostrar, en su conjunto, con toda claridad el camino dialéctico de desarrollo de la consciencia proletaria de clase (de la constitución del proletariado en clase). Sólo así se aclararían las íntimas interacciones dialécticas entre la situación objetiva histórico-social y la consciencia de clase del

proletariado; sólo aquí se concretaría realmente la afirmación según la cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso del desarrollo social.¹⁷⁸

Pues ni siquiera el proletariado, en cuanto a su comportamiento realmente práctico, es capaz de una tal superación de la cosificación. Y es propio de la esencia de ese proceso el no poder ser un acto único e irreplicable de superación de todas las formas de cosificación, sino que, por el contrario, hay toda una serie de objetos que no parecen afectados por ese proceso. Esto se refiere antes que nada a la naturaleza. Pero también a toda una serie de fenómenos sociales, respecto de los cuales parece claro que su dialectización procede por caminos distintos de aquellos mediante los cuales hemos intentado observar y exponer la esencia de la dialéctica histórica, el proceso de ruptura de la barrera de la cosificación.

Hemos visto, por ejemplo, que algunos fenómenos del arte han mostrado una extraordinaria sensibilidad respecto de la esencia cualitativa de las transformaciones dialécticas, sin que por ello haya surgido o pudiera surgir de la contraposición a que esos fenómenos artísticos dan forma la consciencia de la esencia y el sentido de la misma. Y también pudimos observar que otros fenómenos del ser social no llevan en sí su contraposición interna sino de un modo abstracto, o sea, que su contradictoriedad interna es sólo un fenómeno consecuencial y derivado de la contradicción interna de algunos otros fenómenos más centrales, razón por la cual esta contradicción no puede aparecer objetivamente más que mediada por la otra, y sólo puede dialectizarse a través de la dialéctica de ésta. (Interés a diferencia de beneficio). El sistema de estas gradaciones cualitativas del carácter dialéctico de los diversos complejos fenoménicos daría finalmente la concreta totalidad de las categorías que sería necesaria para el conocimiento exacto del presente. La jerarquía de esas categorías sería al mismo tiempo la determinación intelectual del punto de unidad del sistema con la historia, el cumplimiento del postulado, ya aducido, de Marx respecto de las categorías, a saber, que «su serie» está «determinada por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa».

Pero cualquier serie es ella misma dialéctica en toda estructura intelectual que lo sea conscientemente ella misma, y no sólo en el caso de Hegel, sino

178 Acerca de esta relación entre una teoría de la práctica y una teoría práctica puede verse el interesante artículo de Josef Révais en *Kommunismus*, año I, números 46-49, «Das Problem der Taktik» [El problema de la táctica], sin que esa remisión quiera decir que yo comparta todas sus afirmaciones.

ya en el de Proclo. Una deducción dialéctica de las categorías no puede en modo alguno ser una simple yuxtaposición, ni siquiera una derivación, de formas inmutables; aún más: si es que el método no ha de cristalizar en mero esquema, ni siquiera puede funcionar de un modo mecánicamente uniforme alguna relación permanente de las formas (la célebre tríada de tesis, antítesis y síntesis). El único control y el único procedimiento que puede evitar una cristalización así del método dialéctico —observable en muchos pasos de Hegel y en muchísimos de sus epígonos— es la concreción histórica de Marx. Pero hay que explicitar todas las consecuencias metódicas de esa situación. Hegel¹⁷⁹ mismo distingue ya entre dialéctica meramente negativa y dialéctica positiva, y por esta última hay que entender la aparición de un determinado contenido la clarificación de una totalidad concreta. Pero en la realización del sistema Hegel recorre casi siempre de un modo uniforme el camino que va de las determinaciones de la reflexión a la dialéctica positiva, pese a que, por ejemplo, su concepto de naturaleza como «alteridad», como «auto-exteriorización» de la Idea,¹⁸⁰ excluye directamente una dialéctica positiva. (En lo cual se encuentra probablemente una de las causas metódicas de las construcciones, a menudo tan violentas, de su filosofía natural). Aunque el propio Hegel ve a veces con claridad histórica que la dialéctica de la naturaleza —en la cual, al nivel hoy día alcanzado, es imposible insertar al sujeto en el proceso dialéctico— no puede rebasar nunca el estadio de la mera dialéctica de un movimiento referido a un espectador que no interviene en él. Así, por ejemplo, subraya¹⁸¹ que las antinomias de Zenon se han elevado hasta el nivel cognoscitivo de las antinomias kantianas, pero que ha sido imposible pasar adelante. Con lo que se tiene la necesidad de la separación metódica entre la dialéctica, meramente objetiva, del movimiento de la naturaleza y la dialéctica social, en la cual está incluido el mismo sujeto en la interrelación dialéctica, y la teoría y la práctica se dialectizan en su relación recíproca, etc. (Es obvio que el desarrollo del *conocimiento de la naturaleza*, por ser una forma social, está sometido al segundo tipo de dialéctica.) Pero, junto con eso, también sería absolutamente necesario para la construcción concreta del método dialéctico el exponer concretamente los varios tipos de dialéctica. En esta empresa las distinciones hegelianas entre dialéctica positiva y negativa, así como entre los niveles de la intuición, la representación y el concepto, no indicarían más

179 *Enzyklopädie*, § 81.

180 *Ibid.*, § 247.

181 *Wk.*, XIII, 299 ss.

que algunos tipos de diferencias de interés (sin que fuera siquiera necesario mantener su terminología). Para los demás tipos se encuentra un rico material de claro y explícito análisis estructural en las obras económicas de Marx. Peto una tipología de esas formas dialécticas, por meramente indicativa que fuera, rebasaría con mucho los marcos de este trabajo.

Más importante aún que esas distinciones metódicas es el hecho de que incluso los objetos que manifestamente se encuentran en el centro del proceso dialéctico no pueden deponer su forma cosificada sino en el curso de un proceso largo y laborioso. En el curso de un proceso en el cual la llegada del proletariado al poder, y hasta la organización socialista del estado y la economía, no son más que etapas, etapas sin duda muy importantes, pero en modo alguno el punto de llegada. Y parece como si el período de crisis decisiva del capitalismo presentara una tendencia a intensificar la cosificación, a exasperarla. Más o menos en el sentido en que Lassalle escribió a Marx: «El viejo Hegel solía decir: inmediatamente antes de que aparezca algo cualitativamente nuevo, el viejo estadio cualitativo se concentra de nuevo en su esencia originaria pura y general, en su simple totalidad, superando y reasumiendo de nuevo todas las marcadas diferencias y particularidades que puso en el ser mientras era capaz de vida»¹⁸². Por otra parte, también es acertada la observación de Bujarin¹⁸³ según la cual en la época de disolución del capitalismo fracasan las categorías fetichistas y es necesario apelar a la «forma natural» que les subyace. Las dos afirmaciones se encuentran en contradicción sólo aparente, o, por mejor decir, precisamente esa contradicción —el creciente vaciado de las formas de cosificación, por una parte, el estallido de su costra, podría decirse, por pura vaciedad, su creciente incapacidad de captar los fenómenos incluso como fenómenos individuales, incluso al modo puramente calculístico de las categorías de la reflexión; y, por otra, su simultánea intensificación cuantitativa, su extensión vacía y espacial por toda la superficie de los fenómenos— constituye la signatura de la sociedad burguesa en decadencia. Y con la creciente agudización de esta contraposición aumentan para el proletariado tanto la posibilidad de asentar sus contenidos positivos en el lugar de las cáscaras vacías y resquebrajadas cuanto el peligro —transitorio al menos— de someterse ideológicamente a esas formas ya sumamente vacías y socavadas de la cultura burguesa. El desarrollo no

182 Carta del 12-XIII-1851. *Ausg. von G. Mayer*, 41.

183 *Ökonomie der Transformationsperiode* [Economía del periodo de transformación], 50-51.

tiene un funcionamiento nada automático, sobre todo por lo que hace a la conciencia del proletariado. Para éste vale, en efecto, de modo acentuado, lo que el viejo materialismo contemplativo y mecánico no pudo entender, a saber, que la transformación y la liberación no pueden ser más que acto propio, «que el educador mismo tiene que educarse». El desarrollo económico objetivo no pudo sino crear la posición del proletariado en el proceso de producción, la posición que ha determinado su punto de vista; no puede sino entregar al proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero la transformación misma no puede ser sino acto libre del proletariado mismo.



Esta primera edición
se confeccionó en formato
digital en enero de 2020,
en Santiago de Chile.