

BIBLIOTECA
José María Aricó

Georg Lukács
Giovanni Piana
Marco Macció
Gairo Daghini
El joven Lukács

INVENTARI
Núm. 008591

Giovanni Piana
Marco Macció
Gairo Daghini
Georg Lukács

El joven Lukács

Traducción: María Cristina Mata y M.T.P.
Tapa: Miguel De Lorenzi
Primera edición: setiembre de 1970
© Ediciones Pasado y Presente
Casilla de Correo 80, Córdoba
Queda hecho el depósito de ley
Impreso en Impresiones Schmidel
Cosquín 1172 / Buenos Aires

Cuadernos de Pasado y Presente / 16
Córdoba

Cuadernos de Pasado y Presente

- 1 / Karl Marx, Introducción general a la crítica de la economía política
- 2 / Claude Lévi-Strauss, Elogio de la antropología
- 3 / Paul A. Baran, Excedente económico e irracionalidad capitalista
- 4 / Louis Althusser, La filosofía como arma de la revolución
- 5 / Ernesto Che Guevara, Escritos económicos
- 6 / Varios Autores, Francia 1968: ¿Una revolución fallida?
- 7 / Varios Autores, Teoría marxista del partido político
- 8 / Badiou-Althusser, Materialismo histórico y materialismo dialéctico
- 9 / Gorz-Macció, Sartre y Marx
- 10 / Varios Autores, Teoría marxista del imperialismo
- 11 / Cesare Luporini, Dialéctica marxista e historicismo
- 12 / Varios Autores, Teoría marxista del partido político II
- 13 / Rosa Luxemburg, Huelga de masas, partido y sindicatos
- 14 / Varios Autores, La revolución palestina y el conflicto árabe-israelí
- 15 / Varios Autores, El marxismo de Trotski
- 16 / Varios Autores, El joven Lukács
- 17 / 18 Evgeni Preobrazhenski, La nueva económica
- 19 / Varios Autores, Gramsci y las ciencias sociales
- 20 / Hobsbawm-Marx, Formaciones económicas precapitalistas

Historia y conciencia de clase es el primer resultado del encuentro de Georg Lukács con el marxismo. La importancia teórica de esta obra se vuelve difícilmente valorable por cuanto su influencia sólo pudo ser subterránea y no siempre explícita. Editada en muy pocos ejemplares, desapareció del mercado rápidamente y sólo pudo conocerse de ella los fragmentos citados por otros pensadores. Apenas aparecida (1923) fue criticada duramente por Bujarin y Zinóviev en el V Congreso de la Internacional Comunista (1924), repudiada por su propio autor, quien durante más de 40 años rehusó permitir su traducción a ningún idioma. Saqueada indiscriminadamente por todo el pensamiento occidental, a veces se la utilizó para operaciones políticas dudosas. *Historia y conciencia de clase* fue hasta hace poco tiempo, el libro "maldito" del marxismo, como lo llamara Kostas Axelos.

Hoy, después de su publicación en Francia (1960) e Italia (1967), acaba de aparecer una versión en español preparada por Manuel Sacristán para Ediciones Grijalbo de México.

Este libro tiene una importancia fundamental en la evolución del pensamiento de Lukács. Sólo a partir de él puede comprenderse cabalmente la significación de sus obras de "madurez", en especial la *Estética* (publicada en parte en español) y la *Ética*, aún no concluida y de la que se anuncia una introducción titulada *Ontología del ser social*. Aunque en dichas obras últimas hay un cambio total de problemática, signada hoy por la búsqueda de

una cosmogonía del materialismo dialéctico, no pueden ser ignorados los elementos de continuidad existentes entre ellas y los ensayos de *Historia y conciencia de clase*, dados quizás por la permanente vinculación con el hegelianismo y una interpretación simplista de la vinculación entre teoría y práctica.

Las limitaciones de *Historia y conciencia de clase*, son expuestas por el mismo Lukács en un extenso prólogo escrito especialmente para la nueva edición de su libro (incluido en la edición de Grijalbo), del cual extraemos algunos párrafos más significativos:

"*Historia y conciencia de clase* representa objetivamente —y contra las intenciones de su autor— una tendencia que dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza. Ya antes de la primera guerra mundial representaron esta orientación marxistas por lo demás muy diferentes en su tendencia, como Max Adler y Lunacharski; en nuestros días la misma tendencia se encuentra —y, probablemente, no sin alguna influencia de *Historia y conciencia de clase*— ante todo en el existencialismo francés y su ambiente espiritual. Mi libro adopta en esta cuestión una actitud muy resuelta; la naturaleza, se afirma en varios pasos, es una categoría social y la concepción general del libro tiende a afirmar que sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica... Ocurre por una parte que la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesía, de modo que el rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, im-

pidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica. Por otra parte, esta aparente elevación metodológica de las categorías sociales tiene consecuencias desfavorables para sus auténticas funciones cognoscitivas; también se debilita así su específica peculiaridad marxista y se anula a menudo inconscientemente su rebasamiento real del pensamiento burgués [...] En mi libro, tiene inmediatamente consecuencias en la concepción de la economía, oscureciendo y confundiendo cosas decisivas; y la economía tenía que ser metodológicamente el centro del libro, dada su temática. Sin duda intenta *Historia y conciencia de clase* comprender todos los fenómenos ideológicos por su base económica, pero la economía queda conceptualmente estrechada al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, el trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza. Mas esa deficiencia es consecuencia natural de la actitud metodológica básica. Ella acarrea a su vez la desaparición de los verdaderos pilares reales de la imagen marxista del mundo, y el intento de explicitar con mayor radicalidad las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo fracasa necesariamente por falta de fundamentación económica. Se entiende sin más que desaparezca inevitablemente la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óntico de ese intercambio o metabolismo. Pero también se pierde entonces la interacción misma que impera entre el trabajo, entendido de modo auténticamente materialista, y el desarrollo de los hombres que trabajan. La gran idea de Marx según la cual hasta la 'producción por la producción misma no es más que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza como autofinalidad' se encuentra fuera del ámbito que era capaz de contemplar *Historia y conciencia de clase*. El libro ignora el lado objetivamente revolucionario de la explotación capitalista, y no consigue entender el hecho de que 'este desarrollo de las capa-

ciudades de la especie *Hombre*, a pesar de realizarse por de pronto a costa de la mayoría de los individuos humanos y de ciertas clases de hombres, rompe al final ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo mismo, o sea, que el desarrollo superior de la individualidad tiene que comprarse mediante un proceso histórico en el cual son sacrificados los individuos'. Por todo eso la exposición de las contradicciones del capitalismo y las de la constitución revolucionaria del proletariado cobran involuntariamente acentos de subjetivismo dominante. Y eso destiñe también el concepto de práctica, central para este libro, estrechándolo y deformándolo... La concepción de la práctica revolucionaria es en este libro místicamente desafortunada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época, pero no a la auténtica teoría de Marx... No me di cuenta de que sin una base en la práctica real, en el trabajo como prototipo y modelo de la práctica, la exageración del concepto de práctica tiene por fuerza que mutar en lo que en realidad es de nuevo una contemplación idealista."

Como podrá apreciarse a partir de estos fragmentos autocríticos de Lukács, la identificación del modelo de práctica humano-sensible con el trabajo *sans phrase* provoca, en el Lukács de hoy, un privilegiamiento del proceso de trabajo que apartándose de las relaciones sociales tiende a estrechar estas últimas en su dimensión ético-política o superestructural. El proceso de trabajo se coloca así en una zona socialmente neutra y realizado sólo exteriormente por las clases identificadas en su nivel superestructural o institucional. Es comprensible entonces que Lukács señale como un error juvenil el haber partido, en el análisis de los fenómenos económicos, "no del trabajo, sino de complicadas estructuras de la economía mercantil", y que a la vez considere imprescindible orientar sus estudios futuros hacia la constitución de una ontología del trabajo. Pero es en esta última perspectiva donde se expresa más claramente su concepción restricti-

va de la teoría que caracteriza la interpretación lukacsiana del marxismo. Dicha concepción restrictiva aparece ya en *Historia y conciencia de clase*, obra en la cual Lukács identifica la teoría con la conciencia de clase del proletariado; pero los desarrollos posteriores de su pensamiento no produjeron modificaciones sustanciales de esta posición. La revisión de ciertos principios filosóficos coincidente con su rechazo de su obra de "juventud", en cierto modo ha reforzado esta situación: los problemas teóricos tienden a quedar circunscriptos en una mera disputa gnosológica, y ello de ninguna manera agota la riqueza del pensamiento marxiano, y ni tampoco la mayor parte de los problemas planteados por *Historia y conciencia de clase*.

Dicho libro es el único texto en el que Lukács afronta directamente y de manera sistemática los problemas fundamentales de la teoría marxista, aportando contribuciones originales, aunque discutibles. En *Historia y conciencia de clase*, el sentido de la "ortodoxia marxista", la concepción del pensamiento de Marx como un corpus teórico dotado de una fecundidad aún no agotada, es acompañada por uno de los intentos más serios por desarrollar la teoría en un momento particular de estancamiento teórico pero de intensa actividad práctica del proletariado europeo. Como señala Lukács, su libro apareció cuando una gigantesca transición histórico-universal pugnaba por hallar una expresión teórica. Pero "cuando una teoría, aun sin expresar la esencia objetiva de la gran crisis, formula al menos una actitud típica respecto de sus problemas básicos, puede conseguir cierta importancia histórica". Esto es lo que ocurrió con *Historia y conciencia de clase* y allí hay que buscar también la clave de su permanente actualidad.

* * *

El presente cuaderno analiza algunos aspectos y problemas de la filosofía de Lukács, en especial, de su período de juventud. En sus *Notas sobre "Historia y conciencia*

de clase", Giovanni Piana analiza la temática de esta obra, refiriéndola a la situación histórico-política de la que parte el discurso lukacsiano. Aparecen así iluminadas las motivaciones internas, no siempre explícitas, de las posiciones teóricas de Lukács y también el sentido efectivo de su posible actualidad. Marco Macciò muestra, a su vez, las conexiones recíprocas entre las posiciones políticas y filosóficas del último Lukács, a la luz de sus concepciones frentistas adoptadas a fines de la década del veinte. El artículo de Giairo Daghini aísla el tema de la *violencia* como potencia económica y muestra la importancia decisiva de la discusión lukacsiana de este tema. Agregamos al volumen el prólogo de Lukács a la primera edición de su libro, su conferencia sobre *El cambio de función del materialismo histórico*, y su "autobiografía" publicada en 1933 con el título de *Mi camino hacia Marx*.

PASADO Y PRESENTE

I

Al comienzo del ensayo sobre *La reificación y la conciencia del proletariado*, Lukács señala que el problema de la mercancía no se considera como un problema particular "y ni siquiera simplemente como problema central de la economía entendida como ciencia particular, sino como problema central, estructural, de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales".¹ De tal modo, orienta desde el comienzo su *propio* discurso sobre la reificación en la sociedad capitalista; en él se halla presupuesto el análisis marxiano de la mercancía en sus desarrollos que conducirán a la explicación de la articulación real del modo de producción capitalista en su totalidad. Al mismo tiempo, se desarrollan de modo autónomo, las indicaciones marxianas reunidas alrededor del tema del *fetichismo de la mercancía* donde se encontrará el *fenómeno fundamental de la reificación*.²

La orientación de fondo que predomina en el desarrollo técnico de este tema general, se basa en motivaciones estrechamente ligadas a los problemas y a las valoraciones políticas de la experiencia histórica de los años 1917-1923, dentro de los cuales se incluyen todos los escritos que integran *Historia y conciencia de clase*. Es justamente de aquí de donde deben extraerse las razones del acento puesto no sólo sobre el tema de la alienación, sino también y en particular, sobre la asociación de este tema con el de la "conciencia del proletariado" y, más en general, con el de la crítica de la ideología.

Es conveniente comenzar con el último ensayo sobre la organización, no sólo porque en él son más abundantes y directas que en otras partes las referencias al debate dentro del movimiento obrero internacional, y ni siquiera por su carácter, en muchos aspectos, inmediatamente político, sino en especial porque los temas teóricos esenciales de *Historia y conciencia de clase* aparecen aquí agrupados alrededor de un centro de discurso unitario que lleva, a su vez, al problema de las relaciones entre la clase y la organización dentro de la revolución europea.

Examinaremos rápidamente, en sus términos esenciales, la discusión con Rosa Luxemburg que es, ciertamente, uno de los hilos conductores del volumen. Luego de anticipar que al discutir la cuestión de la organización debe evitarse esa forma de doctrinarismo consistente en la disertación abstracta en torno a posibilidades de las que aún no se tienen ejemplos de realización histórica, se señala desde el comienzo, que en tal sentido el folleto de Rosa Luxemburg *Huelga de masas, partido y sindicatos*,³ tiene un valor ejemplar. Rosa Luxemburg va más allá de una formulación doctrinaria, en la medida en que, en lugar de plantear en abstracto el problema de las acciones de masa, se refiere a la experiencia de las huelgas generales en Europa durante los primeros años del siglo, haciendo especial referencia a 1905 en Rusia y mostrando, apoyándose en los hechos, el carácter mitológico de la teorización anárquica de la huelga general, así como la falsedad objetiva de la argumentación técnico-organizativa con que los sindicatos alemanes justificaban su negativa. El ejemplo de las acciones de masas de aquellos años demostraba que la huelga general no era sino una de las formas de lucha elegidas por la clase obrera, cuyo sentido era determinado, en cada ocasión, por el nivel adquirido por las relaciones político-sociales.

El análisis marxista debe esclarecer ese sentido, ya que sólo a través de tal esclarecimiento es posible insertar el momento de la *dirección política* destinada a potenciali-

zar de manera decisiva el movimiento de clase. Además, se trata de un sentido que no es inmediatamente obvio y que no puede ser captado con una mirada superficial o con el auxilio de principios generales que no se corresponden con la novedad histórica de la situación concreta. De tal modo, Rosa Luxemburg observa que el hecho de que el movimiento de masa de enero de 1905 en Rusia se haya resuelto "como acto político de declaración de guerra revolucionaria al absolutismo", en una serie de luchas salariales y reivindicativas, no representó un quebrantamiento de la acción, y menos una involución "sino solamente un cambio de frente, una transformación imprevista y natural de la primera lucha general contra el absolutismo en una total rendición de cuentas con el capital que, conforme a su carácter, asumía la forma de luchas salariales particulares y fragmentarias. En enero, a través del desmenuzamiento de la huelga general en huelgas económicas, no se rompió la acción política, sino todo lo contrario, después de agotado el contenido de la acción política que era posible en ese momento de la revolución, ella se dividió, o más bien, se transformó en una acción económica".⁴ El fracaso de la huelga política general proclamada por la social democracia rusa después de la disolución de la Duma, no hace, según Rosa Luxemburg, más que corroborar este análisis.⁵ Este fracaso no fue el resultado de la falta de madurez política de las masas, sino que denuncia, más bien, el desconocimiento, por parte de la dirección política, del imprevisto cambio de frente de la lucha.

Dentro de todo el discurso de R. Luxemburg, éste no es más que un ejemplo que considera el problema de la relación entre clase y organización. El 1905 en Rusia confirma también la tesis general sostenida en este escrito; la organización nace de la lucha y no al revés.⁶ La situación alemana representa la situación típica de confrontación; en Alemania, en una situación de relativa estabilidad social, donde el partido y los sindicatos se

encuentran unidos en una posición sólida, crece la ideología de la organización, es decir, la idea de que la clase debe moverse solamente en base a las decisiones del partido y del sindicato, y el sindicato teoriza la imposibilidad de las acciones de masa refiriéndose a su propia debilidad. En Rusia, en una situación de debilidad del partido, en una situación en la cual los sindicatos son prácticamente inexistentes, la lucha logra madurez, resuelve sus propios problemas, crea nuevas organizaciones y el partido se refuerza, se forman y generalizan los organismos sindicales, etc. Todo ello es posible por la subsistencia de una ruptura revolucionaria.

Y como la organización tiene su origen en la lucha, ella no tiene la tarea de prepararla técnicamente sino de dirigirla políticamente. Existen dos tesis estrechamente interdependientes, cuya corrección es subrayada por Lukács con algunas reservas significativas. En efecto, según Lukács, sí debe aceptarse lo que en ellas conduce a una crítica de la sobrestimación de la organización, y en particular, su caracterización como una cuestión puramente técnica, de eficiencia; por otra parte, deben rechazarse, en cambio, aquellos elementos que inducen a una sobrestimación de la "espontaneidad". La realidad de esta crítica no se encuentra, obviamente, en la idea del justo medio, y no reside ni siquiera en una abstracta contraposición de conceptos. Ya el término "espontaneidad" mantiene una cierta indeterminación de uso que siempre se precisa sólo en el interior de un discurso político suficientemente definido. Las breves menciones a las que nos hemos limitado muestran también que el tema de la espontaneidad no aparece en Rosa Luxemburg como un simple planteo del instinto revolucionario de las masas, sino como una acción social que tiene una lógica interna precisa y que puede ser retomada y dirigida políticamente haciendo que ella exprese todos los contenidos destructivos posibles en un momento dado del desarrollo. En Lukács, este término adquiere un acento diferente, pero también

varían los parámetros históricos a que debe ajustarse toda posición en el marxismo militante. También desde este punto de vista, la Alemania revolucionaria de 1918 no es la Rusia de 1905. Nos encontramos aquí frente a un proceso de disgregación de las organizaciones tradicionales de la clase, como consecuencia inmediata de la quiebra que se produce entre el partido y la clase después del comienzo de la guerra, y que se va profundizando cada vez más en su transcurso, hasta y después de noviembre de 1918. Al comienzo de la guerra, la socialdemocracia alemana se presentaba como un partido de viejas tradiciones y gran prestigio en el cual la clase obrera continuaba sintiéndose representada, y como el partido seguía el camino del reformismo, también la clase obrera podía parecer íntegramente unida en base a posiciones de logros graduales de mejoras económicas y políticas dentro del marco del orden burgués.

Los acontecimientos que se sucedieron demostraron que ello era sólo una apariencia. Cuando el partido decreta la suspensión de la lucha de clase ("tregua interna") y, consecuentemente, la disolución de la clase, la utilización del partido por parte de los obreros se resiente. Frente a ello, la clase responde disolviendo el partido, empujando a sus esferas dirigentes a la colaboración, en el vértice del poder, con los enemigos de clase y retomando su propia libertad de acción.

Después de 1918, esta libertad de acción puede aparecer y así aparece ante Lukács, como "espontaneidad", como instinto revolucionario que no logra extenderse hasta el partido, como un factor, por lo tanto, esencialmente negativo. Sobre este juicio se hace sentir el peso de una interpretación política: la interpretación de la divergencia entre la acción del movimiento obrero organizado y la acción de clase, de la continua divergencia entre las decisiones de las masas y las decisiones de sus organizaciones, que aparece como constante individualizable a simple vista en los años en que fueron escritos los ensayos de *Historia y conciencia de clase*.

Un primer ejemplo lo constituye el atraso, respecto a la realidad del movimiento de clase, de los objetivos políticos que la socialdemocracia mayoritaria y los socialistas independientes proponen al día siguiente de producirse la revolución de noviembre. Pero esta divergencia también es propia, de diferente modo y con diferente sentido, de los desarrollos sucesivos que pertenecen a la historia del partido comunista alemán. Así, la insurrección de enero de 1919 se produjo debido a la adhesión del partido a un movimiento "espontáneo", aunque su derrota hubiera sido "prevista lúcidamente desde hacía años por Rosa Luxemburg en el plano teórico, y en el plano táctico en el momento mismo de la acción".⁷ En 1929, el movimiento de clase, en el momento del putsch de Kapp, se presenta como un movimiento no sólo capaz de generalizarse, sino también de superar los objetivos inmediatos de la restauración de la república burguesa, y esta vez es el partido el que no se convierte en factor de potenciamiento y dirección política del impulso de las masas.⁸

El último ejemplo elocuente, también particularmente significativo en relación con Lukács, lo constituye marzo de 1920, ocasión en que un movimiento con características particulares y locales fue sobrestimado por el partido e interpretado como un movimiento provisto de fuerza suficiente como para generalizarse en sentido revolucionario.⁹ De ahí la declaración, por parte del partido comunista, de la huelga general; de ahí también su fracaso.¹⁰ En 1920 y 1921 tenemos, de tal modo, dos ejemplos contrapuestos de falta de adherencia entre la clase y la organización; en el primer caso se trata de una situación de lucha general que no se utiliza políticamente, en el segundo, de una tentativa de utilización política general y revolucionaria de un movimiento de escaso aliento. Las masas se mueven en ausencia del partido, y éste se mueve mientras las masas están ausentes.

Este problema se halla conectado directamente con los desarrollos de la revolución alemana. Las luchas manteni-

das por la clase obrera alemana durante el transcurso de la guerra, hasta 1921 y más tarde, hasta 1923, demuestran un enorme empuje revolucionario que mantuvo constantemente a la sociedad alemana al borde de la crisis, un empuje que renacía con fuerza imprevista e incontrolable, después de cada derrota. Este empuje, cuyo alcance ha sido demostrado por su misma duración, conduce, sin embargo, a un fracaso que comenzó a vislumbrarse después de 1921. Sobre ese empuje no llegó a insertarse un movimiento organizado capaz de sostenerlo; en 1923, cuando la idea de la revolución es retomada a pesar de todas las previsiones, Radek escribe: "La historia está galopando como un caballo desbocado".¹¹ Es ésta una frase que podría adoptarse como expresión ejemplificadora del punto de vista de la organización en relación con los movimientos de clase en Europa, desde el fin de la guerra hasta 1923.

Sobre este fondo debe ser considerado el problema de la "espontaneidad" en Lukács, su insistencia sobre la necesidad de esclarecer teóricamente los temas relacionados con la organización y también, al final, la teorización general sobre la conciencia de clase. La mención de Rosa Luxemburg puede servirnos aún como punto de referencia para una preliminar puesta a punto del problema.

Aunque Rosa Luxemburg vio, justamente, que al partido le corresponde la tarea de dirigir políticamente la lucha, ella, sin embargo, no puso de manifiesto, observa Lukács, "aquellos momentos organizativos que capacitan al partido del proletariado para ejercer una dirección política";¹² se trata de una observación en la cual la posibilidad de mantener una actitud correcta frente al movimiento de clase se une a una determinada estructura organizativa *interna* del partido. Se retoman aquí los términos de la vieja polémica entre Rosa Luxemburg y Lenin sobre el problema del partido. Según Lukács, el punto crucial, que constituye una de las causas importan-

II

Es quizás oportuno, en este punto, hacer una digresión sobre el modo según el cual se configura en Lukács el problema de la articulación de la sociedad en grupos sociales, en "clases", subrayando, desde el comienzo, que siempre que se plantea este problema no se hace una cuestión de términos. Es indistinto que se hable de "clase" en una acepción muy amplia, diferenciando luego una "clase" de otra en base a determinadas características estructurales y, eventualmente, llegando al punto de reconocer la conveniencia de un uso extremadamente restringido del término clase. Por el contrario, no es indistinto que se confundan entre sí las características diferenciales correspondientes, so pretexto de una particular liberalidad terminológica. Por ello, en las tradiciones marxistas, siempre ha sido importante vincular el término clase a una rigurosa determinación de su concepto. Ateniéndose estrictamente a la formulación lukacsiana, nos limitaremos, también en este caso, a muy puras menciones. El principio según el cual "la articulación de la sociedad en clases debe estar determinada por la posición que ellas ocupan dentro de la producción", ofrece un primer criterio general para orientar el problema "según el espíritu del marxismo"²⁵. Ello implica la referencia a las estructuras productivas en su determinación histórica. Ciertamente, un grupo puede encontrar su propio centro constitutivo sobre otras bases, en otras diferencias no conectadas con la posición dentro del proceso de producción, tales como las diferencias de raza, de religión, de nacionalidad, de proveniencia geográfica, de lengua, etc. Y estas diferencias pueden también superponerse o establecer complejas intersecciones respecto a la posición en el proceso de producción considerada como normativa. La complejidad de un análisis de los movimientos sociales depende de la complicación que presentan estas intersecciones y estos entrecruzamientos, que son portadores de diferentes mo-

tivaciones de las acciones, cada una de las cuales tiene una importancia diferente y, podría decirse, también un diferente grado de realidad. Pero precisamente para penetrar dentro de este complejo nudo de relaciones, se reafirma la tesis de carácter central de la referencia a la posición productiva como base de la realidad del grupo, a pesar de que esta realidad pueda volverse opaca por las diferencias introducidas por ulteriores superposiciones e intersecciones.

Sin embargo, es característico de la concepción de Lukács, que este fundamento real de la articulación social se manifiesta en toda su desnudez y pureza sólo dentro del modo de producción *capitalista*, por la misma razón por la cual la economía se transforma *dentro del capitalismo* en una ciencia autónoma que adquiere una importancia fundamental, y, más aún, por la misma razón por la cual las profundas motivaciones reales de las acciones sociales aparecen en la superficie del capitalismo y la lucha social se muestra, aún en el plano de la conciencia, como *lucha de clase*. Ciertamente, con ello se ha realizado una elección también en el plano de la determinación del término *clase*, que deberá ahora ser concebido de modo restringido, y referido exclusivamente a los estratos sociales esencialmente propios del modo de producción capitalista.

Esta intrínseca conexión entre "clase" y "capital" debe buscarse, según Lukács, en la tendencia básica del modo capitalista de producción, la tendencia a una progresiva homogeneidad del ciclo productivo que debe conducir, según su sentido, a marginar los componentes sociales extrínsecos, y a una completa funcionalización de la sociedad respecto de la "economía". Esta tenencia es lo que distingue el modo de producción capitalista de los modos de producción anteriores: "La diferencia que es relevante para nosotros y que salta rápidamente ante los ojos, es el hecho de que toda la sociedad precapitalista —desde el punto de vista económico— forma una unidad incompa-

rablemente menos *coherente* que la capitalista; en ella, la independencia de las partes es mucho mayor que en el capitalismo, mientras que sus interrelaciones económicas son mucho menores y más unilaterales”²⁶. Y aún más: el capitalismo es el “primer ordenamiento de la producción que tiende a una completa asimilación económica de la sociedad en su totalidad”²⁷.

Es verdad que hasta ahora resulta operativa la categoría hegeliana de totalidad, y el propio Lukács advierte, en el prefacio de 1967, que se considera un exceso hegeliano el contraponer “a la prioridad de la esfera económica la centralidad metodológica de la totalidad”²⁸. Pero sin realizar una valoración del hegelianismo de Lukács, debe por lo menos señalarse que, la famosa frase “lo que distingue decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia sino el punto de vista de la totalidad”²⁹, no puede aislarse de la observación del carácter totalizante del modo de producción capitalista y, al mismo tiempo, de la fijación del marxismo como “autoconocimiento de la sociedad capitalista”³⁰.

Esta precisión es necesaria para entender lo que caracteriza a los grupos sociales esencialmente propios de la sociedad capitalista, la burguesía y el proletariado, que son, según Lukács, “las únicas clases puras de la sociedad burguesa”³¹. “Sólo su existencia y desenvolvimiento se apoyan exclusivamente sobre el desarrollo del moderno proceso de producción, y sólo a partir de sus condiciones de existencia es posible pensar, en general, un plan para la organización de toda la sociedad”³². Es decir que ellas ocupan, dentro del proceso de producción, una posición tal que sus intereses particulares “implican” la totalidad del proceso mismo, y ello es posible sólo cuando ese proceso asume los caracteres de una coherencia tendencial. Los temas de la totalidad, del proceso capitalista y de la clase, forman parte de un único contexto de discurso.

Este carácter común de la burguesía y del proletariado en cuanto clases, se rompe por la división que las contraponen como clases en lucha. Es éste un contraste que Lukács descubre en sus características ulteriores y, en particular, en relación con la burguesía, en la imposibilidad fundada socialmente de llegar a adquirir el conocimiento de la totalidad del proceso que debe atribuírsele por derecho: “Una incapacidad de principio de dominar teórica y prácticamente los problemas que surgen necesariamente del desarrollo de la producción capitalista”³³. Al respecto, Lukács señala a menudo como ejemplo la incompreensión por parte de la burguesía, del mecanismo de la crisis. En Lukács, también actúa en este caso la especial acentuación del problema de la conciencia referido a otro tema y, consecuentemente, con distinto signo ya que, en relación con la burguesía, la subsistencia de una oposición dialéctica entre intereses de clase y conciencia de clase, no sólo es la base del encubrimiento ideológico de la realidad de las relaciones sociales, sino que establece entre la teoría y la praxis una “oposición insuperable”³⁴.

Pero esta acentuación tiene consecuencias más generales sobre la misma determinación del concepto de clase que hemos recorrido. En efecto, en Lukács, la clase se halla en la base de la conciencia y no es la conciencia la que forma el punto de concentración de la clase. Sin embargo, ni en relación con la burguesía, ni en relación con la clase obrera, el problema planteado inicialmente se desarrolla con miras a descubrir la articulación concreta de estos estratos sociales dentro del modo capitalista de producción. Por ello, la referida determinación hace hincapié, esencialmente, sobre la posibilidad de *percibir* la totalidad del proceso a partir de una localización parcial en el proceso mismo; por lo tanto, como *punto de vista* y como posibilidad en tal sentido de un plan para la organización de toda la sociedad. Las diferencias tendrán que ver, luego, con la efectiva capacidad de traducir en la

práctica esta simple condición de derecho, que a su vez implicará decisivamente para su éxito o fracaso la existencia de la conciencia de clase.

Esta tendencia predominante en el discurso de Lukács, impide el desarrollo de la indicación orientadora preliminar que logre comprender qué son la burguesía y el proletariado como partes sociales del capital. También en este caso subsiste una diferencia de posición dentro del proceso productivo que no se resuelve, únicamente, en la posesión de los medios de producción y de las formas institucionalizadas del poder; el análisis marxista debe afrontar este problema de manera radical, volviendo al planteo marxiano y desarrollándolo hasta sus últimas consecuencias. De ahí la aparición de todo un conjunto de problemas que, si por un lado provienen directamente de Marx, por otro deben conducir a nuevas determinaciones históricamente adecuadas al desarrollo moderno de la relación entre clase obrera y capital³⁵.

Lukács ha realizado algunas tentativas orientadas hacia una determinación más precisa de la estructura del grupo social con el fin de esclarecer el centro y los modos de su constitución y, consecuentemente, también las tendencias y las formas "típicas" de su praxis social; las ha realizado, sustancialmente, dentro de la temática clásica del marxismo, en relación con los campesinos y la pequeña burguesía, y ellas tienden a confirmar la tesis de la reducción del concepto de clase a los grupos sociales esencialmente propios del modo de producción capitalista, la tesis de la burguesía y del proletariado como únicas "clases puras" de la sociedad burguesa. Pero esta caracterización común en cuanto clases se apoya, como hemos visto, sobre la *forma de relación* con la totalidad de la producción. Más allá de cualquier diferencia en la estructura del grupo, en lo que respecta al concepto de clase, no resultan relevantes estas diferencias, sino el carácter común de partes que "implican" la totalidad del proceso. El tema de la planificación anuncia, en Lukács, dentro de

los mismos límites, que son también, siempre en relación a Lukács, límites de conciencia posible. En la medida en que la economía planificada es adoptada por la burguesía progresista, esta adopción es interpretada, de una manera que hoy se ha vuelto problemática, como "capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la conciencia del proletariado"³⁶.

Naturalmente, en Lukács, el desarrollo de este problema es más rico de lo que puede parecer. El modo de ser de la clase obrera, en relación con toda la economía, no se expresa solamente en un punto de vista sobre el proceso económico, sino mucho más radicalmente en la función de la clase obrera como "máxima fuerza productiva" y por consiguiente, al mismo tiempo, como *sujeto real de la producción*³⁷. Lukács retoma insistentemente este tema marxiano y, por lo tanto, el acento caerá muchas veces sobre el carácter socio-económico del proceso productivo. A partir de aquí se puede contradecir la idea rectora de la teoría y de la praxis capitalista sobre la funcionalización del elemento social respecto al económico en la realidad del proceso, que es un proceso económico socialmente motivado y socialmente condicionado en su dinámica histórica. Así como es posible, adoptando la caracterización lukacsiana de la homogeneidad tendencial del modo de producción capitalista, llegar a reconocer que cuando las estructuras económicas han llegado a permear todos los componentes de la vida social, entonces no sólo la lucha social se desarrolla descubiertamente dentro de las relaciones económicas como lucha de clase, sino que la economía no tiene ya ninguna forma de independencia respecto de esta lucha.

Que Lukács no llega hasta este límite está demostrado por el hecho de que la crisis no aparece como dependiente del conflicto social sino como presupuesto, como condición de posibilidad para la acción obrera revolucionaria. La referencia a la clase obrera como máxima fuerza productiva, como sujeto real de la producción, se presenta en

Lukács para mostrar que, cuando existe una situación de crisis, esta realidad de la clase debe aparecer consecuentemente como un momento de destrucción de las relaciones capitalistas, como acción política consciente que debe impedir la “vuelta a la normalidad”, la superación “puramente económica” de la crisis. Es por esto que Lukács, citando a Lenin, subraya que, desde el punto de vista puramente económico, el capitalismo siempre está en condiciones —en principio— de superar cualquier crisis, pero ello depende, de hecho, de la clase obrera: “En cualquier situación que pueda encontrarse el capitalismo, siempre existirán posibilidades de soluciones ‘puramente económicas’; el problema, entonces, consiste en saber si estas soluciones, una vez salidas del plano teórico puro de la economía, e introducidas en la realidad de la lucha de clase, podrán realizarse y afirmarse. En sí y por sí, resultarían por lo tanto posibles diferentes vías de salida para el capitalismo. Pero su realizabilidad depende del proletariado. Es el proletariado y su acción lo que obstruye la vía de salida de esta crisis al capitalismo”.³⁸

Antes de la crisis, en tiempos “normales”, esta subjetividad de la clase es, según Lukács, una subjetividad latente. Lo mismo ocurre si la crisis no es utilizada por la clase obrera como ocasión para la transformación revolucionaria. Este es uno de los puntos cardinales de la temática que conecta el polo teórico del discurso de Lukács con el polo netamente político. “Resulta claro —escribe Lukács— que el acento decisivo debe ser puesto sobre el siguiente problema: si la ‘máxima fuerza productiva’ del ordenamiento de producción capitalista, el proletariado, vive la crisis como puro y simple objeto, o bien como sujeto de decisión. La crisis siempre es determinada de manera objetiva por las ‘relaciones antagónicas de distribución’, por el contraste del flujo del capital que continúa manando conforme al ímpetu que ya posee, con la base restringida ‘sobre la que se apoyan las relaciones de consumo’. Pero en las crisis que se verifican en el progre-

sivo desarrollo del capitalismo, por vía de la ‘inmadurez del proletariado’, de su incapacidad para intervenir activamente en el proceso de producción de otro modo que como ‘fuerza productiva’, insertada sin resistencia en él y sometida a las leyes de la economía, este aspecto del antagonismo no se manifiesta abiertamente. Puede parecer aquí que las ‘leyes de la economía’, así como han conducido a la crisis, pueden también conducir fuera de ella. Lo cierto es que, luego de la pasividad del proletariado, la clase de los capitalistas ha conseguido superar un punto muerto, poniendo nuevamente la máquina en movimiento. Lo que distingue cualitativamente las crisis decisivas, las crisis ‘últimas’ del capitalismo (puede tratarse obviamente de toda una época de crisis particulares separadas entre sí) de las anteriores, no es por lo tanto una simple conversión de su existencia y profundidad, de su cantidad en cualidad. O más bien, esta conversión se manifiesta por el hecho de que el proletariado deja de ser simple objeto de la crisis y se desarrolla totalmente el antagonismo interno de la producción capitalista que, según su concepto, ya ha representado la lucha entre el ordenamiento burgués de la producción y el ordenamiento proletario, el contraste entre las fuerzas productivas socializadas y las fuerzas individualistas y anárquicas. La organización del proletariado, cuyo fin fue siempre el de ‘quebrantar las consecuencias destructivas de esa ley natural de la producción capitalista sobre la propia clase’, pasa del estadio de negatividad o de la acción puramente retardataria, de debilitamiento y de dilación, al de la acción. Sólo así la estructura de la crisis se modifica de manera decisiva, cualitativamente”³⁹.

La transformación de la crisis “económica” en una ruptura en la esfera del poder, está ligada aquí a la actividad de la “fuerza productiva” —que debe mostrarse como lo que es: no objeto de proceso, sino sujeto—, al pasaje de la pasividad a la actividad. Para todo el discurso de Lukács es determinante que este pasaje se efectúe esencial-

mente como "toma de conciencia" y como su traducción organizativa; en relación a la clase obrera conciencia de clase y organización son, para Lukács, dos aspectos del mismo problema. Y en la misma medida que no llegue a madurar el proceso de crecimiento organizativo, se volcará sobre la clase el juicio de "inmadurez", una inmadurez que deberá encontrar la propia explicación general también en el plano de la conciencia, vale decir, de la ideologización, de la incidencia de las formas de la reificación sobre la propia clase obrera.

La distinción entre conciencia de clase y conciencia psicológica o inmediata ⁴⁰, muestra aquí su uso interpretativo. La expansión de la ideología burguesa sobre la clase obrera, en las diversas formas señaladas por Lukács, es posible en la medida en que la conciencia de clase, como conocimiento que la clase tiene respecto de su propia situación histórica, es una conciencia "atribuida con pleno derecho". En consecuencia, puede parecer que existe una divergencia entre la conciencia inmediata de los individuos y la conciencia de clase que se les debe atribuir objetivamente en cuanto miembros de la clase. La ruptura revolucionaria está ligada a la desaparición de esta divergencia ⁴¹, a la coincidencia de estos dos polos entre los cuales se insertan, como una cuña, los momentos reificantes en el terreno práctico y teórico. La posibilidad de la reificación, considerada según esta perspectiva, se apoya sobre la posible divergencia entre la situación de clase y la conciencia de clase que, en la conciencia, es a su vez justificada en base a la dialéctica, como el plano de la inmediatez y el de la mediación. Moviéndonos dentro de esta compleja instrumentación conceptual, no debemos perder de vista las motivaciones que hemos señalado al comienzo, ya que aparece claro que la temática de la reificación, considerada a la luz de la tesis lukacsiana del aburguesamiento relativo de la clase obrera que se anuncia aquí, debe, finalmente, ofrecer un cuadro teórico general dentro del cual sea posible, a partir de las estructuras de

la sociedad capitalista en general, explicar por un lado la afirmación del reformismo en el plano del partido obrero en la primer pre-guerra y, por otro, las dificultades de la dirección política en las acciones de masa de la post-guerra inmediata.

En *Historia y conciencia de clase* se insiste muchas veces sobre la posición central de la clase obrera y el sentido objetivamente anticapitalista de su lucha respecto a las demás "clases", las que deben ser consideradas como "supervivencias pre-capitalistas" subsistentes en función, y subordinadamente, del contraste entre obreros y capital. "En efecto —escribe Lukács— si la totalidad de la sociedad actual no puede percibirse generalmente desde el punto de vista de una determinada situación de clase, si desarrollando idealmente hasta el fondo los intereses de una clase, en la medida en que puede atribuírseles por derecho, no se encuentra la totalidad de la sociedad, esta clase sólo podrá cumplir un papel subordinado, no podrá intervenir nunca en el curso de la historia ni como elemento de conservación ni como elemento dinámico. En general, tales clases están predestinadas a la pasividad, a una incierta fluctuación entre las clases dominantes y las clases revolucionarias, y sus eventuales explosiones revisten, necesariamente, el carácter de un vacío elemental y de una ausencia de finalidad, y están condenadas a una definitiva derrota aún en el caso de una victoria casual" ⁴². Este es el caso de la pequeña burguesía y de los campesinos. Se trata aquí de dos ejemplos típicos en los cuales la situación de clases es tal que no permite ni una iniciativa política autónoma ni una organización política. Su "conciencia de clase" será siempre, para decirlo con Lukács, prestada, y se caracterizará por constantes oscilaciones tendientes a impedir o demorar el proceso de completa transformación capitalista de la sociedad, o bien de conversión revolucionaria de un sistema capitalista en un sistema socialista: "El comportamiento de las demás clases (pequeño burgueses, campesinos) es oscilante y

estéril para el desarrollo, porque su existencia no se funda exclusivamente en la posición que ocupan en el proceso de la producción, sino que se halla indisolublemente ligada a la supervivencia de la sociedad organizada en estamentos. Por eso, ellas no tratan, en general, de promover el desarrollo capitalista para llevarlo más allá de sí mismo, sino de hacerlo retroceder o, por lo menos, de impedir que se despliegue en toda su plenitud. Su interés de clase está dirigido, por lo tanto, sólo a los síntomas del desarrollo y no al desarrollo mismo, a los fenómenos parciales de la sociedad y no a la estructura social en su totalidad”⁴³.

Todo ello tiene una consecuencia directa sobre el sentido de los movimientos de estos estratos sociales. La inestabilidad de sus elecciones políticas y organizativas, los rápidos cambios de frente, las situaciones que le ofrecen una ocasión de movilización, el alcance subversivo de sus acciones que se puede transformar, imprevistamente, en una tendencia a la regresión, todos estos elementos pueden ser referidos a su estructura de grupo, a la ausencia de un centro de unificación objetiva y materialmente localizado en la dirección del proceso productivo. Por esto, según Lukács, sólo puede hablarse de “espontaneidad”, en sentido propio, con relación a estos estratos sociales; en sentido propio, que es también, un nuevo sentido. En relación con la clase obrera, espontaneidad puede querer decir, solamente, que subsiste todavía una divergencia entre la conciencia de clase objetiva y la conciencia inmediata, es decir, que la conciencia de clase no ha llegado aún a hacerse subjetiva, por ello puede ser puesta de manifiesto sólo teóricamente, sin dar lugar a hechos organizativos que la vuelvan actual y prácticamente activa. En el caso de los estratos no-obreros, no existe ninguna conciencia de clase que pueda atribuírseles por derecho, no existe nada más que la conciencia inmediata de los individuos que encuentra su propio punto de referencia en consignas de orden extrínseco y cuyo alcance subversivo,

en el momento de la movilización, puede ser orientado con un sentido anti-capitalista, sólo en la medida en que es posible su subordinación política al movimiento objetivamente anti-capitalista de la clase obrera: “Los movimientos de estos estratos intermedios —escribe Lukács— son real y solamente movimientos espontáneos. En realidad, no son otra cosa que los productos de potencias naturales de la sociedad que actúan con la ceguera de las ‘leyes de la naturaleza’, y, en cuanto tales, son ellos mismos ciegos, en sentido social... La dirección que terminarán por adoptar depende, en gran parte, del comportamiento de las clases que están en condiciones de lograr una toma de conciencia, la burguesía y el proletariado”⁴⁴.

A estas consideraciones se añade luego un nuevo motivo que debe señalarse porque abre un nuevo problema junto a los planteados hasta ahora. En efecto, si por un lado se insiste en la función subordinada de los estratos intermedios, por otro se observa que, en realidad, la burguesía no conserva directamente el poder en sus propias manos y que se encuentra constreñida a “poner el ejercicio efectivo del poder (el ejército, la burocracia inferior, etc.) en manos de los pequeños burgueses, de los campesinos, de los pertenecientes a las naciones oprimidas, etc. Ahora bien, si a causa de la crisis se transforma la condición económica de estos estratos, si se sacude el apoyo ingenuo e irreflexivo que esos grupos proporcionan al sistema social creado por la burguesía, todo su aparato de dominio puede dislocarse, por decirlo así, de golpe, y el proletariado puede aparecer como vencedor, como el único poder organizado, sin haber librado ni siquiera una verdadera batalla y, por consiguiente, con mayor razón, sin haberla ganado”⁴⁵.

Y en este punto el discurso vuelve, en realidad, a la situación europea. Aún cuando no puede afirmarse que Lukács enuncie explícitamente esta tesis sino que, por decirlo así, sólo la insinúa y arriesga, parece que él interpreta los acontecimientos de 1918 y 1919 en Alemania

y Hungría más como una quiebra de la estructura social que soporta los estratos intermedios, que como resultado de un ataque y de una victoria política de la parte obrera, si bien provisoria. O por lo menos, a esta victoria habría contribuido, de manera determinante, dicha quiebra. En este sentido se orienta, tanto la referencia a Karolyi,⁴⁶ como la observación según la cual existieron circunstancias favorables para *poner el poder en manos del proletariado* en Alemania y Hungría en 1918 y 1919.⁴⁷

III

Las líneas del discurso que se desarrollan en el ensayo sobre la reificación, son múltiples y están mezcladas entre sí de modo sumamente complejo. Por ello se comprende que algunos aspectos hallan sido destacados más que otros, o bien que hallan sido aislados y hallan adquirido un significado ejemplar independientemente de sus implicancias en la totalidad del discurso lukacsiano. Además, existe una consecuencia propia del estilo de *Historia y conciencia de clase*, un estilo realmente episódico, hecho de geniales aproximaciones o de argumentos reveladores más que de un tratamiento que proceda según un desarrollo de progresiva profundización. La homogeneidad y coherencia se obtienen, frecuentemente, por medio de una esquematización a la que se le reconoce el carácter de excesiva simplificación. Puede pensarse, por ejemplo, en el intento realizado en la segunda parte del ensayo sobre la reificación de reducir el desarrollo del pensamiento filosófico moderno a un hilo conductor unitario que replantea constantemente, de una forma nueva, algunos problemas de fondo que deben presentarse al pensamiento burgués como insolubles antinomias. Un análisis más detallado de toda toma de posición particular puede dar lugar a muchas dificultades; a pesar de ello, adecuándose a un sesgo del discurso que tiene por objeto los

caracteres típicos, los puntos cruciales del desarrollo más que los aspectos y los recovecos más complejos, se evidencian aquí muchos momentos significativos.

Así, la crítica a una metodología empírico-positiva, la crítica a un modelo de cientificidad que en el oportunismo de origen bernsteniano se presenta como una alternativa frente a la comprensión dialéctica, pasa a través de la indicación de que determinadas consideraciones fundamentales de método dentro de la ciencia son intrínsecamente adecuadas al sentido del proceso social: "La seducción que este método ejerce a primera vista proviene de que la evolución capitalista tiende a producir una estructura social que se presta mucho para ser considerada de esta manera. Pero precisamente por eso necesitamos aquí el método dialéctico para no sucumbir ante la apariencia así producida, para poder entrever la esencia detrás de esa apariencia. Los hechos 'puros' de las ciencias naturales surgen, en efecto, al trasplantarse real o mentalmente un fenómeno de la vida a un contexto en el cual las leyes que lo rigen pueden ser estudiadas sin la intromisión perturbadora de otros fenómenos; este proceso se refuerza por el hecho de que los fenómenos son reducidos a su esencia puramente cuantitativa, expresable en números y en relaciones numéricas. Y los oportunistas no se dan cuenta de que pertenece a la ciencia del capitalismo el producir los fenómenos de este modo".⁴⁸

La misma orientación predomina en la crítica a la adopción de la matemática como "ideal de cientificidad", como modelo al que debe tender toda ciencia auténtica. Es cierto que en Lukács "matematización" significa siempre y solamente "cuantificación", y un análisis interno de este problema requeriría determinaciones conceptuales más sutiles. Sin embargo, el planteo lukacsiano no pierde por esto todo su alcance. En su base existe una tarea real, por lo que puede discutirse su ejecución: la tarea de realizar la idea marxiana de la crítica a la ideología. La tendencia a la matematización es considerada entonces, *desde este punto*

de vista, como una tendencia que se afirma progresivamente dentro de la ciencia y que participa de su historicidad. Debe existir una coherencia interna entre la adopción de este ideal y el desarrollo capitalista: "No es de hecho casual que desde el comienzo del desarrollo filosófico moderno, la 'matemática universal' se presenta como el ideal del conocimiento, como intento de crear un sistema racional capaz de abrazar todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de una existencia racionalizada, con cuya ayuda, toda manifestación pueda ser objeto de un cálculo exacto, independientemente de las diferencias de naturaleza concretamente material".⁴⁹ La cuestión de la matematización se funde así con el *horror total*, con el enigma de la cosa en sí de Kant que aparece, en la interpretación lukacsiana, como un anuncio de la insolubilidad del problema de la materia y de los aspectos cuantitativos para un pensamiento que ha sido motivado socialmente a ponerse sobre el camino del vacío de la forma.

Sería ingenuo interpretar esta formulación del discurso lukacsiano como un puro y simple rechazo de la principal línea de desarrollo del pensamiento científico considerado como un momento interno de la "cultura" burguesa. Poner en claro los nexos que conectan entre sí las actitudes y los problemas que actúan en las diferentes disciplinas científicas y filosóficas, encontrando luego un punto de confluencia de estos puntos que remiten claramente a la estructura de la sociedad, significa descubrir los modos de un ejercicio concreto del momento ideológico que se oculta en la acumulación del patrimonio científico. Así como la crítica del capitalismo no es una apología de la edad feudal, la crítica de la "cuantificación" como principio normativo de las ciencias en la sociedad burguesa, no puede conducir a la ciencia cualitativa pre-galileana.

Bastará señalar de qué manera Lukács afronta el problema del especialismo. Rechaza su crítica ingenua que adopta la forma de una acusación y que no reconoce su necesidad histórica, y luego de haber rechazado este plan-

teo superficial del problema, lo presenta en su forma real: en la especialización se manifiesta una forma de trabajo científico que se halla conectada con la ideología de la ciencia que tiene su base real en el desarrollo capitalista. Ya que "cuanto más se desarrolla una ciencia moderna, alcanzando una mayor claridad metodológica sobre sí misma, tanto más decididamente se aparta de los problemas ontológicos de su esfera, eliminándolos del campo de inteligibilidad que ella ha elaborado. A medida que se desarrolla, volviéndose cada vez más científica, se transforma en un sistema formalmente completo de leyes especiales parciales, para las cuales el mundo que se encuentra fuera de su campo y aún, en primer lugar, la materia que debe conocer, su auténtico y concreto substrato real, se vuelve inaprensible, tanto por razones de método como por razones de principio".⁵⁰

La ciencia económica representa, una vez más, el ejemplo de mayor significación aún entendiendo las indicaciones lukacsianas más como problemas que como soluciones. Ante todo, porque la tendencia a la racionalización total que es, para Lukács, una tendencia al completo vaciamiento de los contenidos materiales representada no sólo en los productos científicos sino también en todas las manifestaciones vitales del capitalismo, llega aquí a tocar su raíz. "El valor de uso, como valor de uso, está desterrado del campo de observación de la economía política", escribió Marx, y Lukács retoma y refuerza esta afirmación, intentando mostrar de qué manera es esta la matriz que origina la conversión de toda relación en una relación "formal". Para la economía política ello representa un límite científico preciso desde el momento que, cuando el problema del sustrato material, de los aspectos cualitativos de la mercancía se presenta (v.g. en el caso de la crisis) como un factor determinante, esta emergencia aparece y debe aparecer como irracional para el pensamiento económico burgués. "El ser cualitativo de las 'cosas' que conduce la propia vida extraeconómica como una cosa en sí, incomprensible

y eliminada como valor de uso, que se cree poder abandonar tranquilamente durante el normal funcionamiento de las leyes económicas, en la crisis se convierte *imprevistamente* (para el pensamiento racional, reificado) en el factor decisivo. O, mejor dicho, sus efectos se manifiestan en la detención del funcionamiento de esas leyes, sin que el intelecto reificado esté en condiciones de encontrar algún sentido en este 'caos'. Y esa falla no concierne solamente a la economía clásica, que en las crisis llegó a percibir sólo perturbaciones 'provisorias', 'accidentales', sino a la economía burguesa en su totalidad. La ininteligibilidad de la crisis, su irracionalidad es, ciertamente, en relación con los contenidos, una consecuencia de la situación y de los intereses de clase de la burguesía y, sin embargo, es también una consecuencia de su método económico".⁵¹

La riqueza de significado de este ejemplo reside exactamente en el hecho de que, en base a él, es posible no sólo comprender la "estrecha interacción entre cierta metodología científica que nace del ser social de una clase... y el ser mismo de la clase",⁵² sino también de qué manera todo ello representa un límite preciso en el orden del conocimiento, de la comprensión científica. Pero la posición central que la ciencia económica ocupa de hecho en la organización del saber dentro del capitalismo da a este ejemplo un alcance aún más amplio. En la estructura de la mercancía, que se caracteriza ante todo por la abstracción realizada sobre el valor de uso y al mismo tiempo sobre la fuerza de trabajo como productora de valor de uso, se reconoce la estructura de fondo que vuelve a encontrarse, no en cuanto tal, sino *analógicamente reflejada*, en los diferentes niveles de la vida social.⁵³

IV

Hoy, una nueva lectura de Lukács debe tratar de reencontrar la temática de *Historia y conciencia de clase* reconociendo, por una parte, sus motivaciones históricas y,

por otra, liberándolas de aquellos significados construídos sobre ella. La línea del discurso de Lukács que, como hemos visto, se discute ampliamente y sometida a la crítica, está centrada sólidamente en un problema de praxis política y de elaboración teórica en el ámbito del marxismo y no puede, por consiguiente, ser traducida en términos de una descripción "sociológica" de la "sociedad industrial".

Según Lukács, es dentro del capitalismo que la forma de mercancía se convierte en la forma de relación de trabajo y que se encuentra en la base de la dialéctica de la subjetividad y la objetivación obrera. En esta "transformación del obrero en puro y simple objeto de la producción",⁵⁴ se sitúan los fenómenos específicamente capitalistas de la deshumanización, es decir, los fenómenos que resultan del paso posterior del cual la compra del trabajo y del contrato no es nada más que el presupuesto: el efectivo funcionamiento de esa mercancía que es el obrero mismo en el engranaje de la producción capitalista. La objetivación que se realiza aquí, por la cual el obrero participa como objeto en un proceso en el que está "inserto como un número, reducido puramente a cantidad abstracta, como un instrumento accesorio mecanizado y racionalizado",⁵⁵ produce efectos deshumanizantes; pero la crítica de la deshumanización debe llegar a las causas. Mientras permanece intacta la estructura capitalista del trabajo explotado, la humanización de las condiciones de trabajo sólo es posible como una "humanización" subordinada, una vez más, a los criterios de la eficiencia y, por consiguiente, como potenciación de la explotación y como incremento de la reificación.

Este carácter de mercancía, en relación al obrero, además de su localización dentro de la producción y su asociación objetiva como miembro de la clase, determina también la naturaleza específica y el método de su lucha. Ella no puede comenzar en un punto cualquiera. La revolución obrera se inicia a partir de la idea de la revolución. El "límite económico" de la lucha obrera es un fundamento

real. Esta lucha debe comenzar a partir de la mercancía, de la contratación de su precio. En efecto, el momento decisivo reside en el hecho de que ella supere los objetivos de mejoramiento del precio de la fuerza de trabajo y de las condiciones de la explotación en el único sentido objetivamente posible: en el sentido de la supresión del mercado del trabajo y de la explotación, en el sentido de la supresión simultánea del trabajo asalariado y del capital.

En Lukács, como ya hemos señalado, estos dos momentos tienen un aspecto esencial de meditación. A fin de que esta relación económica exprese todo su potencial de antagonismo político, para Lukács es decisivo que los obreros adquieran su específica conciencia de clase. Sin embargo, es singular que, en esta concepción, la clase obrera y el capitalismo sean considerados en una recíproca separación justamente en el momento de la crisis. La crisis es, según Lukács, "un producto automático conforme a leyes del desarrollo capitalista",⁵⁶ y ello se reconoce también en base a los límites restrictivos impuestos al "automatismo" por la adquisición de la naturaleza socio-económica del proceso. La crisis se transforma por ello en crisis revolucionaria, decisiva para la suerte del capitalismo, sólo si "a la simple contradicción" se "añade la conciencia del proletariado que se transforma en acción".⁵⁷ Por este motivo, en este punto, y sólo en este punto, la clase obrera aparece como el sujeto real de la producción. Por este motivo, el comienzo de la lucha a partir de la mercancía no aparece en Lukács como un momento activo, sino puramente pasivo, como acción de resistencia y de freno, no como ataque permanente que condiciona activamente el desarrollo del capital.⁵⁸

En esta perspectiva, la lucha económica de la clase obrera aparece como totalmente interna a la objetivación capitalista. Ciertamente, en Lukács se subraya siempre el significado político como significado "implícito" de la lucha económica. La traducción de la lucha económica en la lucha por el poder no representa una conversión de un cierto tipo de lucha en una lucha de naturaleza completamente

distinta, sino una realización del sentido de toda lucha obrera económica. Y toda huelga económica que no pueda controlarse completamente y cuyos objetivos no sean previstos, es una amenaza política y es sentida como tal por los administradores del capital. Por ello Lukács retoma y subraya una tesis del III Congreso del Comitern en la cual se sostiene que "toda huelga de grandes dimensiones tiende a convertirse en una guerra civil y en una lucha directa por el poder".⁵⁹

Dentro de este marco, el hecho de que esa tendencia no se realice será referido por Lukács, esencialmente, a las estructuras de la reificación que actúan aún a nivel obrero y que impiden la adquisición de la conciencia de clase que, por derecho, puede atribuirse a la clase obrera y que debe funcionar como "punto de pasaje para la praxis",⁶⁰ llevando el movimiento espontáneo hasta la organización revolucionaria. En este sentido, se habla, en Lukács, de *relativo aburguesamiento* de la clase obrera, y este es el punto, el nudo de interpretación política en el cual desemboca la tesis básica que hace posible el discurso lukacsiano sobre la reificación: "El proletariado comparte con la burguesía la reificación de todas sus manifestaciones vitales".⁶¹

Esta posición adquiere un sentido completamente diferente si se la abstrae del problema de la revolución europea a partir de la cual se ha originado y si se la aísla respecto al doble problema de la crítica al reformismo por una parte y, por otra, de la construcción del partido revolucionario. Puede destacarse como sintomático el hecho de que *Historia y conciencia de clase* carezca, en realidad, de un efectivo análisis de las relaciones de clase y del nivel de desarrollo del capitalismo en la post-guerra, y esta carencia representa uno de sus límites específicos. Pero no se puede dejar de reconocer que vincular esencialmente las dificultades del movimiento revolucionario en Europa con la acción de la ideología sobre la clase, representaba para Lukács, un modo de mantener abierto,

aún en la incertidumbre del momento, el problema de la revolución europea en concordancia con sus posiciones políticas de aquellos años.⁶² A partir de aquí adquiere todo su sentido la conexión muy poco marcada que Lukács establece entre el tema de la reificación y el de la posibilidad del menchevismo. Lukács, en efecto, niega que la tesis de las aristocracias "obreras" pueda explicar el problema de la afirmación del partido reformista. Sin rechazar la formación de grupos económicamente privilegiados dentro de la clase obrera, en particular como consecuencia de la política colonial, Lukács observa que, inversamente, la pérdida de las colonias no repercute de modo sensible sobre la posición del reformismo y, en segundo lugar, si el "aburguesamiento" se entiende más allá del plano de la influencia ideológica, se termina por conceder mucho, si no todo, al reformismo: en particular se le concede que no subsista una situación objetivamente revolucionaria, allí donde falta en cambio, en esta situación, únicamente el elemento consciente, "una clara y permanente voluntad de revolución por parte del proletariado".⁶³

Basado en este límite de la conciencia, el partido "menchevique" estará en condiciones de ejercer una específica función capitalista, es decir, una función de mediación ideológica con todas las consecuencias prácticas que asume como propia responsabilidad política. El partido trasladada a la clase la estructura de la reificación: la estratificación dentro de la clase obrera, fundada sobre diferencias económicas que originan diferencias de intereses inmediatos y que, por otra parte, subraya Lukács, "no se apoyan enteramente sobre diferencias análogas a las que determinan en el plano objetivo la separación de las propias clases"⁶⁴, se convierten en el punto sobre el cual debe insistirse para profundizar el carácter "puramente económico" de la lucha obrera. Por lo tanto, los partidos mencheviques "trabajan conscientemente para mantener los movimientos espontáneos del proletariado (su dependencia en la ocasión inmediata, su fraccionamiento por

profesiones, países, etc.) a nivel de la simple espontaneidad, e impiden que ellos se conviertan en movimientos dirigidos hacia la totalidad, ya sea mediante su agrupamiento territorial, profesional, etc... o bien la unificación del movimiento económico con el movimiento político. Y los sindicatos, en este caso, tienen siempre la función de atomizar y despolitizar el movimiento, ocultando su relación con el todo, mientras los partidos mencheviques cumplen siempre su misión de fijar ideológicamente y en el plano de la organización, la reificación en la conciencia del proletariado, manteniéndolo a nivel de un relativo aburguesamiento".⁶⁵ Y, análogamente, en relación con las diferencias de conciencia que se pueden crear en el plano de lo inmediato dentro de la clase, el oportunismo tenderá a "la nivelación de estas estratificaciones de conciencia al grado más bajo o, en el mejor de los casos, a un grado medio".⁶⁶

La crítica al partido "menchevique" recibe así, dentro del discurso de Lukács, nuevos motivos referentes al tema de la reificación que se articulan según la línea teórica que atraviesa todo el volumen. En este cuadro, la insistencia en el problema de la conciencia se mueve entre los dos polos de la ideologización de la clase, a la que se liga el tema de la conciencia inmediata y de la espontaneidad, y la necesidad de la organización política, del partido.

En el prefacio de 1967, Lukács definía a *Historia y conciencia de clase* como una obra aparecida "en un período de transición y de crisis interior" (p. XV). En efecto, en ella se reflejan no sólo las esperanzas, sino también las incertidumbres de las tendencias de la Tercera Internacional. En este sentido, *Historia y conciencia de clase* es un ejemplo de discusión marxista insertada en un punto crítico de la revolución europea, en un punto de transformación que es también, fundamentalmente, un momento de incertidumbre. El debate actual y los juicios pronunciados por el mismo Lukács sobre su obra, tienden a marcar el "extremismo" de *Historia y conciencia de*

clase, y no importa aquí que ello se conecte a residuos utópicos o a excesos hegelianos. En realidad, el volumen de Lukács refleja, en su movimiento interno, y también en las oscilaciones de sus juicios y en sus tomas de posición, los desarrollos de una crisis que pone interinamente en juego, junto al orden político europeo, las relaciones entre clase y partido en el plano internacional, una crisis que presenta nuevos problemas de interpretación teórica a la reflexión marxista y que se abre sobre perspectivas inseguras y aún indefinidas.

Vincular el tema de la reificación a este contexto es hoy tanto más necesario por el hecho de que ha terminado por ser retomado de un modo tal como para cambiar completamente de signo. Mientras que en Lukács debía servir, por un lado, para mostrar las "bases" del menchevismo, por otro, su debilidad interna, y para destacar la posición central de la clase obrera en el proceso revolucionario refiriéndose no a su esencia intrínseca (una formulación del problema que ha sido siempre extraña al marxismo) sino a su posición objetiva en el proceso de la producción, el desarrollo de este tema ha conducido, por el contrario, a teorizar la "decadencia" de la clase obrera como clase revolucionaria y la transmigración del "espíritu de la revolución" a otros grupos sociales. Al respecto se señala explícitamente que no hay en Lukács lugar para una teoría de la alienación (e integración) obrera a través del consumo en ninguna de las variantes que hoy son corrientes. Nada es más instructivo para mostrar la manipulación teórica con la cual Marcuse arriba a sus bien conocidas conclusiones, que el modo en que él se sirve de algunos conceptos lukacsianos para utilizarlos en su provecho. Ello, bien entendido, implica también significativas tomas de posición crítica. Véase, por ejemplo, *El hombre unidimensional* (México, Joaquín Mortiz, 1968), p. 51: "Estos cambios en el carácter del trabajo y de los instrumentos de producción modifican la actitud y la conciencia del trabajador, que se hace mani-

fiesta en la ampliamente discutida 'integración social y cultural' de la clase trabajadora con la sociedad capitalista. ¿Es este un cambio sólo en la conciencia? La respuesta afirmativa, dada frecuentemente por los marxistas, parece extrañamente inconsistente. ¿Se puede entender un cambio tan fundamental en la conciencia sin asumir un cambio correspondiente en la 'existencia social'? Incluso concediendo un alto grado de independencia ideológica, las ligas que unen este cambio con la transformación del proceso productivo militan contra tal interpretación. La asimilación en las necesidades y aspiraciones, en el nivel de vida, en las actividades de diversión, en la política, deriva de una integración en la instalación misma, en el proceso material de producción".

Ciertamente, entre estas variantes pueden recordarse también las tesis formuladas por Sweezy y Baran, aún cuando se reconoce a ambos un compromiso teórico y político distinto. En la obra recientemente editada en italiano, *Il capital monopolistico*, Torino, 1968 (en español: *El capital monopolista*, Siglo XXI, México, 1968) existen diversos análisis que pueden ser referidos al tema de la reificación, aún cuando no aparezca ninguna mención explícita a Lukács. Bastará recordar al respecto los capítulos X y XI con que concluye el volumen. A través de la ilustración de la irracionalidad "intrínseca" del "capitalismo monopolista" los autores subrayan la tesis de la necesidad de la transformación revolucionaria. Sin embargo, "la respuesta de la ortodoxia tradicional marxista —de que el proletariado industrial eventualmente debe levantarse en una revolución contra sus opresores capitalistas— ya no es convincente. Los trabajadores industriales son una minoría, en disminución, de la clase obrera norteamericana y sus centros organizados en las industrias básicas han sido integrados en gran proporción como consumidores en el sistema y son ideológicamente miembros de la sociedad" (p. 286 en la edic. en español). Esta tesis de la integración a través del consumo tiene como directo correlato una teo-

ría de la revolución *tendencialmente* subproletaria: el potencial revolucionario sólo puede pensarse en las “víctimas especiales” del sistema, “los desocupados y los no empleables, los inmigrantes trabajadores del campo, los que habitan los barrios pobres en las grandes ciudades, los ancianos que viven en asilos pobres, en una palabra, los que están fuera, aquellos que debido a su limitado dominio sobre la capacidad de compra son incapaces de proporcionarse satisfacciones tales como las de consumo” (p. 304). Y ya que esta revolución de la miseria se revela, en realidad, carente de salidas efectivas (“pero estos grupos, a pesar de su imponente número, son demasiado heterogéneos, están muy dispersos y fragmentados para constituir una fuerza coherente en la sociedad. Y la oligarquía sabe como, mediante dádivas y donativos, mantenerlos divididos y evitar que se conviertan en un lumpen proletariado de famélicos desesperados” p. 304), ella debe encontrar su propia fuerza propulsiva en los movimientos de liberación nacional.

Marco Macció

Las posiciones teóricas y políticas
del último Lukács

Las traducciones italianas de *Historia y conciencia de clase*¹, con un prefacio escrito en 1967 por el mismo Lukács, y de *Conversazioni con Lukács*², posibilitan un estudio crítico total del pensamiento teórico-político de Lukács que, como es sabido, luego de haber renegado de su concepción de la dialéctica expresada en *Historia y conciencia de clase*, no había vuelto a dar una formulación general. Quisiera exponer aquí algunas primeras observaciones, algunas perspectivas parciales, partes de un trabajo que realizó sobre este tema.

En las *Conversazioni con Lukács*, el filósofo húngaro pone en la base de su filosofía el principio marxiano según el cual existe sólo una ciencia unitaria de la historia que va de la astronomía a la llamada sociología. La realidad es, en efecto, proceso, desarrollo, dialéctica, en cada una de sus tres formas fundamentales (inorgánica, orgánica y social), en la conexión de estas formas y en cada uno de los múltiples conjuntos parciales que las constituyen. En lo que respecta a la naturaleza inorgánica, en la medida en que la astronomía ha comenzado a emplear la física atómica en sus observaciones y ha llegado a establecer las leyes de la composición de la materia, ha encontrado que éstas no son uniformes en todo el universo y que, consecuentemente, tienen diferentes historias.

Esta ciencia única de la historia es una ontología —según Lukács— porque se plantea la tarea de “indagar el ente en relación con su ser y de encontrar en su interior los diversos grados y las diversas conexiones”³ y, por consiguiente, rehusa dividir la realidad en sectores atribuyendo

luego cada uno a una ciencia especial dada, desarrollando, en cambio, el conocimiento de un conjunto dado sobre el fondo de los demás y en la relación con los demás. Para la ontología, la relación entre las diferentes formas del ser y los diversos procesos parciales es, exactamente, el hecho primario; las ciencias, por el contrario, separan un sector del ser del resto y, perdiendo las relaciones del sector con el todo, deforman a priori el mismo sector cuyo conocimiento quieren desarrollar.

Respecto a los orígenes de la adhesión de Lukács al marxismo, encontramos ahora una radical modificación del concepto de dialéctica. En efecto, mientras que en una famosa nota de *Historia y conciencia de clase*⁴ Lukács negaba, polemizando con Engels, la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza, ahora, en cambio, extiende expresamente la dialéctica fuera del ámbito social hasta englobar la naturaleza inorgánica y por consiguiente al ser en su totalidad. La dificultad metodológica fundamental se supera atribuyendo también a la naturaleza inorgánica la prioridad del conjunto respecto a las partes constitutivas y a los procesos elementales, lo cual —según Lukács— habría sido demostrado por Hartman para el sistema solar y el átomo. En consecuencia, nada impide ya en este punto usar, para el conocimiento de la naturaleza inorgánica, el mismo principio metodológico dialéctico que permite a la biología comprender los procesos vitales particulares simples en base a la compleja síntesis biológica realizada por el organismo global.

De cualquier manera, la extensión de la noción de dialéctica a la naturaleza, no es un problema que concierne sólo a la filosofía de la naturaleza, sino que representa una elección decisiva para la concepción total de la misma dialéctica social; en efecto, se puede refutar la extensión en base a una noción radicalmente distinta. Veamos, por lo tanto, cuáles son las modificaciones que el pasaje de Lukács, del rechazo a la aceptación, ha provocado en su noción de dialéctica social.

La esencia del proceso histórico. En las *Conversazioni con Lukács* el proceso histórico global resulta constituido por un desarrollo continuo e imposible de detener de las fuerzas productivas, desarrollo que se despliega a lo largo de tres directrices: 1 — la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del hombre tiende constantemente a disminuir; 2 — el trabajo se socializa cada vez más en razón de la división del trabajo cada vez más acentuada; ello permite un retraimiento de los límites naturales, tanto en lo que respecta a la materia del trabajo (de la piedra al tungsteno) y los instrumentos de producción, como en las confrontaciones de los productos del trabajo que exaltan cada vez más las funciones humanas (pasaje de la locomoción originaria del hombre al vuelo aéreo); 3 — se avanza irresistiblemente, a partir de la separación en tribus y pueblos sin relaciones recíprocas, hacia el mercado mundial y la unificación económica.⁵

Por lo tanto, la esencia del proceso histórico es positiva para Lukács, el dominio del hombre crece sustancialmente sobre la naturaleza. La observación es verdadera pero común a demasiadas filosofías de la historia como para ser significativa. Lo que es siempre significativo es el modo de completar esta primera observación. Tomada por sí misma pone de manifiesto, desde hace mucho tiempo, una visión de la historia siempre en función de una exaltación del orden de cosas existente. Por el contrario, es típico del marxismo considerar positivo este aspecto (por ejemplo, el sometimiento de una masa a las fuerzas brutales del hambre y la fatiga física es el medio y el producto de ese desarrollo colosal de las fuerzas productivas que caracterizan la época de la revolución industrial). Veamos, por lo tanto, de qué manera Lukács inserta este primer momento positivo en el resto del proceso histórico.

Posición secundaria de las clases sociales. Para Lukács, mientras que el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas constituye la esencia del proceso histórico global, todo el resto constituye las *formas fenoménicas*. Semejan-

te asunto es rico en consecuencias, entonces Lukács añade, al respecto, que la acción humana intencional y voluntaria es discriminante; ella se encuentra ausente en la esencia del proceso histórico y tiene su propio campo, por el contrario, en la constitución de las formas fenoménicas. El proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, la máxima legalidad económica, es considerado, en efecto, como un resultado macroscópico necesario, involuntario, que desconoce el pulular de las múltiples actividades económicas humanas. Ello ocurre conforme a la objetividad y normatividad de las leyes sociales por las cuales aún cuando "el átomo constitutivo de la sociedad es la particular posición teleológica", el resultado de las posiciones teleológicas particulares no es ya una formación teleológica, sino que "constituye una cosa completamente diferente de lo que ellas se proponían".⁶

Conectado de tal modo, como trabajo producido espontáneamente, a las diversas praxis económicas humanas, el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas encuentra una causa suficiente, sin que su existencia deba depender de la intervención de praxis humanas intencionales, voluntarias; al contrario, puede aparecer como un producto histórico necesario que, sustraído a la contingencia de la historia, no depende nada más que de la legalidad objetiva del propio desarrollo. En realidad, el asunto origina dificultades y objeciones.

En primer lugar, en el interior mismo del discurso de Lukács, aparece una contradicción que no es resuelta, sino que solamente es presentada con rodeos. Lukács sabe que, en rigor, el incesante proceso de desarrollo de las fuerzas productivas puede mantenerse sólo si se introducen periódicamente nuevos modos de producción (por ejemplo, la superación de la producción esclavista con la introducción de la servidumbre de la gleba), y el si surgen o se transforman las superestructuras (por ejemplo, el nacimiento del derecho para reglar el comercio, o bien el desarrollo de una reglamentación jurídico-racional para defender el desarro-

llo de las fuerzas productivas capitalistas). Esta exigencia resulta contradictoria dentro de la teoría; por una parte, hemos visto que Lukács considera la intervención humana intencional como un elemento contingente y no determinante para la necesidad del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas y, por otra, se ve obligado a reconocer que este proceso no puede producirse sin transformaciones del modo de producción y la construcción de determinadas superestructuras, acciones que, por el contrario, requieren una intervención humana intencional. La solución aparente consiste en considerar estos objetivos estructurales y superestructurales como impuestos a los hombres por el proceso histórico mismo y, consecuentemente, concebir todo un sector de acciones humanas como necesarias, es decir, considerar que es necesario, sin poder explicarlo, que los hombres asumen como propias *las necesidades superestructurales* del proceso económico convertido, absurdamente, en sujeto de la historia. En realidad, las fuerzas productivas de desarrollo no pueden tener necesidades, no pueden exigir nada autónoma y originariamente porque no pueden ser, en tanto que materialidad, el sujeto de la historia; ellas manifiestan exigencias sólo a través de los individuos y clases que provocan su desarrollo y que indagan qué es lo que ellas exigen, en tanto materialidad, para poder desarrollarse.

Esta atribución al proceso de desarrollo de las fuerzas productivas de una completa autonomía e independencia en las confrontaciones de las clases, de sus intereses contradictorios y de sus luchas, es justamente lo que sorprende, en segundo lugar, en el discurso de Lukács. De hecho, parece absurdo pensar que es posible relacionar el desarrollo de las fuerzas productivas con la dispersa multiplicidad de las acciones económicas, dejando de lado la clase como acción común en base a intereses comunes.

En efecto, sin la acción común de defensa y ataque de una clase para imponer el desarrollo de las propias fuerzas productivas (acción que expresa el interés individual

de todo propietario por superar los obstáculos "sociales" que encuentra su praxis encaminada a desarrollar sus propias fuerzas productivas), no existiría, en general, desarrollo alguno de esas fuerzas, por cuanto lo impediría la anarquía total, la rivalidad recíproca de los modos de producción y, por último, la resistencia a la explotación como erogación forzada de trabajo. Omitiendo todo esto, Lukács niega de hecho a las clases su puesto de sujetos del proceso económico y, en consecuencia, modifica de una manera notoriamente positivista y evolucionista, el concepto mismo de lucha de clase.

Las formas fenoménicas. La separación del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas de la actividad humana intencional, tiene también graves consecuencias para la caracterización de esta última. Es cierto que se reconoce la posesión y el control de aquellos aspectos del proceso histórico global que, en general, constituyen la desigualdad de desarrollo del proceso histórico mismo y, en particular el ámbito del proceso de realización de una vida social humana o inhumana; sin embargo, su función histórica total pierde consistencia, cae fuera del reino de la esencia del proceso histórico y dentro del reino de la contingencia. Veamos.

El proceso de desarrollo de las fuerzas productivas actúa de dos modos sobre la actividad humana intencional.

1. Hemos visto cómo para Lukács, existen objetivos económicos y superestructurales que le son impuestos a los hombres por las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas y que, consecuentemente, no entran en el ámbito de la libertad humana. De los hombres dependen, en cambio, las contingencias y particularizaciones que asumen estos objetivos de fondo (son particularizaciones, por ejemplo, el desarrollo de un cierto tipo de servidumbre de la gleba o bien la creación de un derecho capitalista basado en el derecho romano y no en un derecho consuetudinario). Tales particularizaciones dependen, por una parte, de las

características fácticas de la sociedad en que interviene la acción humana (por ejemplo, la presencia, en ella, del derecho romano) y, por otra, de las características fisiológicas y psicológicas de los hombres en cuestión; estas características forman parte de procesos causales y naturales, y por lo tanto son necesarias, pero el encuentro que se realiza de ese modo entre naturaleza y sociedad es causal, en tanto actúan series heterogéneas de fenómenos. De hecho, la conexión entre naturaleza y sociedad es necesaria, pero el hecho de que un *determinado* nivel de desarrollo de la sociedad se encuentre con un *determinado* nivel de desarrollo de la naturaleza fisiológica y psicológica de ciertos individuos, es accidental.

2. Frente a estos casos en que el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas impone el cuadro general dentro del que se ejercita la libertad humana, se dan, de modo diferente, ciertos casos en que este desarrollo se limita a crear las bases económicas que posibilitan a los hombres crear libremente las superestructuras. Se trata de los procesos históricos de humanización y deshumanización de la vida social y de las que Lukács llama las formas ideológicas superiores (arte, ciencia, ética).

Tomemos, por ejemplo, el fascismo y la democracia. El hecho de que idénticos niveles de desarrollo económico adopten en una sociedad un rostro fascista y en otra un rostro democrático, puede depender sólo de la diferente forma de intervención humana intencional en el proceso histórico, pero no puede estar determinado por el desarrollo económico en sí mismo. De tal modo Lukács puede sostener que "el fascismo es la atrocidad y la inhumanidad de una forma de capitalismo altamente desarrollado".⁷ Aquí, obviamente, el error reside en considerar *dos* idénticos niveles productivos como una sola cosa, como una doble manifestación del mismo proceso histórico de desarrollo de las fuerzas productivas; por el contrario, se trata de dos momentos idénticos pero pertenecientes a dos historias diferentes.

Ocurre lo mismo en el caso del capitalismo y el socialismo. Según Lukács, la elección entre estas dos diferentes formas de desarrollo se presentó por primera vez, de manera decisiva, en la Rusia de 1917; allí, y en ese momento, lo único necesario era el desarrollo de las fuerzas productivas, pero que ello adoptase una forma capitalista o socialista dependía, solamente, de las libres elecciones humanas.⁸ En lo que concierne al presente, Lukács sostiene que, después de cincuenta años de desarrollo de las fuerzas productivas, la sustitución de la forma capitalista de explotación basada en la plusvalía absoluta, por la basada en la plusvalía relativa, ha permitido a las masas trabajadoras sustraerse al dominio brutal de la fatiga física y de usufructuar, en mayor grado, los beneficios de la producción. La deformación capitalista de la vida humana existe todavía hoy en el desperdicio del ocio (tiempo libre), que se halla constreñido dentro de las redes de un consumo manipuleado, y en la reducción del trabajo parcelado, fastidioso y tonto. Por lo tanto, la tarea actual del socialismo es la de utilizar el alto nivel de las fuerzas productivas para crear un ocio humanizado, y usar la tecnología para hacer del trabajo una experiencia digna de ser vivida por el hombre.⁹ Consecuentemente, es necesaria la elección entre el humanismo socialista y la deshumanización neo-capitalista; el alto desarrollo de las fuerzas productivas hace posible que el hombre alcance la humanidad, pero no lo convierte en algo necesario; también depende plenamente de los hombres la elección opuesta, la deshumanización.

Como lo demuestran los ejemplos vistos hasta aquí, la separación teórica general, efectuada por Lukács, entre proceso productivo y actividad humana intencional, encuentra su correspondencia en una deformada concepción de períodos históricos enteros y, en particular, del movimiento comunista.

La vía parlamentaria hacia el socialismo. El desarrollo

actual de las fuerzas productivas mundiales es entendido por Lukács como un proceso autónomo natural y espontáneo; por consiguiente él excluye, de hecho, que sea un proceso controlado y promovido por la burguesía imperialista, que se base en la explotación y saqueo de los pueblos colonizados y de sus economías, que esté sostenido por el control sobre el plus trabajo */plus lavoro/* erogado */distribuido/* entre las masas trabajadoras. Separado de ese modo del resto del proceso histórico, el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas puede aparecer como un desenvolvimiento natural, su nivel de desarrollo como un dato incontrovertible, el todo, en suma, como algo indiferente a la lucha de clase, más bien como el terreno común indiscutido sobre el que se produce esta lucha. Entonces, ella puede concentrarse sobre el plano de la competencia ideológica para la conquista de las masas, entre capitalismo y socialismo, limitados a plantear, no diferentes objetivos de poder y control sobre el proceso de producción, es decir, sobre la distribución del trabajo, sino a caracterizarse en base a diferentes finalidades productivas y distributivas (por ejemplo, la producción para las necesidades colectivas y no sólo individuales, o bien la producción para las necesidades humanas y no para las manipuleadas). Ello, sustancialmente, significa la aceptación, por parte del movimiento revolucionario, de que la fábrica deje de ser un terreno de lucha de clase por el poder y el control sobre las condiciones de trabajo y producción, para convertirse, solamente, en un terreno de enfrentamiento sindical, cuyo fin será obtener una distribución más equitativa entre los obreros, de los beneficios del desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero esta aceptación de la naturalidad del nivel alcanzado por el sistema productivo, por parte del movimiento revolucionario, tiene gravísimas consecuencias; en efecto, representa aceptar la posesión común, junto con la burguesía, de un terreno decisivo para la lucha de clase. La burguesía, en efecto, trata de hacer coparticipar ideológica

y prácticamente a las masas trabajadoras en la puesta en marcha y mantenimiento, sobre la base del dominio imperialista, de un mecanismo de reproducción extendida cuyos beneficios se extienden, paulatinamente, a las mismas masas trabajadoras. Este proyecto histórico de la burguesía puede dejar de realizarse, entonces la expansión de los beneficios no se produce uniformemente y sufre inversiones y crisis; por ello la burguesía necesita hacer aceptar al movimiento revolucionario el desarrollo productivo como el ambiente natural del que la totalidad del pueblo podría, tranquilamente, obtener beneficios. Si, en efecto, el movimiento revolucionario lo acepta como un hecho natural, entonces, interpretará la crisis como un producto de la mala administración capitalista, limitándose a pedir que sus costos no sean soportados solamente por las masas. De tal modo, ayudará a la burguesía a soportar un período crítico y se habituará a desarrollar su propia tarea futura —ya que nunca alcanzará el poder— como gestor del sistema productivo sobre la base de los equilibrios globales imperialistas. Si, por el contrario, el movimiento revolucionario interpreta el sistema productivo como lo que es, es decir como un desordenado producto histórico, en equilibrio inestable, en la medida en que está sujeto a resquebrajarse por todos los contragolpes y tensiones de la lucha que se desarrolla en torno a las relaciones de dominio imperialista, y que agrava los desequilibrios producidos por la competencia interimperialista, entonces, el movimiento revolucionario puede mantener su propia autonomía, su propia identidad y su propia función histórica.

La elección fundamental de los años 20. En Lukács, la vía parlamentaria hacia el socialismo, comporta una deformación conceptual del tejido histórico que se refleja en el nivel teórico más general. Por una parte, el desarrollo productivo es aislado de las fuerzas que causan su real y concreto proceder: las clases sociales, la explotación y la lucha de clases; por otra, burguesía y capitalismo, fascis-

mo y democracia, son ejemplos de movimientos históricos contingentes, debidos sólo a la lucha ideológica que influye en las elecciones más profundas de la humanidad, completamente desligados del resto del proceso histórico, del proceso productivo y las clases sociales, es decir, de los modos y relaciones de producción.

Por lo tanto, existe una relación muy estrecha entre las posiciones, digamos, de filosofía de la historia de Lukács y de sus concepciones teórico-políticas (tales como se manifiestan en su adhesión a la vía parlamentaria hacia el socialismo, en la forma, hoy aplazada, de lucha contra el consumo y el trabajo alienado). Ambas ponen de manifiesto, como hemos tratado de indicar en términos generales, radicales insuficiencias, límites y errores. Sabemos que estas posiciones son decididamente diferentes a las del primer período marxista de Lukács (el período de la redacción de *Historia y conciencia de clase*, de su participación en la Comuna revolucionaria de Budapest y en la redacción, durante su período de emigración en Viena, de la revista *Kommunismus*) cuyo abandono decisivo se produjo finalmente cuando Lukács redactó las tesis programáticas para el congreso del partido comunista húngaro de 1929 (Tesis de Blum). En ellas Lukács tomaba abiertamente posición a favor de las tendencias frentistas que habían madurado en el movimiento comunista internacional y que más tarde fueron asumidas decidida y definitivamente por la Internacional Comunista. Desde entonces también Lukács las ha mantenido, tanto en el plano político como en sus reflexiones teóricas generales. Al respecto, un importante problema consiste en establecer si las graves insuficiencias de la posición comunista internacional deben atribuirse a una insuficiencia teórica del marxismo de los dirigentes comunistas (en este caso aún del marxismo de Lukács), o bien a una situación histórica que plantea exigencias y que es insuperable de otro modo.

A la luz del esbozo de biografía política suministrado en el Prefacio de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, la

confrontación de las posiciones político-filosóficas presentes en esta obra con las del último Lukács, pone de manifiesto un cuadro completo de la situación de los años 20, cuya verificación exige reflexiones ulteriores y una mayor profundización.

Existen, en *Historia y conciencia* de clase, dos elementos fundamentales de la visión teórico-política de Lukács, que se cotejan con los acontecimientos históricos sucesivos: por una parte el conocimiento del capitalismo como modo de producción destinado, por su propia naturaleza, a una periódica distribución de sus fuerzas productivas (crisis y guerras mundiales), y por otra la consideración del período post-bélico como época de continuo crecimiento de la ola revolucionaria. Cuando esta última se libera y Lukács termina por aceptar la realidad de los hechos, él no se encuentra inmediatamente frente a la necesidad de una transformación de sus propios principios; el crecimiento de la ola revolucionaria se consideraba, en efecto, desde el comienzo, como un hecho cuya modificación ya se preveía; desde el principio se consideraba que, en el caso de que el proletariado fuese incapaz de tomar el poder, el capitalismo saldría de su presente crisis y pondría en movimiento un posterior desarrollo de sus fuerzas productivas; pero ya que ello sólo prepararía su futura crisis, la ocasión revolucionaria debería entonces ser diferida y el proletariado debería mantener sus posiciones.

Más tarde, esta tranquila gestión del período de vacilación de la ola revolucionaria no es ya posible, se manifiestan dos novedades decisivas que no son previsibles: a) no existe sólo un reforzamiento del capitalismo; existe, en muchos países, un ataque de muchas fuerzas burguesas contra las organizaciones del proletariado, con el fin de destruirlas, cerrarles el camino, y reducir así la clase obrera a la condición de masa inerte y pasiva; el movimiento revolucionario corre ya un peligro mortal; b) la ola revolucionaria no es destruída simplemente, ya que dentro del mundo reforzado del capitalismo existe una

conquista revolucionaria, la Unión Soviética, cuya existencia se defiende; el campo capitalista no aparece ya como unitariamente imperialista, sino que en él se distinguen las fuerzas burguesas pacíficas de aquellas otras fuerzas agresivas. En esta situación, la democracia no sólo debe convertirse en un objetivo fundamental del movimiento revolucionario, sino en el elemento básico para una transformación estratégica y teórica-política general. La indiferencia revolucionaria sólo era válida en los períodos de crecimiento revolucionario en base a la siguiente aceptación: ya que la democracia es un instrumento del dominio de la burguesía, se la utiliza mientras existe, prontos a cambiar de terreno de lucha cuando ella sea suprimida. Ahora, en cambio, el crecimiento de una nueva ola revolucionaria parece imposible, no sólo por el presente momento histórico, sino por motivos históricos estructurales: toda burguesía nacional tiene en sus manos el instrumento del terror fascista para detener la ola revolucionaria en los momentos de crisis; el movimiento revolucionario no puede sufrir el ataque fascista y esperar recobrase durante una nueva crisis bélica mundial, ya que esta última es conjurada activamente, no reduciéndose ya a un conflicto interimperialista, sino a un ataque imperialista a la URSS.

Sustancialmente, se revela un nuevo hecho sobre el plano histórico general: la burguesía revela una gran fuerza de control de la situación, y el movimiento revolucionario, por el contrario, una debilidad de principio, si por fuerza se entiende la capacidad de atacar directamente para debilitar o volver impotente al adversario de clase. En consecuencia, la democracia debe llegar a significar, para el movimiento revolucionario, la continuación de su propia existencia, por lo tanto ella será defendida y conquistada en la medida en que, sólo en su interior, por principio, será posible conquistar el socialismo. Ello implica una total puesta en juego de los principios teórico-políticos marxistas y leninistas, y se hace necesaria una conversión estratégica global.

Progresivamente, esta estrategia ha ido perdiendo su función específica en el período de post-guerra; su salida ha sido la de la integración del movimiento revolucionario occidental en el sistema imperialista. Ahora, existen otros caminos posibles. Al comenzar la crisis del dominio imperialista, la coexistencia pacífica ha liberado a la Unión Soviética de toda amenaza directa; ahora la burguesía capitalista debe emplear, para obtener la participación activa de los trabajadores en la producción, el instrumento del autoritarismo tecnocrático, que comporta, no el ataque destructivo a las organizaciones de los trabajadores, sino su colaboración; todo ello ofrece espacios para una renovación del movimiento revolucionario occidental. En esta nueva fase histórica, Lukács no parece tener nada decisivo que decir: sus posiciones, tanto teóricas como políticas, si bien justificables dado el terreno histórico del cual han surgido, parecen hoy, irremediabilmente deformadas y superadas.

Gaiiro Daghini

Para una reconsideración de la
"teoría de la ofensiva"
en "Historia y conciencia de clase"

"El cambio fundamental se produjo con la dictadura del proletariado. Un cambio al que no puede llegar, en la sociedad burguesa, ninguna 'transformación socialista' entendida como 'experimento', ninguna economía planificada."

I

El cambio fundamental de octubre de 1917, constituye el fondo histórico político de la reflexión teórica de *Historia y conciencia de clase*. Es importante señalar que Lukács relaciona la toma de conciencia de tal transformación con los problemas que plantea la revolución en los países europeos de capitalismo avanzado. En efecto, la mayoría de los ensayos de que se compone esta obra se originaron "en medio de las discusiones del partido", cuando Lukács era comisario de instrucción durante la República húngara de los consejos (1919) y, poco después, exilado en Viena, donde vivió una decena de años en calidad de funcionario dirigente del partido comunista. La exigencia que le motiva es la de esclarecer cuestiones teóricas y de praxis política, particularmente referidas al movimiento obrero centroeuropeo que, en medio de la crisis general del capitalismo, al final de la primera guerra mundial, intentó el camino de la revolución y fue derrotado.

Por la especial atención que merecen los temas inherentes a las relaciones entre espontaneidad y organización, vanguardia y masas, táctica y estrategia del partido revolucionario, por la crítica radical a las estructuras de reifi-

cación, por la discusión que se entabla sobre la relación entre economía e ideología y, finalmente, por la tentativa de explicitar teóricamente la conciencia de clase del proletariado, *Historia y conciencia de clase* se presenta como una de las más importantes contribuciones al debate político y teórico sobre los problemas de la revolución europea, un debate mantenido en el 3º congreso de la Internacional Comunista (1921) y que terminó, como se recordará, con la condena pronunciada por Lenin a la “teoría de la ofensiva”, y con la consigna “conquista de las masas”, momentos, éstos, que marcan el primer paso en dirección a la “construcción del socialismo en un solo país”, y la suspensión de la acción revolucionaria en los países europeos de capitalismo avanzado.

Historia y conciencia de clase refleja, por la particular manera en que está compuesto, es decir, por tratarse de una serie de ensayos fechados en diferentes momentos (1919-1922), todo el arco histórico de la ofensiva y la retirada de la revolución centroeuropea de los años veinte. En cierto sentido, y con relación a esos problemas, puede decirse que el debate teórico y político del que esta obra es expresión, quedó interrumpido con la derrota histórica del proletariado alemán. Las exigencias y orientaciones de la “construcción del socialismo en un solo país” —además de la gigantesca lucha contra el nazismo y la ideología de resistencia derivada del mismo— impidieron su renovación que sólo se produjo en los años de post-guerra. En esa época recibió un nuevo y vigoroso impulso de las agitaciones de la clase obrera europea, cierto que en un contexto histórico y teórico diferente y, además, como forma de un antagonismo a una mayor racionalización del sistema capitalista y como expresión de la actual recomposición de clase. El problema de la relación espontaneidad-organización, junto al otro de la relación táctica-estrategia al que está ligado, es justamente un problema deteriorado por la esclerosis de los partidos de la izquierda oficial, pero que se vuelve a plantear con una candente actualidad.

II

Con la instauración del estado de los soviets en 1917, llega a la culminación el proceso de crecimiento histórico de una fuerza social que, desde su primera aparición en las calles de París en 1848, había surgido como fuerza antagónica en el proceso de desarrollo del capitalismo, y que ahora libera su punto de vista planteándose como antítesis radical al sistema capitalista: el proletariado industrial se individualizó como clase y como tal alcanzó el poder. 1917 marca el primer y decisivo punto de ruptura en el desarrollo orgánico del capital, que encuentra dentro y frente a sí, como su propia contradicción, una clase obrera en condiciones de ejercer su propio poder político. Y no sólo eso: en octubre se manifiesta la posibilidad histórica y objetiva, para todos los partidos revolucionarios, de derrocar el estado capitalista y el sistema de producción que garantiza.

Así, el fin de la guerra mundial asiste a la primera gran crisis del capitalismo a nivel internacional y, al mismo tiempo, ve al proletariado conquistar concretamente, en la lucha revolucionaria, su carácter universal, convertirse en un sujeto antagónico al sistema. Basadas en el ejemplo soviético y en las posibilidades abiertas por la crisis del capital, estallan huelgas generales en Alemania, Hungría, Austria, Francia, y en otros países, además, se constituyen formas de organización espontánea de la clase trabajadora: los consejos de obreros y campesinos, la proclamación de las repúblicas de los consejos en Alemania y Hungría. Pero, con la misma rapidez que se expande, la agitación se repliega sobre sí misma bajo los golpes de la contrarrevolución y a raíz de sus contradicciones internas, desapareciendo sin haber tenido tiempo para realizar modificaciones estructurales. Además, la revolución europea, especialmente en Alemania, no logra liberarse del pesado condicionamiento del reformismo social democrático y sindical que, desde tiempo atrás, había renunciado a la lucha

anticapitalista y que, negando el dato de hecho de la lucha de clase, desarmó el movimiento proletario con la ideología de las "reformas sociales", como si los resultados conseguidos con la temporánea retirada del capital pudiesen mantenerse sin una adecuada consolidación y desarrollo político-organizativo de la revolución. Estas contradicciones no resueltas tuvieron una decisiva importancia, bloquearon el despliegue total del ataque de masa creando, al mismo tiempo, las condiciones para la liquidación de la ofensiva revolucionaria.

Al poner de manifiesto los nexos motivacionales entre estas situaciones problemáticas de la revolución en los países europeos de capitalismo avanzado y la reflexión teórica de *Historia y conciencia de clase*, existe un punto de partida determinante, que caracteriza todo el plan de la obra; ese punto es la polémica contra la ideología neutralizante del reformismo social democrático (marxismo vulgar) y sindical, a la que Lukács opone una decidida tentativa teórica para restablecer, en sentido marxiano, una ciencia y una ideologías proletarias. En primer lugar, puede señalarse el modo en que Lukács retoma y hace suya la enseñanza de la transformación fundamental de 1917.

"El problema en el que encuentra su más clara expresión el elemento que diferencia al marxismo vulgar, es el de la *violencia*, el del papel jugado por la violencia en la lucha por el logro y el mantenimiento de la victoria de la revolución proletaria".² Se trata de un problema que lleva directamente el discurso al tema de la ideología, más aún, a la relación entre ideología y economía, y que es el fundamento de la teoría lukacsiana de la "ofensiva", hasta el fracaso de la revolución europea y la "construcción del socialismo en un solo país".

III

El materialismo vulgar (social democracia) niega el papel determinante de la ruptura violenta en el pasaje de

un ordenamiento económico de la producción a otro. Por el contrario, apela a la "legalidad natural" del proceso económico que debería realizar semejante transformación por fuerza propia, en base a un desarrollo progresivo y, eventualmente, a una conciencia progresiva, como si el ordenamiento que rige las categorías capitalistas tuviese en sí mismo la permanencia de su duración y la posibilidad procesual de desarrollarse en dirección al socialismo. La ilusión consiste en creer y exigir que el ordenamiento capitalista sea algo diferente de lo que es, un sistema de explotación que tiene su fin, solamente, en su propia e infinita autoreproducción. Pero no se trata sólo de ilusiones, sino más bien, en este caso, de una elección política; el marxismo vulgar, negando la ruptura violenta del sistema, "prepara en el terreno teórico, la táctica oportunista".

Puede entonces cuestionarse el grado de verdad contenido en el rechazo "ético", es decir, preguntarse si es realmente posible la separación conceptual entre violencia y desarrollo económico en una sociedad clasista.

"La radical y mecánica separación conceptual entre violencia y economía se produce, en general, sólo porque la apariencia fetichista del simple carácter de cosas de las relaciones económicas, oculta su carácter de relaciones entre hombres, transformándolas en una segunda naturaleza que circunda a los hombres con sus leyes fatales. Por otro lado, por el hecho de que la forma jurídica —igualmente fetichista— de la violencia organizada, hace olvidar su presencia latente y potencial *en y dentro* de toda relación económica, las distinciones tales como derecho y violencia, orden y rebelión, violencia legal e ilegal, empujan hacia el fondo la base común de violencia de todas las instituciones de las sociedades clasistas".⁴ Este transfondo, en cambio, aparece con toda claridad si se investiga sin prejuicios el origen de esas instituciones; su instauración hecha bajo el signo de la violencia "extra-económica" y por consiguiente aún no codificada en "leyes

naturales”, más torpe y brutal.⁵ Además, en una investigación semejante, también aparece claramente el carácter de cobertura ideológica de la violencia interiorizada, que la ideología legal-natural del capitalismo totalmente desplegado, libera. Para Lukács no se trata de identificar el “derecho” con la violencia —ciertamente existen diferencias—, si no que, interrogarse acerca de ellos, significa considerar que en *ese* derecho se oculta *esa* violencia: doctrina del estado de la filosofía clásica alemana, leyes de la economía, etc. Para Lukács, entre “derecho” y violencia existe una diferencia social e histórica, no metafísica ni ética y menos aún jurídico-filosófica; pero el problema puede transferirse a la situación de “sociedades en que el empleo de la violencia ‘extra-económica’ constituye necesariamente la regla, derivada del contraste entre diferentes modos de producción o bien de la no estabilización...’ de la participación de las diferentes clases dentro del sistema de producción”.⁶ Esta estabilización adopta, en el ordenamiento capitalista, la forma de las “leyes naturales eternas” de la economía política. Pero es justamente este punto de apoyo el que constantemente se pone en juego si se asume, correctamente, la posición del materialismo histórico, ya que para él, la teoría no se desarrolla únicamente *dentro* del campo de validez de las formas capitalistas, sino que ella es sobre todo la historia de esas formas, el problema genético de su instauración y desarrollo.⁷ Se trata de un origen y un desarrollo en que la *violencia* en todas sus formas, explícitas o latentes, protagoniza un papel fundamental, caracterizándolo aún como elemento imposible de eliminar.

IV

Pero no basta con poner de manifiesto el papel de la violencia en la historia, sino que es necesario individualizar aún la característica específica de los diferentes ordenamientos históricos confrontando el empleo de la violen-

cia. En este sentido, en el discurso que Lukács desarrolla sobre la necesidad y el significado de la ruptura violenta del sistema, es importante poner de relieve que el pasaje del capitalismo al socialismo presenta una estructura antagónica, en principio diferente a la del pasaje del feudalismo al capitalismo. Es cierto que *también* la sociedad feudal generó en cierto grado crítico de su desarrollo “los medios materiales de su propia aniquilación”⁸, del mismo modo que la sociedad capitalista genera su propio destructor: el proletariado. Pero existe una diferencia y es la siguiente: “Los sistemas de producción competidores, no se presentan aquí *uno junto al otro* como sistemas ya independientes (situación que encontramos en los comienzos del capitalismo en el ordenamiento feudal de la producción), sino que su competencia se expresa como una insoluble contradicción *dentro* del sistema capitalista mismo, como crisis”.⁹ El proceso de crecimiento y organización de las fuerzas productivas que se produce de 1848 a 1917, cuando por primera vez el antagonismo de clase llega a estructurarse como poder estatal, representa justamente esto, la liberación del punto de vista obrero como una variable autónoma respecto al proceso de socialización del capital, y el planteamiento de un problema cuya solución remite *más allá* del capitalismo mismo.

V

“El hecho de que se haga consciente el sentido de la situación histórica de la clase”¹⁰, tiene como correlato la producción de la situación dinámico-revolucionaria de la crisis, no ya inmediatamente, de otro sistema económico contiguo al capitalista y realmente efectuado. Esto, más allá del sistema capitalista, es algo *irreal*. No dejándose intimidar por las palabras puede entenderse como “la clara y consabida anticipación, en el pensamiento, del proceso de desarrollo correctamente conocido, cuyas consecuencias metodológicas llegan a penetrar profundamente el modo

de concebir los problemas actuales".¹¹ *Irreal* en este caso no significa "ignoto", ni postula "saltos en la tiniebla", sino una peculiar relación con el futuro.

El pasaje al "reino de la libertad" (Engels), como ruptura de las estructuras económicas capitalistas que aprisionan a los hombres con sus leyes fatales, un salto que aún no se ha realizado prácticamente, exige situarse en una actitud adecuada al confrontar el futuro. Se dan aquí las modalidades específicas del contraste entre la ciencia burguesa y la esencia profunda del materialismo histórico en las confrontaciones de la historia. El carácter decisivo de este contraste puede señalarse, como lo hiciera Marx, en el hecho de que, en la sociedad capitalista, la comprensión social se afirma siempre y solamente *post festum*. "En general, la reflexión sobre las formas de la vida humana y consecuentemente también el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto a su desarrollo real. Comienza *post festum* y, por lo tanto, parte de los resultados perfectos y acabados del proceso de desarrollo. Las formas que dan a los productos del trabajo el carácter de mercancías y que, en consecuencia, son el presupuesto de la circulación de las mercancías, tiene ya la solidez de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres traten de rendir cuentas, no del carácter histórico de estas formas, que para ellos son ya inmutables, sino de su contenido".¹² Este dominio del pasado sobre el presente no es una genérica postura reflexiva sino que, en el caso de la ciencia burguesa, se trata de un dominio ligado inseparablemente a la esencia de la producción, porque es expresión, en el plano del pensamiento, del fundamental estado económico capitalista según el cual "el trabajo pasado se contrapone, de manera autónoma y preponderante, al trabajo vivo"¹³ al trabajo productivo. Por consiguiente, cualesquiera sean las modalidades del llamado "desarrollo orgánico", sin embargo, este es siempre el dominio que la ciencia del capital se empeña en restablecer; la ciencia burguesa aborrece la inversión dialéctica, y el problema del futuro se

da solamente, para ella, como el problema de garantizar la existencia actual del ordenamiento del que es expresión.

Procediendo más allá del campo de análisis de *Historia y conciencia de clase*, puede decirse que no es extraño, si con la emergencia de la clase como radical antagonismo al sistema, la respuesta capitalista se configura en una economía planificada en la que el estado se convierta en "exclusivo representante colectivo del capital productivo",¹⁴ con la tarea de despojar de todo riesgo la inversión, actualizando el futuro y prefigurándolo, en el Plan, según la expectativa del presente. El estado planificador, en una palabra, debe defender al presente del futuro. Es en la realización de esta tarea donde se caracteriza la imaginación de la ciencia burguesa, que se proyecta en el futuro para neutralizarlo, en tanto que el hecho de trascenderse está determinado ideológicamente por el pasado que debe salvar, cuya estabilidad debe garantizar: es la supervivencia del viejo fetiche de la mercancía. En cierto sentido, es como si la ciencia burguesa tratase de despojar al futuro de su irrealidad, pero lo que quiere suprimir es la real variabilidad de sus "posibles", y entre ellos, el espectro de la iniciativa de clase.

De este modo, el "dominio del pasado" tiende a extenderse a todas las formas temporales, por lo que resulta claro que ninguna "tendencia del capital", ninguna postulación de "desarrollos orgánicos", puede impedir esta producción y reproducción de la relación capitalista. En contra de las ilusiones social democráticas, la tendencia real es la de *dominar todo el tiempo* en función de las exigencias del capital.

Radicalmente opuesta es la relación que podemos advertir en el antagonismo de clase cuya resolución se sitúa, decididamente, más allá de la relación capitalista de producción; la tendencia y la exigencia que existe en ese terreno es la de *liberar todo el tiempo* de las leyes fatales de la economía. En esta inversión, dice Lukács, "no existe ningún 'deber ser', ninguna 'idea' que cumpla

una función reguladora respecto al proceso 'real': la clase obrera no tiene "ningún ideal que realizar" sino que sólo "debe poner en libertad elementos de la sociedad nueva".¹⁵ Aquí se plantea el problema de un correcto recurso a lo *irreal*; allí, en el futuro, no se plantea ninguna idea reguladora predeterminada, ni menos previsiones planificadas que prefiguran el presente en función de la *conservación* de las relaciones existentes, pero el futuro se da como elemento irreal de una praxis que, en la anticipación del pensamiento, se desarrolla en función de las modificaciones estructurales que está realizando. Se trata de un proceso bien real: lo que trata la instancia proletaria, es eliminar el dominio capitalista del trabajo pasado sobre el trabajo productivo, suprimir objetivamente la contraposición autónoma y objetivada del propio trabajo en la mercancía y, al mismo tiempo el correspondiente contraste entre presente y pasado. Esta, que gustosamente se llama "utopía", en realidad, y mucho más simplemente, tiene su origen en el proceso que se desarrolla de *hecho*: no se trata de erigir frente a él ningún ideal, sino más bien de poner nuevamente en claro el sentido oculto de ese proceso, y de destruir las estructuras explícitas de opresión.

VI

La crítica del papel y de la función de la ideología asume, en este punto, una importancia decisiva para el destino de la revolución. El presupuesto necesario es la revolución del ordenamiento de la producción, por lo tanto esta transformación sólo puede ser realizada por "hombres que, espiritual y sentimentalmente, se han emancipado del poder del ordenamiento existente".¹⁶ Lukács subraya el hecho de que "también los grupos y las masas directamente interesadas por su situación de clase en el éxito de la revolución, rompen sus lazos con el viejo ordenamiento sólo *durante* (y frecuentemente aún *des-*

pués) la revolución",¹⁷ e introduce, en relación con esta observación, una temática diferencial entre revolución social y revolución de carácter predominantemente político. En este último caso, se impone, por medio de la violencia, un nuevo ordenamiento jurídico "legítimo" en lugar del viejo derecho sentido como "ilegítimo", mientras que el ambiente social de la vida no sufre reestructuraciones radicales. Puede investigarse, por ejemplo, la aventura histórica —contemporánea de *Historia y conciencia de clase*— de la revolución centroeuropea, que fracasa cuando el poder político parece estar ya sólidamente en manos de la clase obrera, desde este punto de vista. Tanto más necesariamente se plantea el problema de un esclarecimiento de la función de la ideología como estructura de condicionamiento y de su rechazo. En este sentido, "todo el mundo circundante económico, social y cultural, debe... ser sometido a una consideración crítica en la cual —esto es lo decisivo— el punto arquimédico de la crítica, el punto a partir del cual todos estos fenómenos se vuelven comprensibles, puede tener, respecto a la realidad del presente, sólo el carácter de una exigencia; por consiguiente es algo "irreal", es "solamente una teoría", mientras que para el conocimiento histórico del pasado, el presente mismo constituye este punto de partida".¹⁸

La instancia proletaria no hace más que conocer, se ha visto, la tendencia y el sentido del proceso social, no plantea ningún "deber ser" y por ello se encuentra activamente dirigida sobre el presente. Sin embargo, ningún análisis correcto puede suprimir la realidad material del ordenamiento contra el que está dirigido, por otra parte no es esa su tarea, antes bien, debe revelar la ideología conforme a la cual se rige ese ordenamiento. En las confrontaciones del Estado capitalista, la ciencia obrera debe mostrar la historicidad; ello no constituye por entero el mundo circundante "natural" del hombre, sino que sólo es un real dato de hecho; como tal no puede pretender por sí mismo, dice Lukács, determinar nuestras acciones,

y su validez no va más allá del hecho meramente empírico de su existencia histórica. Lukács señala en este punto, refiriéndose indudablemente a la derrotada revolución en Alemania, que el proletariado carecía aún de un claro desprejuiciamiento político frente a los fenómenos de la vida social en general, y al estado en particular. Por lo tanto, el problema es fundamental, tanto a nivel estratégico como táctico. Lukács lo plantea en 1919 muy claramente, del siguiente modo: "La gran diferencia que existe entre los marxistas revolucionarios y los oportunistas pseudo-marxistas, es la siguiente: los primeros consideran al estado capitalista sólo como un *elemento del poder* contra el cual debe movilizarse la fuerza del proletariado organizado, mientras que los segundos lo entienden como una *institución que se encuentra por encima de las clases*; la burguesía y el proletariado conducirían la propia lucha de clase para llegar a dominarlo. Pero entendiéndolo como un objeto dentro de la lucha y no como adversario, ellos se encuentran ya, espiritualmente, en el terreno de la burguesía, sufriendo de ese modo una derrota parcial en una batalla aún no comenzada".²⁰

VII

De tal modo, el salto más allá del capitalismo parece resolverse totalmente en un proceso, y parece prestarse, nuevamente, a ser atacado desde el punto de vista del "desarrollo orgánico" y así sucesivamente. En realidad, la exigencia proletaria que trata de eliminar el dominio capitalista del pasado sobre el presente, sobre la clase como trabajo vivo, esta exigencia no es solamente "un fin, sino también un medio y un arma de lucha". La *larga* aventura histórica de la revolución, no suprime inmediatamente la "necesidad" del proceso económico objetivo sino que —y se trata de un punto fundamental— durante su transcurso le confiere a ella una función radicalmente nueva y diferente. Mientras que hasta el momento revo-

lucionario las leyes necesarias del proceso económico se dan como el punto de apoyo para hacer palanca sobre el derrocamiento del sistema, y en este caso se dan como "el elemento positivo de guía del proceso", en el momento revolucionario la necesidad económica se transforma en un obstáculo contra el que es necesario luchar y que, por elección y decisión consciente de la clase obrera, debe hacerse retroceder. La diferencia respecto a la ideología del "desarrollo orgánico" consiste en lo siguiente: el oportunismo social democrático quiere llegar al "socialismo" sin el proletariado y, haciendo eso, no sale del horizonte de la violencia y de la necesidad capitalista. El proletariado, por el contrario, pretende eliminar por sí mismo la necesidad económica del trabajo luego de haber quitado la dirección al capital. En este proceso también se modifica radicalmente la relación entre economía y violencia. "En efecto, si bien puede haber sido grande la importancia económica de la violencia en el pasaje al capitalismo, la economía era siempre, sin embargo, el principio primario, mientras que la violencia se encontraba únicamente a su servicio, teniendo la tarea de promoverla y de allanarle el camino."²¹

El obstáculo más grave para el proceso de "desarrollo orgánico", y al mismo tiempo insalvable si permanece en el terreno del capital, está constituido por el antagonismo obrero, una condición humana creada por la violencia de las relaciones capitalistas de producción, pero de la cual la clase obrera pretende la total y completa gestión, porque sólo dentro del conocimiento desprejuiciado del propio ser social, se da la posibilidad de una disolución radical de las estructuras de opresión. "Parecería así que la violencia, que se manifiesta abiertamente a la luz del día en toda su desnudez y crudeza, se presenta sobre el escenario del acontecer social. Pero se trata sólo de una apariencia. La violencia, en efecto, no es un principio autónomo, ni podrá serlo jamás. No es más que la voluntad consciente del proletariado, de suprimir por sí mismo

el dominio de las relaciones reificadas a que los hombres están sujetos, el dominio de la economía sobre la sociedad".²²

VIII

La economía capitalista planificada, con el estado que se presenta como el exclusivo representante colectivo del capital productivo, como estado del capital social, sanciona la ruina *política* definitiva de la ideología pseudo-marxista del reformismo; su espacio de acción está íntegramente delimitado y controlado por el ordenamiento mismo del que pretende acelerar el "desarrollo orgánico". Al mismo tiempo se replantea en términos sumamente actuales, la instancia ofensiva de la clase obrera. Finalmente, debe decirse, en relación a estos problemas, que la investigación lukacsiana no continuó, después de *Historia y conciencia de clase*, registrando el camino de los países de capitalismo avanzado. En consecuencia, para quién considera la economía y la ideología planificada de los enfrentamientos que allí se configuran y de la "dialéctica" que se instaura en ellos, Lukács no ha ido más allá de su optimista observación según la cual la burguesía, en el momento en que se hace planificadora, expresa su intrínseca debilidad, en la medida en que "no puede prescindir del método científico del proletariado, si bien, naturalmente, en forma distorsionada".²³ La economía burguesa que se hace "marxista", aún cuando sea de manera mistificada, no es por ello menos eficaz. Por otro lado, la clase obrera que se recompone en formas siempre nuevas en el desarrollo tecnológico,²⁴ no por ello ha perdido su posición antagónica dentro de las relaciones de producción capitalistas. El discurso interrumpido sobre la derrota histórica del "viejo" proletariado alemán continúa ahora sobre la recomposición de una nueva clase obrera europea que quizás no tiene más el aspecto fenoménico inmediato

que había podido observar Marx en la segunda mitad del siglo XIX, pero que conserva intacto el *status* de factor antagónico dentro del ordenamiento capitalista de la producción.

Georg Lukács

Prólogo a
"Historia y conciencia de clase"

La reunión y la publicación de estos ensayos en un libro no intenta darles una mayor importancia de la que ellos tienen aisladamente. Exceptuando el ensayo sobre *La reificación y la conciencia del proletariado* y *Observaciones metodológicas sobre el problema de la organización*, los cuales fueron escritos expresamente para este libro en un tiempo de ocio involuntario, aunque también les haya servido de fundamento algunos trabajos de circunstancia, los demás nacieron en gran parte en medio del trabajo del partido y como tentativas de clarificar, para el uso del autor así como de sus lectores, problemas teóricos del movimiento revolucionario. Aún cuando ahora estén parcialmente modificados no han perdido, de ninguna manera, su carácter de trabajos de circunstancia. Ciertos trabajos hubieran sido destruidos en su intuición central, que a mi parecer es correcta, si los hubiese modificado radicalmente. Es por esa causa que en el ensayo sobre *El cambio de función del materialismo histórico* se siente el eco de las esperanzas exageradamente optimistas que muchos de nosotros tuvimos en relación a la duración y al ritmo de la revolución. En consecuencia, el lector no debe esperar de estos ensayos un sistema científico completo.

Sea como fuere, ellos forman de hecho un cierto conjunto, que se expresa también en la sucesión de los ensayos, a los que conviene leer por orden. El autor aconseja a los lectores carentes de formación filosófica saltar primeramente el ensayo sobre la reificación y leerlo sólo después de la lectura total del libro.

Es necesario explicar aquí, aunque para muchos lectores pueda ser superfluo, las causas por las cuales la exposición y la interpretación de la doctrina de Rosa Luxemburg y la discusión de esta doctrina, ocupan un lugar tan amplio en estas páginas. No es solamente porque Rosa Luxemburg fue, a mi parecer, la única discípula de Marx que prolongó realmente la obra de su vida tanto en el plano de los *hechos económicos* como en el del *método económico*, y desde este punto de vista, se vinculó concretamente al nivel actual de la revolución social. En estas páginas, de acuerdo a su objetivo, el acento decisivo está puesto sobre el aspecto metodológico. La exactitud económica de la teoría de la acumulación no es discutida en los hechos como tampoco las teorías económicas de Marx. Sólo son examinadas sus presuposiciones y sus consecuencias metodológicas. Para los lectores será claro, de todas maneras, que el autor también está de acuerdo con su contenido. Pero estas cuestiones exigen ser discutidas en detalle puesto que la orientación de Rosa Luxemburg ha sido y lo es aún hoy, aunque de manera parcial, teóricamente determinante para muchos marxistas revolucionarios no-rusos, en especial en Alemania. Una actitud realmente comunista, revolucionaria y marxista, sólo puede adquirirse, para todo el que haya partido de ella, a través de una discusión crítica de la obra de Rosa Luxemburg.

Si se sigue este camino los escritos y discursos de Lenin se convierten en *metodológicamente* decisivos. No está en la intención de estas páginas entrar en el detalle de la obra política de Lenin. Pero precisamente a causa del carácter conscientemente unilateral y limitado de su tarea, estas páginas deben recordar con insistencia lo que significa el *teórico* Lenin para el desarrollo del marxismo. En la actualidad su importancia dominante como político oculta a muchos el papel que tuvo como teórico. La importancia práctica y actual de cada una de sus afirmaciones sobre el instante dado es siempre demasiado grande como para que todos puedan ver claramente que la con-

dición previa de semejante eficacia reside en última instancia en la profundidad, la grandeza y la fecundidad de Lenin como teórico. Esta eficacia es la consecuencia de haber elevado la *esencia práctica* del marxismo a un nivel de claridad y de comprensión que no había sido alcanzado anteriormente, de haber salvado esta dimensión de un olvido casi total y, por este *acto teórico*, haber vuelto a poner en nuestras manos la clave para una comprensión correcta del método marxista.

Se trata, y tal es la convicción fundamental de estas páginas, de *comprender correctamente* la esencia del método de Marx y de aplicarlo correctamente, y no de "corregirlo" en cualquier sentido que sea. Si algunos pasajes contienen una polémica contra ciertas declaraciones de Engels, es —como todo lector comprensivo debe comprenderlo— en nombre del espíritu de conjunto del sistema, partiendo de la concepción, justa o falsa, que sobre estos puntos *particulares* el autor representa, contra Engels, el punto de vista del marxismo ortodoxo.

Si aquí me atengo a la doctrina de Marx, sin tratar de desviarla, ni de mejorarla, ni de corregirla, si estos comentarios no tienen más ambición que la de ser una *interpretación*, una explicación de la doctrina de Marx *en el sentido de Marx*, esta "ortodoxia" no implica de ninguna manera que tenga la intención, según las palabras del Señor Struve, de preservar la "integridad estética" del sistema de Marx. Nuestro objetivo está determinado más bien por la convicción de que la doctrina y el método de Marx aportan *en una palabra* el *método correcto* para el conocimiento de la sociedad y de la historia. En su esencia más íntima este método es histórico. En consecuencia, se sobreentiende que es necesario aplicárselo continuamente a él mismo, y tal es uno de los puntos esenciales de estos ensayos. Pero al mismo tiempo ello implica una toma de posición efectiva y referida al contenido de los problemas actuales, ya que a consecuencia de esta concepción del método marxista su objetivo más inminente

es el *conocimiento del presente*. La actitud metodológica de estos ensayos sólo permite entrar ocasionalmente en el detalle de problemas concretos de actualidad. Es por esta razón que el autor quiere explicar aquí que a su entender las experiencias de los años de la revolución han confirmado brillantemente todos los momentos esenciales del marxismo ortodoxo (y en consecuencia comunista); que la guerra, la crisis y la revolución, *comprendiendo en ella* el así llamado ritmo más lento del desenvolvimiento de la revolución y la Nueva Política Económica de la Rusia soviética, no han planteado ni un solo problema que no pueda ser resuelto precisamente por el método dialéctico así entendido, y *únicamente por él*. Las respuestas concretas a los problemas prácticos particulares están fuera del marco de estos ensayos. Su tarea es la de adquirir conciencia del método de Marx y hacer conocer su infinita fecundidad para la solución de problemas que de otra manera son insolubles.

Es también a este objetivo que deben servir las citas de Marx y Engels, las que sin duda son muy abundantes a los ojos de ciertos lectores. Pero toda cita es al mismo tiempo una interpretación. Y al autor le parece que muchos aspectos esenciales del método de Marx, precisamente de aquellos que interesan más decisivamente a la comprensión del método en su *cohesión* efectiva y sistemática, han caído indebidamente en el olvido, y que la comprensión del centro vital de este método, de la *dialéctica*, se ha vuelto difícil y casi imposible.

Sin embargo, es imposible tratar el problema de la dialéctica concreta e histórica sin estudiar más detenidamente al fundador de este método, Hegel, y sus relaciones con Marx. La advertencia de Marx de no tratar a Hegel como a un "perro muerto" fue ignorada aun por muchos buenos marxistas. (Los esfuerzos de Engels y Plejanov tampoco obtuvieron resultados). Sin embargo Marx señala en repetidas ocasiones con agudeza ese peligro; escribe así a propósito de Dietzgen: "Es una mala suerte

para él no haber estudiado precisamente a Hegel" (Carta a Engels del 7-11-1868). Y en otra carta (11-1-1868): "Esos señores en Alemania... creen que la dialéctica de Hegel es un 'perro muerto'. Feuerbach tiene sobre la conciencia el peso de este punto de vista". Marx subraya (14-1-1858) los "grandes servicios" que le ha prestado la *Lógica* de Hegel —a la que ha ojeado nuevamente— al método de su trabajo sobre la crítica de la economía política. Sin embargo, no se trata del aspecto filológico de las relaciones de Marx con Hegel; tampoco se trata de las *ideas* de Marx sobre la importancia de la dialéctica hegeliana para su propio método, sino de lo que este método significa de hecho para el marxismo. Tales declaraciones, que podrían multiplicarse a voluntad, sólo han sido citadas porque el conocido pasaje del "*Prefacio*" a *El capital*, donde Marx habló por última vez de sus relaciones con Hegel, han contribuido mucho a subestimar, aun entre los marxistas, la importancia efectiva de dichas relaciones. Yo no intento de ninguna manera la caracterización efectiva de dichas relaciones, con la cual estoy completamente de acuerdo y que he tratado de *concretar metodológicamente* en estas páginas. Señalo únicamente la "coquetería" con el "modo de expresión" de Hegel. Esto indujo muchas veces a considerar la dialéctica en Marx como un agregado estilístico superficial que debería ser eliminado lo más enérgicamente posible del método del materialismo histórico en interés de su carácter científico. Aun cuando investigadores concienzudos, como por ejemplo el profesor Vorländer, imaginaron constatar que Marx no había estado "coqueteando" con los conceptos hegelianos "sino en dos pasajes, hablando con propiedad", y luego en su "tercer pasaje", sin señalar que toda una serie de *categorías decisivas empleadas continuamente* vienen *directamente* de la lógica hegeliana. Puesto que han podido pasar desapercibidos el origen hegeliano y la importancia metodológica efectiva de una distinción tan fundamental para Marx como la de inme-

diatez y mediación, se puede desgraciadamente decir con todo derecho, aún en la actualidad, que Hegel (aunque sea de nuevo "recibido en la Universidad" y esté casi de moda) es siempre tratado como un "perro muerto". ¿Qué diría el profesor Vorländer de un historiador de la filosofía que no *percibiera* en un continuador del método kantiano, por más original y crítico que sea, que "la unidad sintética de la apercepción", por ejemplo, pertenece a la *Crítica de la Razón Pura*?

El autor de estas páginas querría romper con tales concepciones. Cree que también hoy es prácticamente importante volver, con ese motivo, a las tradiciones de la interpretación de Marx dadas por Engels (que consideraba al "movimiento obrero alemán" como el "heredero de la filosofía clásica alemana") y por Plejanov. Creo que todos los buenos marxistas tendrían que constituir, según las palabras de Lenin, "una especie de sociedad de amigos materiales de la dialéctica hegeliana".

La situación de Hegel es en la actualidad totalmente inversa a la del mismo Marx. En este último caso se trata de comprender el sistema y el método —*tal como ellos son dados*— en su unidad coherente y de *preservar esta unidad*. En el primer caso, por el contrario, la tarea consiste en proceder a una discriminación entre las múltiples tendencias que se entrecruzan y que, en parte, se contradicen violentamente, y de *salvar*, en tanto que *potencia intelectual viviente para el presente*, lo que hay de *metodológicamente fecundo* en su pensamiento. Esta fecundidad y esta potencia son más grandes de lo que muchos creen. Y me parece que cuanto más estemos en condiciones de concretar enérgicamente este problema, lo cual exige evidentemente el conocimiento de los escritos de Hegel (es una vergüenza que sea necesario decirlo explícitamente, pero es necesario hacerlo), más claramente aparecen esta fecundidad y esta potencia. A decir verdad, esto no sucederá más bajo la forma de un sistema cerrado. Tal como nos es dado el sistema de Hegel es un hecho

histórico. Y aun así una crítica realmente penetrante estaría obligada, a mi entender, a constatar que no se trata de un sistema con una verdadera unidad interior, sino de varios sistemas imbricados unos en otros. (Las contradicciones de método entre la fenomenología y el sistema no son más que un ejemplo de estas desviaciones). Si Hegel no debe ser tratado como un "perro muerto" es necesario que la arquitectura muerta del sistema históricamente dado sea desmantelada, para que las tendencias aun extremadamente actuales de su pensamiento puedan volverse de nuevo eficaces y vivientes.

Es sabido universalmente que Marx alimentaba el proyecto de escribir una dialéctica. "Las leyes precisas de la dialéctica —escribió Dietzgen— están ya contenidas en Hegel; es verdad que bajo una forma mística. Se trata de despojarlas de esta forma". Estas páginas no tienen ni por un instante la pretensión —y creo que no hay necesidad de insistir en ello particularmente— de ofrecer ni siquiera el esbozo de dicha dialéctica. Pero su intención es la de suscitar una *discusión en este sentido*; de poner metodológicamente este problema a la orden del día. Es por esta razón que han sido utilizadas todas las ocasiones para atraer la atención sobre sus conexiones metodológicas, para poder indicar lo más concretamente posible los puntos donde las categorías del método hegeliano se han convertido en decisivas para el materialismo histórico, así como aquellos momentos en los que los cambios de Hegel y de Marx se separan netamente, a fin de ofrecer así un material y de ser posible una orientación para la necesaria *discusión de este problema*. Es esta intención, en parte, la que ha conducido a tratar en detalle la filosofía clásica en el segundo apartado del ensayo sobre la *reificación*. (Solamente en parte pues me ha parecido igualmente necesario estudiar las contradicciones del pensamiento burgués allí donde este pensamiento ha encontrado su más elevada expresión filosófica).

Desarrollos del género de estas páginas tienen el inevi-

table defecto de no responder a la justificada exigencia de ser científicamente completos y sistemáticos, sin hacer por otra parte, un trueque con la vulgarización. Soy perfectamente consciente de este defecto. Pero la descripción de la manera en que estos ensayos nacieron y de lo que ellos intentan, no debe servir tanto de excusa como de incitación, a hacer del problema del método dialéctico —en tanto que problema viviente y actual— el objeto de una discusión. Y este es el problema real de dichos trabajos. Si ellos ofrecen el comienzo o solamente la ocasión de una discusión realmente fructuosa del método dialéctico, de una discusión que haga de nuevo adquirir universalmente la conciencia de la esencia de este método, habrán cumplido de manera integral su cometido.

Ya que se ha hecho mención de dichos defectos, es conveniente que la atención del lector no habituado a la dialéctica sea atraída también hacia una dificultad inevitable, inherente a la esencia del método dialéctico. Se trata del problema de la definición de los conceptos y de la terminología. Pertenece a la esencia del método dialéctico que los conceptos falsos de su unilateralidad abstracta sean superados. Sin embargo, este proceso de superación obliga al mismo tiempo a operar constantemente con conceptos unilaterales abstractos y falsos, a dar a los conceptos su significación correcta, menos por una definición que por la función metodológica que ellos cumplen en la totalidad en tanto que momentos superados. Pero es aún más difícil fijar terminológicamente esta transformación de las significaciones en la dialéctica por Marx que en la misma dialéctica hegeliana. Pues si los conceptos son las figuras en el pensamiento /godankliche Gestalten/ de las realidades históricas, su figura unilateral, abstracta y falsa, en tanto que momento de la unidad verdadera, forma parte también de esta unidad verdadera. El análisis de Hegel sobre esta dificultad terminológica en el *Prefacio a la Fenomenología*, son más justos de lo que el mismo Hegel piensa, cuando dice: “De la misma manera las ex-

presiones: *unidad* del sujeto y del objeto, de lo finito y de lo infinito, del ser y del pensamiento, etc., presentan el inconveniente de que los términos de objeto y de sujeto, etc., designan lo que ellos son *fuera de su unidad*; en su unidad ellos no tienen más el sentido que su expresión enuncia; es precisamente así que lo falso en tanto que falso no es más que un momento de la verdad”. En la pura historización de la dialéctica esta constatación se dialectiza una vez más: lo “falso” es a la vez un momento de lo “verdadero” en tanto que “falso” y en tanto que “no-falso”. Cuando aquellos que hacen una profesión de “superar a Marx” hablan de una “falta de precisión conceptual” en Marx, de simples “imágenes” en lugar de “definiciones”, etc., ofrecen un espectáculo tan desolador como la “crítica de Hegel” por Schopenhauer y la tentativa de hacer aparecer en Hegel “equivocaciones lógicas”: el espectáculo de su incapacidad total para comprender aunque sólo sea el a b c del método dialéctico. Pero un dialéctico consecuente no percibirá en esta incapacidad tanto la oposición entre métodos científicos diferentes como un *fenómeno social* que ha refutado y superado dialécticamente, comprendiéndolo totalmente como un fenómeno social e histórico.

Viena, Navidad de 1922

Georg Lukács

El cambio de función del materialismo histórico

Conferencia dictada en la inauguración del Instituto de Investigaciones del materialismo histórico, en Budapest.

La victoria alcanzada por el proletariado le impone la tarea evidente de perfeccionar lo más posible las armas intelectuales que le permitieron sostener hasta ahora exitosamente su lucha de clases. Entre esas armas se encuentra naturalmente y en primer lugar, el materialismo histórico.

El materialismo histórico fue para el proletariado, en la época de su opresión, uno de los más enérgicos medios de lucha y es natural que lo conserve en una época en que se apresta a construir una nueva sociedad, y en ella una cultura. Por esta razón, era necesario crear este *Instituto* cuya tarea es aplicar el método del materialismo histórico a la totalidad de la ciencia de la historia. Ante la situación que reinaba hasta ahora y en la cual el materialismo histórico era un medio de lucha importante pero cuya significación, considerada desde el punto de vista de la esencia, no era mayor que la de un simple programa, o de una indicación sobre la forma en la cual debía ser escrita la historia, nos toca ahora la tarea de rehacer verdaderamente toda la historia escogiendo, agrupando y juzgando los acontecimientos del pasado desde el punto de vista del materialismo histórico. Debemos tratar de hacer del materialismo histórico el método de investigación científica concreta, el método de la ciencia de la historia.

Pero entonces se plantea la cuestión de por qué se puede hacer esto recién ahora. Un examen superficial podría

dar la siguiente respuesta: sólo ahora ha llegado el momento de desarrollar el materialismo histórico como un método científico precisamente porque el proletariado se ha apoderado del poder. Con el poder, el proletariado dispone de las fuerzas físicas e intelectuales sin las cuales no podría alcanzar ese fin, fuerzas que la vieja sociedad nunca habría puesto a su servicio. Sin embargo, antes que el hecho aislado de la toma del poder, otras motivaciones más profundas son las que colocan hoy al proletariado en estado material de organizar la ciencia como lo juzgue conveniente. Esos motivos más profundos están estrechamente ligados al cambio radical de función que aportó a todos los órganos del proletariado, a su universo intelectual y afectivo, a su situación y a su conciencia de clase, el hecho de la dictadura del proletariado, el hecho de que la lucha de clases sea llevada de ahora en adelante, de arriba hacia abajo y no más de abajo hacia arriba. Hoy, inaugurando este *Instituto de Investigaciones*, es necesario discutir totalmente estos motivos.

¿Qué era antes el materialismo histórico? Era, sin duda alguna, un método científico para comprender los acontecimientos del pasado en su esencia verdadera. Sin embargo, a la inversa de los métodos históricos de la burguesía, nos permite también examinar el presente bajo el ángulo de la historia, es decir científicamente, no ver en él sólo los fenómenos superficiales sino también esas fuerzas motrices históricas más profundas que mueven en realidad a los acontecimientos.

En consecuencia, el materialismo histórico tenía para el proletariado un valor mucho más elevado que el de un simple método de investigación científica. Era uno de sus más importantes medios de lucha. ¿La lucha de clases del proletariado no era, a la vez, el despertar de su conciencia de clase? El despertar de esta conciencia aparecía ante él como una consecuencia del conocimiento de la verdadera situación, del vínculo real entre los acontecimientos históricos. Es esto justamente lo que da a la

lucha de clases del proletariado su posición particular entre todas las luchas de clases: recibe su arma más poderosa de manos de la ciencia verdadera, de la visión clara de la realidad en vista de la acción. Mientras que en las luchas de clases del pasado las ideologías más diversas, las formas religiosas, morales u otras, de la "falsa conciencia" eran decisivas, la lucha de clase del proletariado, guerra emancipadora de la última clase oprimida, encontró en el descubrimiento de la verdad su grito de guerra a la vez que su arma más eficaz. Descubriendo las verdaderas fuerzas motrices del devenir histórico, el materialismo histórico se ha convertido, como consecuencia de la situación de clase del proletariado, en un medio de lucha. La tarea más importante del materialismo histórico es ofrecer un juicio exacto sobre el orden social capitalista, revelar la esencia de este orden. Ha sido constantemente utilizado en la lucha de clase del proletariado cada vez que la burguesía ocultaba y desfiguraba la situación real, el estado de la lucha de clases, con toda suerte de elementos ideológicos, para traspasar esas apariencias con la fría luz de la ciencia y demostrar que eran falsas, que conducían al error y contradecían la verdad. Por eso la función más importante del materialismo histórico no podía residir en el puro conocimiento científico sino en el hecho de que también era acción. El materialismo histórico no era un fin en sí mismo, estaba allí para que el proletariado pudiese aclarar una situación y, en esta situación evidentemente reconocida, actuar conforme a su situación de clase.

En la época capitalista, el materialismo histórico era un medio de lucha. En consecuencia, la resistencia que la ciencia burguesa le oponía, lejos de proceder de un espíritu simplemente limitado, era, por el contrario, la expresión de un instinto de clase correcto que se manifestó en la ciencia burguesa de la historia porque reconocer el materialismo histórico hubiese sido para la burguesía verdaderamente un suicidio. Todo miembro de la burguesía

sía que hubiese admitido la verdad científica del materialismo histórico habría con ello perdido su conciencia de clase y, al mismo tiempo, la fuerza necesaria para poder defender correctamente los intereses de su propia clase. Además, hubiese sido igualmente un suicidio para el proletariado el atenerse a las características científicas del materialismo histórico, el no ver en él más que un instrumento de conocimiento. Se puede definir la esencia de la lucha de clase proletaria por la conjunción de la teoría y de la praxis, por el paso sin transición del conocimiento a la acción.

La supervivencia de la burguesía está condicionada a que no alcance nunca una comprensión clara de las condiciones de su propia existencia. Una mirada sobre la historia del siglo XIX muestra un paralelismo profundo y constante entre la declinación de la burguesía y la progresión de este conocimiento de sí misma. A fines del siglo XVIII la burguesía se mantenía fuerte e intacta. Y todavía lo estaba a comienzos del siglo XIX cuando su ideología, la idea de libertad burguesa y de democracia, la idea de un automatismo de las leyes naturales en la economía no estaba todavía debilitada interiormente, cuando la burguesía tenía todavía esperanzas —y podía tenerla de buena fe— en que esta libertad democrática y burguesa, esta soberanía de la economía, significarían algún día la salvación de la humanidad.

La historia de las revoluciones burguesas, sobre todo de la gran revolución francesa, está llena del estallido y del *pathos* de esta creencia. Pero esta creencia otorga también a las grandes expresiones científicas de la clase burguesa, por ejemplo a la economía de Smith y de Ricardo, su amplitud de miras y voluntad de tender hacia la verdad, de expresar sin subterfugios lo que ha sido reconocido.

La historia de la ideología burguesa es la historia del hundimiento de esta creencia en la misión salvadora universal de la transformación de la sociedad según las normas burguesas. A partir de la teoría de las crisis en

Sismondi y de la crítica social de Carlyle, la ideología burguesa se destruye a sí misma según una evolución que se acelera constantemente. En un comienzo, era la crítica feudal y reaccionaria contra el capitalismo ascendente, luego, esta crítica recíproca de las clases gobernantes antagónicas se transformaba cada vez más en auto-crítica de la burguesía, para volverse más tarde su mala conciencia, que se calla y esconde. “La burguesía tenía la conciencia exacta, dice Marx, de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se revelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban”¹.

Es por eso que la idea de la lucha de clases, abiertamente expresada, aparecía en dos oportunidades en la historia de la ideología burguesa. Era un elemento determinante de su período “heroico”, de su lucha enérgica por el predominio social (particularmente en Francia donde las luchas políticas e ideológicas eran más agudas) y reaparecía en el período final de crisis y descomposición. La teoría social de las grandes asociaciones patronales, por ejemplo, expresa, con frecuencia abierta y aún cínica-mente, el punto de vista de la lucha de clases. De manera general, la fase final imperialista del imperialismo tiene métodos de expresión ideológicos que desenmascaran los subterfugios ideológicos y provocan cada vez más claramente en los sectores dominantes de la burguesía la sincera enunciación de “lo que es”. (Piénsese por ejemplo en la ideología imperialista alemana del estado fuerte y también en el hecho de que la economía de guerra y de post-guerra ha obligado a los teóricos de la burguesía a no ver solamente en las formas económicas relaciones puramente fetichistas sino a entender el nexo entre la economía y la satisfacción de las necesidades humanas, etc.). Por eso la burguesía no ha roto realmente los límites que le impone su posición en el proceso de producción y adquiere en lo sucesivo, al igual que el proletariado, la posibilidad de ubicar su punto de partida en el conoci-

miento real de las verdaderas fuerzas motrices de la evolución. Por el contrario, esta visión clara de problemas o de fases particulares no hace más que manifestar en mayor grado su engeguamiento con respecto a la totalidad, ya que dicha "visión clara" es sólo para "uso interno". Ese mismo grupo avanzado de la burguesía, que ha percibido las conexiones económicas del imperialismo mejor que muchos "socialistas" sabe muy bien que este conocimiento sería extremadamente peligroso para ciertas fracciones de su propia clase, sin hablar del conjunto de la sociedad. (Piénsese en la metafísica de la historia que acompaña casi siempre a las teorías imperialistas del poder). Si aquí hay, en parte, una superchería consciente, no se trata sin embargo de una simple superchería. Dicho de otro modo, la unión entre una "visión clara" de las conexiones de los hechos económicos particulares y una concepción de conjunto metafísica y delirante del Estado, de la sociedad y de la evolución histórica, es también, para el sector más consciente de la burguesía, una consecuencia necesaria de su situación de clase. Mientras que en la época de su ascenso el límite impuesto a la clase en sus posibilidades de conocimiento de la sociedad era todavía oscuro e inconsciente, la declinación objetiva de la sociedad capitalista se refleja actualmente en la total incoherencia e incompatibilidad de las opiniones ideológicamente unificadas.

Aquí se expresa, aunque con frecuencia de manera inconsciente y seguramente inconfesada, la capitulación ideológica ante el materialismo histórico ya que las teorías económicas que se forman ahora no se desarrollan más en el terreno de la burguesía, como en tiempos de la economía clásica. Precisamente en países como Rusia, donde la evolución capitalista comenzó relativamente tarde, donde había una necesidad inmediata de justificación teórica, la teoría así formada denotaba un carácter fuertemente "marxista" (Struve, Tugan-Baranovsky, etc.). El mismo fenómeno se produjo simultáneamente en Alemania (Sombart por ejemplo) y en otros países. Y las

teorías de la economía de guerra, de la economía planificada, evidencian un reforzamiento constante de esta tendencia.

Todo esto no se contradice en nada con el hecho de que, simultáneamente —y aproximándose a Bernstein—, una parte de la teoría socialista caiga cada vez más rápidamente bajo la influencia burguesa, pues desde esa época, muchos marxistas lúcidos reconocieron que no se trataba de luchas de tendencias en el interior del movimiento obrero. Frecuentemente, muchos "camaradas" dirigentes se pasaron abiertamente al campo de la burguesía (los casos de Briand-Millerand hasta Parvus-Lensch son sólo los ejemplos más evidentes) y de cualquier manera que se pueda juzgar este problema desde el punto de vista del proletariado, su significación es clara para la burguesía: esta se ha vuelto incapaz de defender ideológicamente sus posiciones con su propia fuerza. No solo necesita de los tráfugas del campo proletario sino que, y esto es lo principal, no está en condiciones de prescindir del método científico del proletariado, desfigurándolo por supuesto. La existencia de renegados de la teoría, desde Bernstein a Parvus, es por cierto un síntoma de crisis dentro del proletariado, pero significa al mismo tiempo que la burguesía capituló ante el materialismo histórico.

El proletariado combatió al capitalismo obligando a las sociedades burguesas a conocerse a sí mismas, lo que debía, como consecuencia inevitable, hacer aparecer desde dentro a esta sociedad como problemática. *Paralelamente a la lucha económica, se llevó a cabo una lucha por la conciencia de la sociedad. De este modo, devenir consciente, para la sociedad, es sinónimo de poder dirigir la sociedad.* En su lucha de clase, el proletariado consigue la victoria no sólo en la esfera del poder, sino, al mismo tiempo, en esta lucha por la conciencia social, disgregando desde hace cincuenta o sesenta años la ideología burguesa y desarrollando su propia conciencia hasta convertirla en la única conciencia social decisiva en lo sucesivo.

En este combate por la conciencia, por la dirección social, el medio de lucha más importante es el materialismo histórico. Es, como todas las otras ideologías, factor del desarrollo y de la disgregación de la sociedad capitalista, lo que también la burguesía ha sostenido frecuentemente con respecto al materialismo histórico. Un argumento muy conocido y decisivo a los ojos de la ciencia burguesa contra la verdad del materialismo histórico es que debe ser aplicado a sí mismo. Suponiendo que sea justa su doctrina según la cual todas las formaciones llamadas ideológicas son función de las relaciones económicas, él mismo (en tanto que ideología del proletariado combatiente) no es más que una de esas ideologías, él es también función de la sociedad capitalista. Creo que esta objeción puede ser considerada como parcialmente válida, sin que, al admitirlo, disminuya el alcance científico del materialismo histórico. Cierto es que el materialismo histórico puede y debe aplicarse a sí mismo, pero ello no conduce a un total relativismo, ni menos aún a la consecuencia de que el materialismo histórico no represente el verdadero método histórico. Las verdades inherentes al contenido del materialismo histórico son de la misma naturaleza que las de la economía política clásica, tal como lo consideraba Marx: son verdades dentro de un orden social de producción determinada. Revisten un valor absoluto como tales, pero solamente como tales. Esto no excluye sin embargo la aparición de sociedades en las cuales, debido a la esencia de su estructura social, tendrían validez otras categorías, otros conjuntos de verdades.

¿A qué resultados arribamos entonces? Es necesario interrogarnos sobre las condiciones sociales de validez de los contenidos del materialismo histórico, así como Marx examinó las condiciones económicas y sociales de validez de la economía política clásica.

La respuesta a este interrogante podemos encontrarla igualmente en Marx. El materialismo histórico en su forma clásica (que desgraciadamente sólo ha pasado a la conciencia colectiva bajo una forma vulgarizada), es el

conocimiento de sí de la sociedad capitalista, y esto no solamente en el sentido ideológico que acabamos de esbozar. El problema ideológico no es nada más que la expresión en pensamiento de la situación económica objetiva. En ese sentido, el resultado decisivo del materialismo histórico es que la totalidad y las fuerzas actuantes del capitalismo que no pueden ser aprehendidas por las categorías groseras, abstractas, no históricas y exteriores de la ciencia de la clase burguesa, son remitidas a sus propios conceptos. El materialismo histórico es aquí, en primer lugar, una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica. "Pero teóricamente, dice Marx, se parte del supuesto de que las leyes de la producción capitalista se desarrollan en estado de pureza. En la realidad las cosas ocurren siempre aproximadamente, pero la aproximación es tanto mayor cuanto más desarrollada se halla la producción capitalista y más se elimina su mezcla y sus entrelazamientos con los vestigios de sistemas económicos anteriores"². Esta situación conforme a la teoría se manifiesta en que las leyes de la economía dominan por una parte toda la sociedad, y además están en condiciones de imponerse como "leyes naturales puras", en virtud de su poder puramente económico, es decir, sin el auxilio de factores exteriores a la economía. Marx subraya frecuentemente y con la mayor agudeza esta diferencia entre la sociedad capitalista y la sociedad precapitalista, particularmente bajo la forma de la diferencia entre el capitalismo naciente que lucha por hacerse valer en la sociedad y el capitalismo que domina ya la sociedad. "...la ley de la oferta y demanda de trabajo, a tono con las necesidades de explotación del capital... sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, *extra-económica*; pero sólo en casos excepcionales. Dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las 'leyes naturales de la producción'... Durante la génesis histórica de la producción capitalista, no ocurre aún así"².

De esta estructura económica de una sociedad "purementemente" capitalista (que evidentemente está dada como tendencia que determina de manera decisiva toda teoría), resulta que los diferentes momentos del edificio social devienen autónomos los unos en relación con los otros y, como tales, pueden y deben devenir conscientes. El gran progreso de las ciencias teóricas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la economía clásica en Inglaterra y la filosofía clásica en Alemania caracterizan la conciencia de la autonomía de esos sistemas parciales, de esos momentos de la construcción y de la evolución de la sociedad burguesa. La economía, el derecho y el Estado aparecen como sistemas *cerrados* que dominan toda la sociedad en virtud de la perfección de su propio poder, por sus leyes propias e immanentes. Los científicos aislados que, como por ejemplo Andler, tratan de demostrar que todas las verdades particulares del materialismo histórico fueron ya descubiertas antes de Marx y Engels, no van a lo esencial y estarían equivocados aunque su demostración fuese válida para todos los problemas particulares, lo que por otra parte no hace a la cuestión. Desde el punto de vista de su método, el materialismo perdura justamente porque reconoce en todos esos sistemas, en apariencia totalmente independientes, cerrados y autónomos, simples factores de una totalidad que los engloba, porque ha podido superar su aparente autonomía.

Esta apariencia de autonomía no es sin embargo un mero "error" que ha sido simplemente "corregido" por el materialismo histórico. Es más bien expresión —en pensamiento y en categorías— de la estructura social objetiva de la sociedad capitalista. Suprimirla, superarla, es superar —en pensamiento— la sociedad capitalista, es anticiparse por la fuerza aceleradora del pensamiento a esta supresión. Esta autonomía de los sistemas parciales, aunque suprimida, se conserva en la totalidad si el conocimiento de ella es correcto. Dicho de otro modo, un conocimiento correcto de la falta de autonomía de uno con relación a los otros, de su dependencia con relación a la

estructura económica de conjunto de la sociedad, implica, como parte integrante y signo esencial, el reconocimiento de que su "apariencia" de autonomía, de cierre sobre sí mismos y de obediencia a las leyes propias, es la forma bajo la cual aparece necesariamente en la sociedad capitalista.

En la sociedad precapitalista, los momentos particulares del proceso económico (como, por ejemplo, el capital a interés y hasta la misma producción de bienes) permanecen, por una parte, en una separación completamente abstracta de los unos en relación con los otros, separación que no autoriza ninguna interacción inmediata ni capaz de ser elevada al nivel de la economía social. Además, algunos de esos momentos forman —dentro de tales estructuras sociales— tanto entre sí como con los momentos del proceso económico, exteriores estos a la economía, una unidad indisoluble en todo sentido (por ejemplo, el artesano y la agricultura en la corte feudal, o el impuesto y la renta en la servidumbre indígena, etc.). En el capitalismo, en cambio, todos los momentos del edificio social reaccionan dialécticamente los unos sobre los otros; la independencia aparente de los unos con relación a los otros, la manera de agruparse ellos mismos en sistemas autónomos, su apariencia fetichista de obediencia a leyes propias, todo esto es —en cuanto aspecto necesario del capitalismo visto por la burguesía— para llegar a su perfecto conocimiento. Sólo impulsando realmente hasta sus últimas consecuencias esas tendencias a la autonomía, de lo que evidentemente la ciencia burguesa no era capaz aún en sus mejores tiempos, se puede aprehenderla en su interdependencia, en su coordinación y en su subordinación a la totalidad de la estructura económica de la sociedad. El punto de vista del marxismo, que consiste por ejemplo en no considerar a todos los problemas económicos del capitalismo bajo el ángulo del capitalismo individual, sino bajo el de la clase, sólo pudo ser logrado, en el plano subjetivo y de la historia de las doctrinas, como continuación y trastocamiento dialéctico de

la toma de posición puramente capitalista. Por otra parte, la obediencia aquí reconocida de los fenómenos a las "leyes naturales", es decir, su completa independencia en relación a la voluntad, al conocimiento y a los fines humanos, constituye la condición objetiva de su puesta en forma por la dialéctica materialista. Problemas como, por ejemplo, *los de la acumulación o los de la tasa media de ganancia*, pero también los de la relación del Estado y del derecho con el conjunto de la economía, muestran claramente que esta falsa apariencia, descubriéndose continuamente a sí misma, es una condición metodológica e histórica de la construcción y de la utilización del materialismo histórico.

No es casual —y no puede ser de otro modo en el caso de verdades reales concernientes a la sociedad— que el materialismo histórico en tanto que método científico se desarrollara hacia mediados del siglo XIX. No es casual que las verdades sociales son siempre halladas cuando el alma de una época se revela en ellas, en la época en la cual se encarna la realidad correspondiente al método. El materialismo histórico es, como ya lo hemos expresado, el conocimiento de sí de la sociedad capitalista.

Tampoco es casual que la economía política, en tanto que ciencia autónoma, haya aparecido en la sociedad capitalista porque esta, debido a su organización económica mercantil y comercial, ha conferido a la vida económica, un carácter específico, basado en leyes inmanentes, autónomo y cerrado sobre sí mismo, tal como no lo conoció ninguna sociedad anterior. Es por eso que la economía política clásica con sus leyes se acerca más a las ciencias de la naturaleza que a todas las otras ciencias. El sistema económico del cual ella estudia la esencia y las leyes, por su carácter, por la construcción de su objetividad, está extraordinariamente próxima a esa naturaleza de la que se ocupan la física y las ciencias naturales. En esta economía política, se trata de relaciones que son perfectamente independientes del carácter propiamente huma-

no del hombre, de todos los antropomorfismos —ya sean de origen religioso, ético, estético u otro; se trata de relaciones en las cuales el hombre sólo aparece como un número abstracto, como algo que puede ser reducido a números, a relaciones numéricas en las cuales —según la expresión de Engels— las leyes pueden ser conocidas pero no dominadas. Pues ellas se conforman con relaciones en las cuales —nuevamente según palabras de Engels— los productores perdieron todo el poder sobre sus propias condiciones de vida social, en las cuales esas relaciones, a consecuencia de la cosificación, de la reificación de las condiciones sociales de vida, han alcanzado una perfecta autonomía, tienen una vida propia, se han convertido en un sistema autónomo, cerrado, dotado de sentido en sí mismo.

Tampoco es casual que la sociedad capitalista se haya convertido justamente en el terreno clásico de aplicación del materialismo histórico. Si consideramos el materialismo histórico en cuanto método científico, puede muy bien ser aplicado también a épocas anteriores que precedieron al capitalismo. Además ya fue aplicado y en buena parte con éxito; al menos, dio resultados interesantes. En la aplicación del materialismo histórico a épocas precapitalistas se hace sentir sin embargo una dificultad metodológica muy importante y esencial que aparecía en su crítica del capitalismo.

Esta dificultad fue mencionada por Marx en innumerables pasajes de su obra; luego Engels lo expresó muy claramente en *El origen de la familia*: reside en la diferencia estructural entre la época de la civilización y las épocas que le precedieron. Engels hace resaltar muy nítidamente que "mientras la producción se efectuó sobre esta base, no pudo sobreponerse a los productores, ni hacer surgir frente a ellos el espectro de poderes extraños, cual sucede regular e inevitablemente en la civilización"⁴. En esta última "los productores han dejado ya de ser dueños de la producción total de las condiciones de su propia vida... Los productos y la producción están

entregados al azar. Pero el azar no es más que uno de los polos de una interdependencia, el otro polo de la cual se llama necesidad". Y Engels demuestra seguidamente que a la estructura social que de ello resulta corresponde una conciencia en términos de "leyes naturales". Esta interacción dialéctica del azar y de la necesidad, que es la forma ideológica clásica del predominio de la economía, se intensifica a medida que los fenómenos sociales escapan al control de los hombres y se vuelven autónomos. La forma más pura, o también la única forma pura, de esta sumisión de la sociedad a las leyes sociales naturales, es la producción capitalista. ¿La misión histórica universal del proceso de civilización que culmina en el capitalismo, no es la de llegar a dominar la naturaleza? Esas "leyes naturales" de la sociedad, fuerzas "ciegas" que dominan la existencia de los hombres (aún, o mejor dicho, sobre todo, cuando ha sido reconocida su "racionalidad"), tienen por función efectuar la sumisión de la naturaleza a las categorías de la socialización, lo que efectivamente realizaron en el transcurso de la historia. Fue sin embargo un proceso de largo alcance y lleno de retrocesos. Mientras duró, en la época en que esas fuerzas naturales sociales no se habían impuesto *todavía*, era necesario evidentemente que las relaciones naturales —tanto en los "intercambios orgánicos" entre el hombre y la naturaleza como en las relaciones sociales de los hombres entre sí— tuviesen la supremacía y pudieran dominar el ser social de los hombres y por consiguiente también las formas bajo las cuales ese ser se expresaba en pensamiento, en sentimientos, etc., (religión, arte, filosofía). "En todas las formas, dice Marx, en que predomina la propiedad fundiaria la relación con la naturaleza es preponderante. En aquellas donde reina el capital, el que prevalece es el elemento social producido históricamente"⁵. En Engels se expresa esta idea todavía más claramente en una carta a Marx: "Ello demuestra justamente cómo en esta etapa el tipo de producción es menos decisivo que el grado en que, dentro de las tribus, se hallan disuelto los viejos la-

zos sanguíneos y la primitiva comunidad sexual"⁶. De modo que, según esto, la monogamia, por ejemplo, es la primera forma de la familia "que no se basaba en condiciones naturales sino económicas"⁷.

Se trata de un proceso de largo alcance cuyas diferentes etapas sólo pueden ser delimitadas mecánicamente en sucesión insensible. La orientación de ese proceso es sin embargo clara: significa el "retroceso de la frontera natural"⁸ en todos los dominios, de donde se desprende que —a diferencia de nuestro problema actual— esta frontera de la naturaleza existió en todas las formas de sociedad precapitalista e influenció decisivamente el conjunto de las formas sociales de expresión de los hombres. Refiriéndose a las categorías propiamente económicas, Marx y Engels lo expusieron en forma tan amplia y convincente que es suficiente remitirse a sus obras (piénsese, por ejemplo, en el desarrollo de la división del trabajo, en las formas del trabajo excedente en las formas de la renta fundiaria, etc.). Engels agrega también, en varios pasajes,⁹ que es falso hablar de derecho en el sentido en que nosotros lo entendemos en niveles sociales primitivos.

Esta diferencia de estructura surge de manera todavía más decisiva en los dominios que Hegel denominó del espíritu absoluto, en oposición a las formas del espíritu objetivo que conforman las relaciones sociales, puramente interhumanas¹⁰. Por consiguiente, esas formas (arte, religión, filosofía) son al mismo tiempo, en aspectos esenciales aunque muy diversos entre sí, confrontaciones del hombre y de la naturaleza, de la naturaleza que lo rodea como también de la naturaleza que hay en él. Esta distinción no debe ser aprehendida mecánicamente. La naturaleza es una categoría social. Dicho de otro modo, aquello que en una etapa determinada de la evolución social es considerado como naturaleza, los caracteres de la relación entre esa naturaleza y el hombre y la forma en la que tiene lugar la confrontación del hombre con ella, en resumen, lo que la naturaleza debe representar en cuanto a su forma y a su contenido, su extensión y su

objetividad, está siempre determinado socialmente. De este modo resulta, por una parte, que sólo el materialismo histórico puede responder a la cuestión de si existe una forma determinada de sociedad donde sea posible una confrontación inmediata con la naturaleza, ya que la posibilidad real de tal relación depende de la "naturaleza económica de la sociedad". Por otra parte, sin embargo, esas relaciones, una vez dadas y bajo ese modo socialmente condicionado, producen todo su efecto conforme a sus propias leyes interiores y conservan una mayor independencia que las formaciones del "espíritu objetivo" con respecto al fundamento social de la vida, el cual ha sido necesariamente su terreno de crecimiento. Estas formaciones también pueden mantenerse mucho tiempo después de la aparición de la base social a la que deben su existencia. Pero entonces se mantienen siempre como obstáculos a la evolución y deben ser eliminadas por la violencia, si no se pliegan a las nuevas relaciones económicas cambiando de función (la evolución del derecho presenta numerosos ejemplos de los dos casos). Por el contrario, las formaciones del "espíritu absoluto" pueden mantenerse —y esto justifica hasta cierto punto la terminología hegeliana— y conservar un valor, una actualidad constante, y aún una ejemplaridad. Dicho de otro modo, las relaciones entre la génesis y la validez son aquí mucho más complejas que en el caso anterior. Es así que Marx, reconociendo claramente este problema, escribe: "Lo difícil no es comprender que el arte y la epopeya griega se hallen ligados a ciertas formas del desarrollo social, sino que aún puedan procurarnos goces estéticos y se consideren en ciertos casos como norma y modelos inaccesibles" ¹¹.

Este valor estable del arte, su esencia eternamente supra histórica y supra social en apariencia, reposan sin embargo en el hecho de que en él se desarrolla, ante todo, una confrontación del hombre con la naturaleza. Su orientación formadora va tan lejos que aún las relaciones sociales, por él conformadas, de los hombres entre sí son

transformadas en una especie de "naturaleza". Y si —como se ha señalado— esas relaciones naturales también están socialmente relacionadas; si, en consecuencia, cambian con la transformación de la sociedad, tienen en sus fundamentos conexiones tales que, frente al cambio ininterrumpido de las formas puramente sociales, llevan en sí misma la apariencia subjetivamente justificada de una "eternidad" ¹². Ello es debido a que son capaces de sobrevivir a modificaciones múltiples y aún muy profundas de las formas sociales y porque su trastocamiento exige a veces transformaciones sociales todavía más profundas y separadas unas de otras, por épocas enteras.

Parece tratarse así de una diferencia simplemente cuantitativa entre relaciones inmediatas y relaciones mediatas con la naturaleza, o mejor, entre influencias inmediatas e influencias mediatas de la "estructura económica" sobre las diversas formaciones sociales. Sin embargo, sólo en la perspectiva del capitalismo esas diferencias cuantitativas son aproximaciones simplemente cuantitativas con relación a su sistema de organización social. Desde el punto de vista de un conocimiento basado en los *caracteres reales* de las sociedades precapitalistas, esas gradaciones cuantitativas son diferencias cualitativas que se manifiestan, en el plano del conocimiento, por el dominio de sistemas de categorías totalmente diferentes, por las funciones también diferentes de los dominios parciales particulares en el cuadro de conjunto de la sociedad. Aún en el plano puramente económico es una resultante de los sistemas de leyes cuantitativamente *nuevos*. Y en ese sentido, no sólo las leyes se modifican según la diversidad de las materias a las cuales son aplicadas sino que también en los diferentes medios sociales rigen diferentes sistemas de leyes, y el valor de un tipo determinado de ley está ligado a condiciones sociales totalmente determinadas. Compárense solamente las condiciones del cambio de las mercancías según su valor con las condiciones de su cambio según el precio de producción y se tendrá una visión clara de esta transformación de las leyes, aún en el sentido puramente económico ¹³.

Por otra parte, se sobreentiende que una sociedad basada exclusivamente en el tráfico mercantil es ya una forma aproximada al tipo capitalista y revela, además, una estructura cualitativamente diferente a la de ese tipo. Esas diferencias cualitativas aumentan en proporción a la influencia dominante ejercida por la relación natural según el género de la sociedad considerada (o, dentro de una sociedad determinada, según una forma determinada, el arte por ejemplo). En el marco de una estrecha correlación con el tipo de división del trabajo, los lazos del artesanado (producción de bienes de consumo de la vida cotidiana tales como muebles, vestidos, pero también construcción de casas, etc.) y del arte en sentido estricto son muy profundos, y no es posible trazar ni siquiera en el plano de los conceptos estéticos, una frontera entre ellos. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, en el arte llamado popular. Sin embargo las tendencias evolutivas del artesanado en dirección al arte —frecuentemente estáticas desde hace siglos en sus técnicas y organización—, desarrollándose según sus leyes propias, son cualitativamente diferentes de las que existen en el seno del capitalismo donde la producción de bienes se encuentra, “por sí misma” y en un plano puramente económico, en evolución ininterrumpida, revolucionaria. Es claro que, en el primer caso, la influencia positiva del arte sobre la producción artesanal debe necesariamente ser una influencia decisiva (pasaje de la arquitectura romana a la arquitectura gótica), mientras que, en el segundo caso, el margen dejado a la evolución del arte es mucho más estrecho; no puede ejercer ninguna influencia determinante sobre la producción de bienes de consumo y aún su posibilidad o imposibilidad de subsistir está determinada por cuestiones de técnica de la producción puramente económica y condicionadas por la economía (arquitectura moderna).

Lo dicho con respecto al arte se aplica también a la religión, evidentemente con importantes modificaciones. Engels destaca la diferencia entre los dos períodos¹⁴. La religión no expresa nunca la relación del hombre con la

naturaleza con tanta pureza como el arte, y las funciones sociales prácticas desempeñan en ella un papel mucho más inmediato. Pero la diversidad de las funciones sociales de la religión, la diferencia cualitativa entre los sistemas de leyes que ordenan su papel histórico en una formulación social teórica en Oriente y en una “religión de Estado” en Europa Occidental capitalista, salta a la vista sin necesidad de comentarios. Es por eso que, en el problema de las conexiones entre el Estado y la religión (o entre la sociedad y la religión), la filosofía de Hegel se encuentra ante los problemas más difíciles y para ella más insolubles pues ha emprendido, en el entrecruzamiento de dos épocas, una sistematización que afronta ya los problemas de un mundo en vías de convertirse en capitalista, pero desarrollándose en un medio donde, según las palabras de Marx, no se podría hablar “ni de estados, ni de clases, sino cuando más de estados pasados y de clases por nacer”¹⁵.

El “retroceso de las fronteras de la naturaleza” comenzaba ya a reducir todo al nivel puramente social, al nivel de las relaciones reificadas del capitalismo, sin que fuese todavía posible una clara comprensión de esas conexiones. En efecto, en el nivel por entonces alcanzado por el conocimiento, no se podía percibir detrás de los dos conceptos de naturaleza producidos por la evolución económica capitalista, el de la naturaleza como “conjunto de leyes naturales” (naturaleza de la ciencia matemática moderna de la naturaleza) y el de la naturaleza como estado del alma, como modelo propuesto al hombre “corrompido” por la sociedad (naturaleza de Rousseau y de la ética kantiana), su unidad social, la sociedad capitalista, con la disolución que esta opera en todas las relaciones puramente naturales. Sólo cuando el capitalismo efectúa la socialización de todas las relaciones, se torna posible un conocimiento de sí verdadero y concreto del hombre *como ser social*. No sólo en ese sentido la ciencia anterior habría estado insuficientemente desarrollada como para poder conocer esta situación ya dada en otras épocas; es sabido, por ejemplo, que la astro-

nomía era exacta aún antes de Copérnico y simplemente no había sido reconocida todavía. La falta de ese conocimiento de sí por la sociedad es sólo el reflejo, en el pensamiento, del hecho de que la socialización económica objetiva no se ha impuesto todavía en ese sentido y de que el cordón umbilical entre el hombre y la naturaleza aún no ha sido roto totalmente por el proceso de civilización. Todo conocimiento histórico es un conocimiento de sí. El pasado sólo se torna claro cuando puede efectuarse convenientemente una autocrítica del presente, es decir, "cuando la crítica de sí mismo estuvo, hasta cierto punto *dynamei*, es decir, acabada, completa"¹⁶. Hasta aquí, el pasado debe necesariamente, o estar identificado sencillamente con las formas estructurales del presente, o permanecer alejado de toda comprensión, como algo totalmente extraño, absurdo, bárbaro. Así puede comprenderse por qué la vía del conocimiento de las sociedades precapitalistas de estructura no reificada sólo fue hallada cuando el materialismo histórico hubo comprendido la reificación de todas las relaciones sociales del hombre no sólo como un producto del capitalismo sino al mismo tiempo como un fenómeno histórico pasajero (la conexión entre el estudio científico de la sociedad primitiva y el marxismo no es de ningún modo un efecto del azar). Sólo ahora, cuando se abre la perspectiva de reconquistar relaciones no reificadas de hombre a hombre y del hombre con la naturaleza, se torna posible descubrir en las formaciones precapitalistas primitivas los momentos en que esas formas estaban presentes —aunque con relaciones funcionales diferentes— y comprenderlas en lo sucesivo en su esencia y existencia propias, sin violentarlas, aplicándoles mecánicamente las categorías de la sociedad capitalista.

No era por lo tanto un error aplicar rígida e incondicionalmente a la historia del siglo XIX el materialismo histórico en su forma clásica ya que en la historia de ese siglo todas las fuerzas que actuaron sobre la sociedad lo hicieron solamente como formas de aparición del "espíritu objetivo". Pero en las sociedades precapitalistas, no ocu-

re totalmente así. La vida económica no se planteaba todavía a sí misma como su propio fin, no estaba todavía cerrada sobre sí misma ni era soberana de sí, ni tenía todavía esa inmanencia que alcanzó en la sociedad capitalista. De esto se desprende que el materialismo histórico no puede ser aplicado en forma idéntica a las formaciones precapitalistas y a la evolución capitalista. En este último caso son necesarios análisis mucho más complejos y sutiles para demostrar, por una parte, qué papel desempeñaron, entre las fuerzas movilizadoras de la sociedad, las fuerzas *puramente* económicas, suponiendo que las hubiera entonces "puras" en sentido estricto, y para demostrar, además, cómo esas fuerzas económicas actúan sobre las otras formaciones de la sociedad. Esta es la razón por la cual el materialismo histórico debe ser aplicado a las sociedades antiguas con muchas más precauciones que a las transformaciones sociales del siglo XIX. Mientras que el siglo XIX sólo pudo adquirir su conocimiento de sí a través del materialismo histórico, los estudios materialistas-históricos sobre las sociedades antiguas, por ejemplo, sobre la historia de la cristiandad primitiva o del antiguo Oriente, al estilo de los emprendidos por Kautsky, aparecen, cuando se los compara con las posibilidades actuales de la ciencia, como insuficientemente sutiles, como análisis que no agotan, o por lo menos no totalmente, el contenido efectivo del problema tratado. De igual modo el materialismo histórico ha conseguido sus más importantes victorias en el análisis de las formaciones de la sociedad, del derecho y de las formaciones situadas en el mismo nivel, por ejemplo, en el de la estrategia, etc. Los análisis de Mehring —piénsese solamente en la *Leyenda de Lessing*— son profundos y sutiles cuando se refieren a la organización militar y estatal de Federico el Grande o Napoleón pero se vuelven mucho menos categóricos y exhaustivos cuando se refieren a las formaciones literarias, científicas y religiosas de la misma época.

El marxismo vulgar ha descuidado totalmente esta diferencia. Su utilización del materialismo histórico ha caído

en el error que Marx reprochaba a la economía vulgar: ha tomado categorías simplemente históricas, categorías de la sociedad capitalista, por categorías eternas.

En lo que concierne al estudio del pasado, este error fue sólo un error científico que no tuvo mayores consecuencias gracias a las circunstancias que hicieron del materialismo histórico un medio de lucha en la lucha de clases y no simplemente un instrumento de conocimiento científico. En resumen, los libros de un Mehring o de un Kautsky adquirieron méritos imborrables en el despertar de la conciencia de clase del proletariado (aunque comprobemos algunas lagunas científicas en Mehring o critiquemos ciertos escritos históricos de Kautsky), aportaron a sus autores, como instrumentos de la lucha de clases, como fuerza de impulsión, una gloria imperecedera que equilibrará en gran medida, aún en el juicio de las generaciones futuras, los defectos científicos que se les reprocha.

Pero esta actitud del marxismo vulgar hacia la historia influencia también de manera decisiva el modo de acción de los partidos obreros, su teoría y su táctica políticas. La cuestión en la cual esta ruptura con el marxismo vulgar se expresa más claramente es la de la violencia y su papel en la lucha de la revolución proletaria por la conquista y conservación del poder. No es de ningún modo la primera vez que desarrollo orgánico y aplicación mecánica del materialismo histórico se oponen; piénsese por ejemplo en las discusiones sobre el imperialismo, fase nueva y determinada de la evolución capitalista o simple episodio de esta evolución. Los debates sobre el problema de la violencia han hecho resurgir, sin embargo, en forma aguda —aunque inconsciente en muchos aspectos— el aspecto metodológico de esta oposición.

El economismo del marxismo vulgar cuestiona la importancia de la violencia en el pasaje de un orden de producción económico a otro. Invoca las “leyes naturales” a las que se conforma la evolución económica que efectúa ese pasaje en virtud de su propio poder, sin el agregado de la violencia brutal y “exterior de la economía”. Aquí se

cita casi siempre una muy conocida frase de Marx: “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua”¹⁷. Se olvidan —intencionalmente por supuesto— de agregar a esas palabras la explicación por la cual Marx definió el momento histórico de este “período de maduración”: “De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase suponen la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad”¹⁸. Esas frases muestran ya claramente que, hablando de la “madurez” de las relaciones de producción en cuanto al pasaje de una forma de producción a otra, Marx no entiende lo mismo que el marxismo vulgar pues la organización de los elementos revolucionarios en clase, y esto no sólo “con respecto al capital” sino también “para sí”¹⁹, la metamorfosis de la simple fuerza productiva en palanca de subversión social, no son sólo un problema de la conciencia de clase y de la eficacia práctica de la acción consciente sino también el comienzo de la abolición de las puras “leyes naturales” del economismo. Esto significa que “el mayor poder productivo” se halla en rebelión contra el sistema de producción al cual está incorporado. Surge así una situación que sólo puede ser resuelta por la violencia.

No es este el momento de dar, aun a título indicativo, una teoría de la violencia y de su papel en la historia, ni de demostrar que la separación conceptual radical entre la violencia y la economía es una abstracción insostenible, que ni una sola relación es imaginable sin estar ligada a la violencia latente o abiertamente actuante. No hay que olvidar, por ejemplo, que, según Marx²⁰, aún en épocas “normales”, sólo el margen de determinación de la relación ganancia-salario está sometida a condiciones pura y objetivamente económicas. “La determinación de su grado efec-

tivo se dirime exclusivamente por la lucha entre el capital y el trabajo". Es claro que la salida posible de esta lucha está, a su vez, muy sometida a las condiciones económicas, pero estas condiciones están sujetas a grandes variaciones a causa de sus momentos "subjetivos", inseparables de los problemas de la "violencia" (organización de los obreros, por ejemplo, etc.). La separación conceptual radical y mecánica entre violencia y economía sólo pudo producirse porque, por una parte, la apariencia fetichista de pura objetividad en las relaciones económicas ocultó su carácter de relaciones entre hombres y las transformó en una segunda naturaleza que envuelve a los hombres con sus leyes fatales; y porque, además, la forma jurídica, igualmente fetichista, de la violencia organizada hace olvidar su presencia latente y potencial en y detrás de toda relación económica, porque distinciones como la que hay entre derecho y violencia, entre orden e insurrección, entre violencia legal y violencia ilegal, relegan a un segundo plano el fondo de violencia común a todas las instituciones de las sociedades de clase. (Por consiguiente, "los intercambios orgánicos" que los hombres de la sociedad primitiva establecen con la naturaleza son tan poco económicos en el sentido estricto, como poco jurídicas son las relaciones que mantienen esos hombres entre sí).

Evidentemente, hay una diferencia entre el "derecho" y la violencia, entre la violencia latente y la violencia aguda; no es necesario, sin embargo, tomarla como sustituto de la filosofía del derecho, de la ética o de la metafísica, sino simplemente como la distinción social e histórica entre sociedades donde un orden de producción se ha impuesto de tal manera que funciona, por regla general, sin conflictos ni problemas, en virtud de sus propias leyes y sociedades donde, a consecuencia de la estabilización siempre relativa y todavía insuficiente de la parte perteneciente a las diversas clases dentro de un sistema de producción, la utilización de la violencia brutal y "exterior a la economía" debe necesariamente constituir la regla general. Esta estabilización reviste en las sociedades capitalistas una forma con-

servadora y se expresa ideológicamente como dominio de la tradición, del orden "deseado por Dios", etc. Sólo con el capitalismo, donde la estabilización significa el dominio estable de la burguesía dentro del proceso económico ininterrumpido y orientado por un dinamismo revolucionario, esta estabilización adquiere la forma de reino "conforme a las leyes naturales", de las "leyes de bronce eternas" de la economía política. Y como toda sociedad tiene tendencia a proyectar en el pasado, en forma "mitologizante", la estructura de su propio orden de producción, el pasado aparece también —y más aún el *porvenir*— como igualmente determinado y dominado por tales leyes. Se olvida que el *nacimiento*, la consolidación de este orden de producción han sido el fruto de la violencia "extraeconómica" más brutal, más grotesca y directa. "*Tantae molis erat, escribe Marx al final de su descripción de la historia de la evolución capitalista, para dar rienda suelta a las 'leyes naturales eternas' del modo de producción capitalista*"²¹.

Sin embargo, es evidente que la solución de la lucha entre los sistemas concurrentes de producción depende —a la escala de la historia mundial— de la superioridad económica y social de uno de los sistemas; muchas veces, esta superioridad no coincide necesariamente con la superioridad en las técnicas de producción. Sabemos que la superioridad económica se manifiesta en general en una serie de medidas violentas, y por supuesto la eficacia de estas medidas violentas depende de la actualidad —histórica y universal— de la vocación para llevar adelante la sociedad, inherente a la clase que manifiesta así su superioridad. Hay que preguntarse sin embargo ¿cómo puede comprenderse socialmente esta situación donde sistemas de producción son concurrentes. Dicho de otro modo, en qué medida esa sociedad puede ser comprendida como una sociedad que forma una unidad, en el sentido marxista, mientras le falta el fundamento objetivo de esa unidad, la unidad de la "estructura económica"? Es evidente que se trata aquí de casos límites. Muy raramente hubo sociedades de estructuras totalmente unificadas, homogéneas (el capitalismo

nunca lo fue y no puede, según Rosa Luxemburg, serlo nunca). En toda sociedad, en consecuencia, el sistema de producción dominante imprime su sello a los sistemas que le están subordinados y modifica en forma decisiva su propia estructura económica. Piénsese en la absorción del trabajo "industrial" en la renta fundiaria en épocas de la economía natural predominante y en su dominio de las formas económicas del trabajo "industrial"²². Piénsese, además, en las formas que revisten la agricultura en pleno desarrollo capitalista. Pero en las épocas de transición propiamente dichas, la sociedad no está dominada *por ninguno* de los sistemas de producción; el desarrollo de su lucha permanece incierto, ninguno de ellos ha logrado todavía imponer su estructura económica a la sociedad y encaminarla en esa dirección, al menos en cuanto a la tendencia. En tales situaciones, es prácticamente imposible hablar de algún sistema de leyes económicas que dominará *toda* la sociedad: el antiguo orden de producción ha perdido ya su poder sobre la sociedad como totalidad y el nuevo orden todavía no lo ha adquirido. Se está en presencia de un estado de lucha aguda por el poder o de equilibrio latente de las fuerzas, estado en el cual las leyes de la economía están por así decir, "superadas". La antigua ley ya no es *más* válida y la nueva no lo es *todavía* de manera general. Según mi parecer, la teoría del materialismo histórico no ha encarado todavía ese problema bajo su aspecto económico. Esta cuestión de ningún modo ha escapado a la atención de los fundadores del materialismo histórico, como lo demuestra claramente la teoría del Estado de Engels. Engels comprueba que el Estado es, "*por regla general* el Estado de la clase más poderosa, de la clase *económicamente dominante*". Sin embargo, por excepción, hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto a una y otra. En este caso se halla "la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII que mantenían a nivel la balanza entre la nobleza y el Estado llano, etc."²³.

No hay que olvidar que el pasaje del capitalismo al socialismo tiene una estructura económica diferente, en sus comienzos, del pasaje del feudalismo al capitalismo. Los sistemas de producción concurrentes no intervienen como sistemas vueltos ya autónomos y *yuxtapuestos* (como lo demuestran los comienzos del capitalismo dentro del orden de producción feudal), su concurrencia se manifiesta como contradicción insoluble dentro del sistema capitalista, como crisis. Esta estructura introduce antagonismos, en la producción capitalista desde sus comienzos, y ese antagonismo, en virtud del cual el capital se manifiesta en las crisis como obstáculo a la producción aún "de un modo puramente económico, es decir, desde el punto de vista de la burguesía"²⁴, nada ha cambiado por el hecho de que las crisis pasadas encontraron una solución dentro del capitalismo. Una crisis general es siempre un momento de suspensión —relativa— del sistema de leyes inmanentes de la evolución capitalista, pero la clase de los capitalistas siempre fue capaz, en el pasado, de poner *nuevamente* en marcha la producción en el sentido del capitalismo. No podemos aquí indagar cómo y en qué medida los medios empleados por esta clase fueron la continuación en línea recta de las leyes de la producción "normal", ni en qué medida fuerzas conscientes de organización, factores "exteriores a la economía", disponibilidades de la base no capitalista, o dicho de otro modo, posibilidades de extensión de la producción capitalista, etc., desempeñaron allí un papel²⁵. Sólo hay que aclarar que, para poder explicar la crisis, es necesario —como ya lo demostraron las polémicas de Sismondi con Ricardo y su escuela— superar las leyes inmanentes del capitalismo. Una teoría económica que prueba la necesidad de las crisis no puede ser la continuación inmanente, "conforme a las leyes" y en línea recta, de la situación anterior a la crisis pero constituye una nueva línea de evolución que desemboca a la vez en una nueva crisis, etc. Marx formula esta correlación sin ningún equívoco: "Este proceso no tardaría en llevar a la producción capitalista a la hecatombe, si no existiesen otras tendencias contrarias

que actúan constantemente en un sentido descentralizador al lado de esta fuerza centrípeta”²⁶.

Cada crisis es, de este modo, un punto muerto de la evolución del capitalismo, conforme a sus leyes, pero este punto muerto sólo puede ser considerado como un momento *necesario* de la producción capitalista desde el puesto de observación del proletariado. Las diferencias, las gradaciones y la intensificación de las crisis, la significación dinámica de estos puntos de interrupción, el peso de las fuerzas necesarias para poder volver a poner en funcionamiento a la economía, tampoco pueden ser conocidos desde el punto de vista de la economía burguesa (inmanente), sino solamente desde el punto de vista del materialismo histórico. Porque es evidente que el acento decisivo debe ser puesto sobre este problema: ¿“el mayor poder productivo” del orden de producción capitalista, el proletariado, hace la experiencia de la crisis como simple objeto o como sujeto de la decisión? La crisis está siempre condicionada de manera decisiva por las “relaciones de distribución antagónicas”, por la contradicción entre la dinámica del capital que afluye “conforme al poder que ya posee” y “la angosta base sobre la que descansan las condiciones del consumo”²⁷, es decir, por la *existencia* económica objetiva *del proletariado*. Pero aquí el antagonismo no aparece abiertamente en las crisis del capitalismo ascendente, a causa de la “falta de madurez” del proletariado, a causa de su incapacidad para participar en el proceso de la producción de otro modo que como “poder productivo” incorporado y sometido sin resistencia a las “leyes” de la economía. Así puede nacer la ilusión de que las “leyes de la economía” permitieron salir de la crisis del mismo modo como condujeron a ella, cuando en realidad a la clase de los capitalistas le fue posible superar el punto muerto y volver a poner la máquina en movimiento simplemente a causa de la pasividad del proletariado. La diferencia cualitativa entre la “última” crisis, la crisis decisiva del capitalismo (que puede ser, lógicamente, toda una época de crisis particulares que se suceden unas a otras), y las crisis

anteriores no reside en una simple metamorfosis de su extensión y profundidad, o sea de su cambio de cantidad en calidad. Esta metamorfosis se manifiesta en el hecho de que el proletariado deja de ser un simple objeto de la crisis y que se manifiesta abiertamente el antagonismo inherente a la producción capitalista que implica ya, por su concepto, la lucha del orden de producción burgués y del orden de producción proletario, la contradicción entre las fuerzas productivas socializadas y sus formas anarquistas e individuales. La organización del proletariado, cuyo fin había sido siempre “anular o por lo menos atenuar los desastrosos efectos que aquella ley natural de la producción capitalista acarrea para su clase”²⁸, abandona el estado de negatividad o de actividad puramente inhibitoria, debilitante y retardataria, para pasar al estado de acción. Solamente entonces la estructura de la crisis cambia en forma decisiva, cualitativamente. Esas medidas con las cuales la burguesía se esfuerza por superar el punto muerto de la crisis y que, abstractamente, (es decir, si se omite la intervención del proletariado) están todavía hoy a su disposición, como después de las crisis anteriores, se convierte en un campo de batalla para la guerra abierta entre las clases. La violencia se convierte en la potencia económica decisiva de la situación.

Nuevamente se comprueba que esas “leyes eternas de la naturaleza” son válidas sólo para una época determinada de la evolución; no sólo son la forma bajo la cual se manifiesta la conformidad de la evolución social a las leyes, para un tipo sociológico determinado (el del predominio económico ya indiscutido de una clase) sino también, dentro de este tipo, sólo son válidas para la forma específica de dominio del capitalismo.

Como sin embargo —y ya se lo ha demostrado— el lazo entre el materialismo histórico y la sociedad capitalista no es efecto del azar, es comprensible que esta estructura capitalista aparezca también, para la concepción materialista e histórica del conjunto de la historia, como una estructura modelo, normal, clásica y canónica. En verdad

hemos dado ejemplos que muestran claramente de qué manera Marx y Engels eran prudentes en su apreciación de las estructuras específicas de sociedades pasadas, no capitalistas, y de sus leyes específicas de evolución. Sin embargo, la unión íntima entre estos dos momentos influyó tan fuertemente al mismo Engels³⁰, que en su exposición sobre la disolución de las sociedades de *gentes*, por ejemplo, pone primero el ejemplo de Atenas como “modelo notablemente típico” porque la disolución “se realiza sin que intervengan violencias exteriores o interiores”, lo que no es probablemente del todo exacto para Atenas y seguramente tampoco es típico del pasaje a esa etapa de la evolución.

De este modo, el marxismo vulgar concentró su teoría precisamente sobre este punto: negar la significación de la violencia como “poder económico”. La subestimación teórica de la significación de la violencia en la historia, la eliminación de su papel en la historia del pasado es, para el marxismo vulgar, la preparación teórica para la táctica oportunista. Elevar las leyes específicas de la evolución de la sociedad capitalista a la categoría de leyes generales, tal es la infraestructura de su empresa, que pretende hacer prácticamente eterna la existencia de la sociedad capitalista.

Pretender una evolución consecuente y en línea recta en ese sentido, exigir que el socialismo se realice sin violencia “exterior a la economía”, gracias a las leyes inmanentes de la evolución económica, conduce prácticamente a mantener eternamente la sociedad capitalista. La sociedad feudal no permitió que de su seno surgiese el capitalismo por una evolución orgánica. Simplemente puso “en el mundo los medios materiales de su propio aniquilamiento”³⁰. Liberó “en el seno de la sociedad, fuerzas y pasiones” que “se sentían cohibidas por él”. Y esas fuerzas han planteado en una evolución que engloba “una serie de métodos violentos”, los fundamentos del capitalismo. Sólo una vez cumplida esta transición la legalidad económica del capitalismo entra en vigor.

No sería histórico y sí extremadamente ingenuo que el proletariado esperase de la sociedad capitalista más que lo que el feudalismo hizo por esta sociedad. El problema del momento de madurez para el pasaje a una nueva sociedad ya ha sido mencionado. Lo importante, metodológicamente, en esta teoría de la “madurez”, es que preferiría que el socialismo se produjera sin intervención activa del proletariado, presentando aquí una semejanza tardía con Proudhon el cual aún, después del *Manifiesto comunista* quería el orden existente “sin el proletariado”. Esta teoría avanza un paso más cuando rechaza la significación de la violencia en nombre de la “evolución orgánica” olvidando nuevamente que toda la “evolución orgánica” es simplemente la expresión teórica del capitalismo una vez alcanzado su pleno desarrollo, la propia mitología histórica del capitalismo, y que la historia real de su nacimiento sigue otra dirección. “En parte estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más avasalladora de las fuerzas. Pero todos aquellos se valen del poder del Estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para *acelerar a pasos agigantados* el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y *acortar los intervalos*”³¹.

En consecuencia, aun en el caso de que la función de la violencia en el pasaje de la sociedad capitalista a la sociedad proletaria fuera exactamente el mismo que el pasaje del feudalismo al capitalismo, la evolución real nos enseña que el carácter “inorgánico”, “violento”, “de cultura de invernadero”, que reviste ese pasaje no prueba absolutamente nada contra la actualidad histórica, contra la sociedad y la “salud” de la nueva sociedad que así surge. La cuestión adquiere sin embargo otro aspecto cuando observamos más de cerca el papel y la función que tiene la violencia en ese pasaje, que significa algo nuevo, cualitativamente y en su principio, con relación a los pasajes anteriores. Repetimos aquí que la importancia decisiva de la violencia como “poder económico” se torna siempre actual en los pasajes de un orden de producción a otro;

o, en términos sociológicos, en las épocas en que coexisten sistemas de producción diferentes y concurrentes. Los caracteres de los sistemas de producción que luchan entre sí ejercerán una influencia determinante sobre el género y la función de la violencia como “poder económico” en el período de transición. En los orígenes del capitalismo se trata de una lucha de un sistema estático contra un sistema dinámico, de un sistema “natural” contra un sistema dirigido a la pura socialización, de un sistema basado en un orden territorialmente limitado contra un sistema basado en la anarquía (ilimitado por tendencia). Ya es sabido que en el orden de la producción proletaria se trata, por el contrario, del sistema económico ordenado contra el sistema anárquico³². Y, así como los sistemas de producción determinan la esencia de las clases, también las contradicciones que de ellos surgen determinan el género de la violencia necesaria para la transformación “Ya que, como dijo Hegel, las armas no son más que la esencia de los mismos combatientes”.

Aquí la oposición supera las controversias entre marxismo auténtico y marxismo vulgarizado dentro de la crítica de la sociedad capitalista.

En realidad, se trata de ir, en el espíritu del método dialéctico, más allá de los resultados alcanzados hasta aquí por el materialismo histórico; se trata de aplicar el materialismo histórico a un dominio en el cual, conforme a su esencia como método histórico, no podía todavía ser aplicado, con todas las modificaciones que un material nuevo —cualitativamente y en su principio— debe implicar para todo método que no esquematice, y en primer lugar para la dialéctica. Ciertamente, la visión de Marx y de Engels llegó lejos y se anticipó mucho en este dominio, no sólo en lo que concierne a las fases previsibles de ese proceso (en la *Crítica del programa de Gotha*) sino también metodológicamente. El “salto del reino de la necesidad al reino de la libertad”, el fin de la “prehistoria de la humanidad”, no fueron, para Marx y Engels, hermosas perspectivas; por el contrario, les pare-

cieron perspectivas abstractas y vacías con las cuales finaliza la crítica del presente en forma decorativa e impresionante sin que esto obligue a nada en el plano metodológico; han tenido la clara y consciente anticipación en el pensamiento del correcto proceso evolutivo, anticipación cuyas consecuencias metodológicas van muy lejos en la concepción de los problemas actuales. “Los hombres hacen ellos mismos su historia, dice Engels, pero *hasta ahora* no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo”³³. En más de un pasaje de *El Capital* Marx emplea esta estructura anticipada en pensamiento para arrojar a partir de allí una luz más viva sobre el presente y además para hacer resaltar más clara y plenamente, por contraste, esta esencia cualitativamente nueva del porvenir que se acerca. El carácter, para nosotros decisivo de este contraste³⁴, es que “en la sociedad capitalista... la razón social sólo se impone siempre *post-festum*” en fenómenos para los cuales sería suficiente suprimir el vuelo capitalista y reificado, reducirlos a las verdaderas relaciones reales que están en su fundamento, para lo cual bastaría con una simple previsión. Como dice el *Manifiesto comunista*, “en la sociedad burguesa el pasado reina sobre el presente, en la sociedad comunista el presente reina sobre el pasado”. Y esta oposición abrupta e infranqueable no puede ser atenuada por el “descubrimiento”, en el capitalismo, de ciertas “tendencias” que parecen posibilitar un “pasaje orgánico” del uno al otro. Esta oposición está ligada indisolublemente a la esencia de la producción capitalista. El pasado que reina sobre el presente, la conciencia “tardía” en la que se expresa esta suerte de dominio no son más que la expresión pensada de la situación económica fundamental de la sociedad capitalista: es la expresión reificada de la posibilidad inherente a las relaciones fundadas sobre el capital, de renovarse y ampliarse en un contacto constante con el trabajo viviente. Es evidente que “el dominio ejercido por los productos del trabajo pretérito sobre el trabajo sobrante vivo sólo se mantiene mientras se mantiene la relación del capital,

es decir, esta relación social determinada en que el trabajo pretérito se enfrenta de un modo independiente y despótico al trabajo vivo”³⁵.

La significación social de la dictadura del proletariado, la socialización, reside ante todo en el hecho de que ese poder es arrebatado a los capitalistas. Por eso, *para el proletariado* —considerado como clase— *su propio trabajo deja objetivamente enfrentársele de forma autónoma y objetiva*. Tomando él mismo el poder tanto del trabajo ya objetivado como del trabajo que se efectúa actualmente, el proletariado elimina esta oposición práctica y objetivamente y con ella la oposición que se da en la sociedad capitalista entre el pasado y el presente, cuyas relaciones deben de este modo cambiar necesariamente su estructura. Por más laborioso que sea el proceso objetivo de socialización y la elevación al nivel de la conciencia de la relación interna modificada entre el trabajo y sus formas objetivas (la relación del presente al pasado), el giro decisivo se produce con la dictadura del proletariado. Es un giro que *en la sociedad burguesa* no puede ser alcanzado por ninguna “socialización” a nivel “de experiencia”, por ninguna “economía planificada”, etc. Estas sólo son, en el mejor de los casos, concentraciones organizativas *dentro* del sistema capitalista, que no provocan ninguna modificación en la cohesión fundamental de la estructura económica, en la relación fundamental de la conciencia de clase proletaria con la totalidad del proceso de producción, mientras que la más modesta o “caótica” socialización que se apodera de la propiedad y del poder, trastoca *precisamente esta estructura* y hace dar un salto objetivo e importante a la evolución. El economismo de los marxistas vulgares, cuando intenta suplantar este salto por transiciones progresivas, olvida constantemente que las relaciones fundadas en el capital no son relaciones sostenidas simplemente en las técnicas de la producción, relaciones “puramente” económicas (en el sentido de la burguesa), sino relaciones económicas y *sociales* en el verdadero sentido de la palabra. No ve que “el proceso

capitalista de producción, enfocado en conjunto o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías, no produce solamente plusvalía, sino que *produce y reproduce el mismo régimen del capital*: de una parte al capitalista y de la otra al obrero asalariado”³⁶. De manera que el cambio de la evolución social sólo es posible de forma que impida esta autorreproducción de las relaciones fundadas en el capital, que dé una nueva dirección a la autorreproducción de la sociedad. La novedad fundamental de esta estructura no está de ninguna manera modificada por el hecho de que la imposibilidad económica de socializar la pequeña empresa provoca “constantemente cada día, a cada hora, de modo espontáneo y en masa”³⁷, la reproducción reiterada del capitalismo y de la burguesía. El proceso se torna mucho más complicado y la coexistencia de las dos estructuras sociales adquiere un carácter más agudo, pero la *significación social* de la socialización, su función en el proceso de evolución de la conciencia del proletariado, no sufren ningún cambio. El principio fundamental del método dialéctico según el cual “no es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, inversamente, es su ser social el que determina su conciencia” —si es comprendido de manera adecuada— tiene justamente como consecuencia esa necesidad, que hay que tomar desde el punto de vista de la práctica con seriedad, en el cambio revolucionario crítico: es la categoría del cambio radical, del trastocamiento de la estructura económica, del cambio de orientación del proceso, dicho de otro modo, la categoría del salto.

Justamente la oposición entre el “después” y la simple y verdadera previsión, entre la falsa conciencia y la conciencia social correcta es lo que caracteriza el punto en el que el cambio se torna real de manera económica objetiva. Es claro que este cambio no es un acto único que realiza, en un momento y sin transición, esta transformación, la más grande, hasta ahora, de la historia de la humanidad. Es menos aún, —según el esquema de la evolución anterior— un simple cambio brusco, cualitativo, de

la lenta y progresiva modificación cuantitativa, cambio en el que las "leyes eternas" de la evolución económica tendrían el papel propiamente activo, por encima de la conciencia de los hombres, por una suerte de "astucia de la razón", donde ese cambio significaría simplemente que la humanidad toma conciencia, quizás súbitamente (y demasiado tarde), de la nueva situación ya alcanzada. El cambio constituye antes que nada un proceso penoso y de vasto aliento. Pero su carácter de cambio se manifiesta en que *él representa cada vez un movimiento de orientación en dirección a algo cualitativamente nuevo*, en que la acción consciente, cuya intención está dirigida hacia la totalidad reconocida de la sociedad, encuentra allí su expresión; en que —por su intención y su fundamento— él está en el reino de la libertad. Además, al insertarse en la forma y contenido del lento proceso de transformación de la sociedad, sólo puede conservar su carácter de cambio si entra totalmente en ese proceso, si es sólo el sentido, hecho conciencia, de cada momento, la relación consciente de ese momento con la totalidad, la aceleración consciente en la dirección necesaria del proceso. Dicha aceleración precede inmediatamente al proceso, no quiere imponerle fines extraños y utopías artificiales, pero se apropia simplemente, descubriéndolo, del fin inmanente al proceso cuando la revolución, atemorizada "por la monstruosidad indeterminada de sus propios fines", amenaza con vacilar y recaer en medidas parciales.

El cambio parece disolverse íntegramente en el proceso. El "reino de la libertad" no es sin embargo un regalo que la humanidad sometida bajo el yugo de la necesidad recibe como un don del destino. No es sólo el fin sino también el medio y el arma de lucha. Aquí se ve la novedad fundamental y cualitativa de la situación: es la primera vez que la humanidad —por la conciencia de clase del proletariado llamado al poder— toma conscientemente la historia en sus propias manos. La "necesidad" del proceso económico objetivo, por lo tanto, no está suprimida sino que recibe una función diferente, nueva. Mientras que

hasta ahora se trataba de acechar, en el curso objetivo del proceso, lo que iba de todas maneras a llegar, a fin de utilizarlo en provecho del proletariado, mientras que hasta ahora la "necesidad" era el elemento positivamente dirigente del proceso, se torna ahora un obstáculo, algo que hay que combatir. Poco a poco, en el transcurso del proceso de transformación, será rechazada para finalmente poder ser totalmente eliminada, luego de grandes y duras batallas. El claro y despiadado conocimiento de lo que es realmente, de lo que debe forzosamente sobrevenir, permanece a pesar de todo en vigor, es también la condición decisiva y el arma más eficaz de lucha. Todo desconocimiento de la fuerza que posee todavía la necesidad, disminuirá este conocimiento que metamorfosea el mundo a nivel de utopía hueca y reforzaría el poder del enemigo. Pero el conocimiento de las tendencias del curso forzado de la economía no tiene más como función acelerar el proceso *propio* de ese curso forzado o sacar ventajas de él. Por el contrario su función es combatirlo eficazmente, rechazarlo, desviarlo, allí donde sea posible, en otra dirección, o escapársele, pero sólo en la medida en que se vuelva realmente necesario.

La transformación que se realiza de este modo es una transformación económica (con la nueva división de clase que ello implica). Sin embargo, esta "economía" no tiene más la función que antes tenía toda economía: debe ser la sierva de la sociedad conscientemente dirigida, debe perder su inmanencia, autonomía, que la hacía verdaderamente una economía; debe suprimirla como economía. Esta tendencia se expresa ante todo, en este pasaje, por el cambio de relación entre sociedad y violencia. Por más grande que haya podido ser la importancia económica de la violencia en el pasaje del capitalismo, la economía, sin embargo, seguía siendo siempre el principio primario y la violencia el principio que la ayudaba, la impulsaba hacia adelante, apartaba los obstáculos de su camino. Ahora, en cambio, la violencia está al servicio de principios que, en todas las sociedades anteriores, sólo

podían presentarse como “superestructura”, como momentos que iban unidos al proceso forzado y determinados por él. Está al servicio del hombre y de su desarrollo como hombre.

Frecuentemente se ha dicho, y con razón, que la socialización es una cuestión de toma del poder, que la cuestión de la violencia precede aquí a la de la economía (al mismo tiempo, evidentemente, toda utilización del poder que no se preocupa de la resistencia de los materiales es una locura; pero toma en consideración esta resistencia precisamente para superarla, y no para dejarse conducir por ella). Aquí parece que la violencia, la violencia brutal, sin disimulo y manifestándose abiertamente, aparece en el escenario del devenir social. Sin embargo esto es sólo una apariencia, ya que la violencia no es un principio autónomo y no puede serlo jamás. Y esta violencia no es otra cosa que la voluntad, hecha consciente en el proletariado, de suprimirse a sí mismo y de suprimir a la vez el dominio servil de las relaciones reificadas sobre los hombres, el dominio de la economía sobre la sociedad.

Esta supresión, este cambio, significa un proceso. Y es muy importante no perder de vista ni su carácter de cambio, ni su esencia de proceso. El cambio reside en el movimiento no mediatizado para volverse hacia la novedad radical de una sociedad conscientemente reglamentada, cuya economía está subordinada al hombre y sus necesidades. El carácter de proceso de su esencia se impone aquí sólo superando la economía en tanto que tal, tendiendo a suprimir su autonomía. Los que provocan esta supresión ven ejercer sobre su conciencia un dominio exclusivo de *contenidos* económicos, tal como ninguna evolución anterior conociera. Esto ocurre sólo porque la producción se hunde en un período de transición, porque es muy difícil mantener el aparato en marcha y satisfacer (aunque sea modestamente) las necesidades de los hombres, porque la miseria aumenta, y todo esto impone forzosamente a la conciencia de cada uno los contenidos económicos y la preocupación por la economía. Esta es precisamente la

causa de ese cambio de función. La economía, forma de dominación de la sociedad, motor real de la evolución que mueve a la sociedad por encima de los hombres, debía necesariamente expresarse “ideológicamente” en los hombres bajo formas no económicas. Los principios del ser humano están próximos a liberarse, a hacerse cargo por primera vez en la historia, de la dirección de la humanidad y violencia, los problemas de los objetivos reales de cada etapa, el contenido del primer paso realmente franqueado a franquear en este cambio, se hallan en un primer plano de interés. Precisamente porque esos contenidos —modificados por cierto en todos sus puntos— que se llamaban antes “ideologías”, comienzan a transformarse en los verdaderos objetivos de la humanidad, es que se hace superfluo adornar con esos mismos contenidos las luchas económicas y violentas llevadas a cabo por ellos. Además, su realidad y actualidad se evidencian precisamente en que todo el interés se concreta en las luchas reales para su realización, en la economía y la violencia.

En lo sucesivo ya no puede parecer paradójal que ese pasaje se afirme como una era donde el interés por la economía excluye casi todo el resto y como una época de utilización brutal y abiertamente reconocida de la violencia. Violencia y economía han comenzado a desempeñar el último acto de su actividad histórica y si esto les hace aparecer como dominando la escena de la historia, no debemos engañarnos y dejar de ver que es su última intervención en la historia. “El primer acto, dice Engels, por el cual el Estado (la violencia organizada) interviene realmente como representante de toda la sociedad —la apropiación de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto autónomo de Estado... él caduca...”³⁸. “La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentaba como si les fuera otorgada por la naturaleza y por la historia, se vuelve ahora su propia acción libre. Las fuerzas extrañas objetivas que hasta ahora dominaban la historia, pasan

a estar hoy bajo el control de los hombres". Lo que hasta aquí acompañaba como simple "ideología" al curso forzado de la evolución de la humanidad —la vida del hombre en tanto que hombre en sus relaciones consigo mismo, con los otros hombres y con la naturaleza— puede ahora convertirse en el contenido propio de la vida de la humanidad. Es el nacimiento social del hombre en tanto que hombre.

En el período de transición que conduce a este fin y que ya comenzó, aunque tengamos ante nosotros todavía un largo y penoso camino, el materialismo histórico conserva durante mucho tiempo importancia como el medio de una lucha más eminente del proletariado combatiente. ¿La mayor parte de la sociedad no está acaso dominada todavía por formas de producción puramente capitalista? Y aún sobre los islotes donde el proletariado instauró su dominación, hay que tratar de rechazar laboriosamente, paso a paso, al capitalismo y luchar conscientemente por el nuevo orden de la sociedad, que no se expresa más en las categorías capitalistas. Por el simple hecho de que la lucha ha entrado en esta fase revela paralelamente, en la función del materialismo histórico, dos caminos muy importantes.

Primeramente, hay que mostrar, por medio de la dialéctica materialista, cómo debe ser recorrido el camino que conduce al control consciente y a adueñarse de la producción, a la libertad frente a la coerción de los poderes sociales objetivados. Ningún estudio del pasado, por más cuidadoso y preciso que sea, puede dar aquí una respuesta satisfactoria. Sólo la puede dar la aplicación —sin prejuicios— del método dialéctico en este material totalmente nuevo. En segundo lugar, cada crisis que representa la objetivación de una autocrítica del capitalismo, la crisis tendida al extremo del capitalismo, nos ofrece la posibilidad, a partir del punto de vista de su autocrítica en vías de conclusión, de desarrollar más clara y completamente de cuanto fue posible hasta ahora, el materialismo histórico en tanto que método para estudiar la

"prehistoria de la humanidad". Porque en la lucha tendremos necesidad durante largo tiempo de manejar cada vez mejor el materialismo histórico, pero además, porque así lo requiere su pleno desarrollo científico, será necesario utilizar la victoria del proletariado para construir ese escenario, ese taller del materialismo histórico.

Junio de 1919.

algunos años después de haber leído *Mi camino hacia Marx*...

La relación con Marx es la verdadera piedra de toque de todo intelectual que toma en serio el esclarecimiento de su propia concepción del mundo, el desarrollo social, en especial su situación actual, su propio lugar en ella y su toma de posición respecto de ella. La seriedad, la conciencia y la profundidad que dedique a esta cuestión da la medida de si se propone o no, y en qué grado, eludir, consciente o inconscientemente tomar una posición clara respecto de las luchas histórico-mundiales de la actualidad. El esbozo biográfico de mi relación con Marx, el forcejeo espiritual con el marxismo arroja pues una imagen que como contribución a la historia social de los intelectuales en la época del imperialismo goza de un interés general aunque, como en mi caso, la biografía misma no tiene pretensión alguna de suscitar el interés de una publicidad...

Mi primer contacto con Marx (con el *Manifiesto comunista*) lo tuve al terminar mis años de bachiller. La impresión que me dejó fue enorme. Como estudiante universitario leí algunos ensayos de Marx y de Engels (por ejemplo, el *18 brumario*, el *Origen de la familia*), pero en especial el primer tomo de *El capital* que me estudié de cabo a rabo. Estas lecturas me dejaron convencido de su verdad en lo que respecta al meollo del marxismo. Me impresionó ante todo la teoría de la plusvalía, la concepción de la historia como historia de la lucha de clases y la división de la sociedad en clases. Pero como es habitual en un intelectual burgués, limité esta influencia a la economía y ante todo a la *Sociología*. La filosofía materialista —por lo demás entonces no distinguía entre materialismo dialéctico y no dialéctico, la consideraba supe-

rada absolutamente desde el punto de vista de una teoría del conocimiento. La teoría neokantiana de la "inmanencia de la conciencia" se ajustaba perfectamente a mi situación de clase y a mi concepción del mundo de esa época. No la sometía a ninguna prueba crítica y la aceptaba sin objeciones como punto de partida de toda problemática en la teoría del conocimiento. Desde luego que tenía mis escrúpulos frente al extremado idealismo subjetivo (tanto de la escuela de Marburgo, como de la escuela de Ernst Mach), puesto que no atinaba a ver cómo es que podía resolverse el problema de la realidad simplemente como categoría inmanente de la conciencia. Pero esto no me llevaba a sacar conclusiones materialistas sino que, por el contrario, me acercaba a esas escuelas de filosofía que pretendían resolver esta cuestión en un estilo relativista e irracionalista, e inclusive a veces místico, como Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey. La influencia de Simmel, del que fui discípulo personal, me dio la posibilidad de "asimilar" en tal concepción del mundo lo que por entonces me había apropiado de Marx. La *Filosofía del dinero* de Simmel y los escritos sobre el protestantismo de Max Weber eran mis modelos de una *Sociología de la literatura*, en que sin duda estaban todavía presentes algunos elementos sacados de Marx, pero necesariamente aguados y empaldecidos, casi irreconocibles. Liberada en lo posible a la sociología, de acuerdo con el modelo que era la *Sociología* de Simmel, de todo fundamento económico, por lo demás concebido de modo abstracto, y consideraba que todo análisis "sociológico" no era más que un estadio previo de la verdadera investigación científica en estética (*Entwicklung des modernen Dramas*, 1909; *Methodologie der Literaturgeschichte*, 1910; los dos en húngaro). Los ensayos que publiqué entre 1907 y 1911 oscilaban entre este método y un subjetivismo místico.

Es claro que con la evolución que tomaban mis concepciones del mundo, la influencia que en mi juventud había tenido Marx empaldecía cada día más y desempeñaba

un papel cada vez más pequeño en mi actividad científica. Seguía considerando a Marx, antes y ahora, como el economista y "sociólogo" más competente, pero la economía y la "sociología" desempeñaban un insignificante papel en mis actividades. Los problemas particulares y fases de esta evolución a que me condujo mi idealismo subjetivo y que terminó en una crisis, carecen de interés para el lector. Esta crisis fue provocada objetivamente —sin que yo desde luego lo supiera—, por la aparición de las gigantescas contradicciones del imperialismo que se precipitaron con la irrupción de la Primera Guerra Mundial. Esta crisis se manifestó, por lo pronto, bajo la forma de un simple tránsito del idealismo subjetivo al idealismo objetivo (*Die Theorie des Romans*, escrita entre 1914-1915). Con este tránsito adquirió para mí, por modo comprensible, Hegel, y en especial su *Fenomenología del espíritu*, una importancia cada vez más creciente. Con el carácter imperialista de la guerra, que se me hizo cada día más claro, con el ahondamiento en mis estudios de Hegel, y también de Feuerbach, que por entonces lo vi sólo desde el punto de vista de la antropología, empezó mi segundo contacto con Marx. Los escritos filosóficos de la juventud de Marx pasaron a ocupar el primer plano de mi interés, aunque también estudié apasionadamente la gran *Introducción a la crítica de la economía política*. Esta vez se trataba ya no de un Marx visto a contraluz de Simmel sino a través de anteojeras hegelianas. Ya no un Marx como "especialista de primer orden", como "economista y sociólogo". Empecé a vislumbrar, a barruntar al gran pensador, omnicomprendivo, al gran dialéctico. Pero por entonces no se me hizo claro qué significado podía tener el materialismo para concretar y hacer unitario, para ser consecuente, con el problema de la dialéctica. A lo más que llegué fue a postular, muy hegelianamente, una prioridad del contenido sobre la forma e intenté, apoyándome en fundamentos hegelianos, sintetizar a Hegel y a Marx en una "filosofía de la historia". Mi ensayo adquirió cierto matiz local debido al hecho de que en mi patria, Hungría, predominaba como

ideología socialista de izquierda, el sindicalismo de Erwin Szabos. Sus escritos sindicalistas procuraron a mis "ensayos de filosofía de la historia" al lado de cosas muy valiosas (como por ejemplo hacerme conocer *La crítica del programa de Gotha*) una matización fuertemente abstracta y subjetivista y por ello eticista. Como intelectual académico que vivía apartado del movimiento obrero ilegal, no me fue posible enterarme, durante los años de guerra, ni de los escritos del grupo Espartaco, ni de los ensayos de guerra de Lenin. Leí, con influencia poderosa y persistente, los escritos de pre-guerra de Rosa Luxemburg. *El Estado y la Revolución de Lenin* lo estudié en los años de la revolución de 1918-1919.

En medio de esta fermentación ideológica me sorprendieron las revoluciones de 1917 y 1918. Después de breves vacilaciones decidí, en diciembre de 1918, ingresar al partido comunista y desde entonces me he mantenido en las filas del movimiento obrero revolucionario. El trabajo práctico me obligó pronto a ocuparme mucho más intensamente con los escritos económicos de Marx, con un estudio más intenso de la historia, de la historia económica, de la historia del movimiento obrero, etcétera, y con una ininterrumpida revisión de sus fundamentos filosóficos. Estos forcejeos por hacerme dueño de una concepción total y real de la dialéctica marxista se prolongaron todavía por mucho tiempo. Las experiencias de la revolución húngara me mostraron muy claramente la impotencia de toda teoría sindicalista (papel del partido en la revolución), pero en mí pervivió a lo largo de años un subjetivismo ultraizquierdista (por ejemplo mi posición en los debates parlamentarios de 1920, y en el movimiento de marzo de 1921). Todo esto me impedía comprender el aspecto materialista de la dialéctica de un modo realmente justo y efectivo, y no captaba su significado filosófico inmenso. Mi libro *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia y conciencia de clase, 1923)*, muestra muy a las claras este momento de transición. A pesar del intento ya muy consciente de superar a Hegel a nombre de Marx y "conservarlo" a la vez,

problemas decisivos de la dialéctica fueron resueltos de manera idealista (dialéctica de la naturaleza, teoría del reflejo, etcétera). La teoría de la acumulación del capital de Rosa Luxemburg, a la que aún me atenía, se mezcla ahí, muy inorgánicamente, con un activismo subjetivista ultraizquierdizante.

Sólo con la madurez adquirida después de una praxis de años en contacto con el movimiento obrero revolucionario, sólo con la posibilidad que tuve de estudiar las obras de Lenin y, poco a poco, comprender su significado realmente fundamental, pude iniciar el tercer período de mi contacto con Marx. Sólo ahora, casi después de una década de trabajo práctico, y desde luego después de más de una década de forcejeo teórico con Marx se me hizo claro, de un modo concreto, el carácter totalizador y unitario de la dialéctica materialista. Pero esta claridad trae también consigo la convicción de que el verdadero estudio del marxismo, *sólo entonces podía empezar*, y que no podía asignársele un término; pues, como dice Lenin muy acertadamente, "el fenómeno es más rico que la ley... y por ello es la ley, cualquier ley, estrecha, incompleta, aproximativa". Este quiere decir: quien pretenda de una vez por todas haber comprendido, sobre el fundamento de un conocimiento del materialismo dialéctico, aun en este sentido amplio, ancho y profundo, los fenómenos naturales y sociales, en realidad ya ha recaído por necesidad de la dialéctica viva en la rigidez mecánica, ha pasado del materialismo totalizador a la unilateralidad del idealismo. *El materialismo dialéctico, la doctrina de Marx, hay que apropiársela día a día, hora a hora y elaborarla dejándose guiar por la mano de la práctica.* Por otro lado la doctrina de Marx constituye precisamente en su inatacable unidad y totalidad, el arma para guiar la praxis, para dominar los fenómenos y sus leyes. Si se extrae un miembro de esa totalidad (o simplemente se le descuida), surge de nuevo la rigidez y la unilateralidad; si se yerra en la justa proporción de sus momentos entre sí, cada vez más se pierde la base de la dialéctica materialista. "Pues toda verdad se convierte en

un absurdo —dice Lenin— cuando se la exagera, más aún, en esa condición se convierte necesariamente en un absurdo”.

Han pasado treinta años desde el día en que siendo muchacho leí por primera vez el *Manifiesto comunista*. *El ahondamiento progresivo —aunque contradictorio y no en línea recta—, en los escritos de Marx se ha venido a convertir en la historia de mi desarrollo intelectual, o más aún, en la historia de mi propia vida*, en tanto que esta mi vida significa algo para la sociedad. Me parece que en la época que ha seguido a la de Marx, el careo con Marx debe constituir el problema central de todo pensador, de un pensador claro está que se toma en serio y que la forma y el grado de apropiación del método y resultados a que ha llegado Marx definen su lugar en la evolución de la humanidad. Esta evolución está determinada por la situación de clase. Pero esta determinación no es rígida sino dialéctica: *nuestra posición en la lucha de clases determina en una gran medida la forma y el grado de nuestra apropiación del marxismo, pero por otro lado todo ahondamiento de esta apropiación estimula nuestra adhesión a la vida y práctica del proletariado y a su vez estimula por contragolpe el ahondamiento de nuestra relación con la doctrina de Marx.*

(1933)

GIOVANNI PIANA

NOTAS SOBRE “HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE”

1. G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967 p. 107. [Hay edic. en esp.].
2. *Ibid.*, p. 111. Cf. p. 224: “Con frecuencia se ha señalado —y con legitimidad— que el famoso capítulo de la *Lógica hegeliana* sobre el ser, el no ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Se podría decir, quizás con la misma legitimidad, que el capítulo sobre el carácter de fetiche de la mercancía encierra en sí todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista (y en las sociedades anteriores consideradas como grados respecto a ella)”.
3. R. LUXEMBURG, *Scritti politici*, al cuidado de L. Basso, Milano, Editori Riuniti, 1967, pp. 283-368. [Véase *Huelga de masas, partido y sindicatos, Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 13, Córdoba, 1970].
4. *Ibid.*, p. 315.
5. *Ibid.*, p. 326 y p. 329.
6. *Ibid.*, p. 320 y p. 342.
7. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 57.
8. E. H. CARR, *La rivoluzione bolscevica, 1917-1922*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 958-959: “El golpe habría quizás triunfado si no se hubiera producido una huelga general dirigida por los sindicatos que impidieron a la nueva autoridad consolidarse y finalmente impusieron una restauración del viejo gobierno. La Zentrale del KPD [Partido Comunista de Alemania] en Berlín, en un volante difundido el 13 de marzo, se negó intransigentemente ‘a mover un dedo por la república democrática’... El día después, sin embargo, cuando la huelga apareció como un éxito brillante y cuando se vio que la gran masa del partido seguía el ejemplo de sus compañeros de sindicatos, la dirección del partido se apresuró a cambiar su actitud por la de un apoyo sin entusiasmo. La huelga fue aprobada, pero a las direcciones locales del KPD se les dirigió una advertencia contra ‘las ilusiones... acerca del valor de la democracia burguesa’ y la directiva de que la única forma correcta de acción común de parte de los obreros era la institución de los consejos de fábrica y de los consejos obreros como órganos políticos. La recomendación, retaceada, de apoyo a la huelga, fue seguida con entusiasmo”. Lukács menciona brevemente la actitud del partido comunista durante el putsch de Kapp en la p. 409.
9. Sobre la posición de Lukács en relación a la acción de marzo, cf. *op. cit.*, pp. XIII-XV.
10. A. ROSENBERG, *Storia della Repubblica tedesca*, Roma, Ed.

Leonardo, 1945, pp. 146-147: "En marzo de 1921 apareció un motivo de lucha. Con motivo de pequeños conflictos locales el gobierno prusiano envió refuerzos policiales a la región minera de Mansfeld, en Alemania central, sede por entonces de un proletariado particularmente radical y resuelto. Los mineros consideraron la intervención de la policía del Estado como una provocación y tomaron las armas... La central del KPD no había promovido la rebelión de Mansfeld... Sin embargo, la dirección del partido se creyó en el deber de sostener la rebelión de los obreros de Mansfeld... La central del KPD llamó a una huelga general a todo el proletariado alemán esperando poder atraer hacia el movimiento también a los obreros socialdemócratas. Pero la esperada sublevación en masa del proletariado alemán no se produjo. Los organizadores del KDP hicieron todos los esfuerzos para llevar adelante la consigna de la dirección del partido, pero la masa del proletariado permaneció indiferente frente a los acontecimientos, no viendo en este conflicto local un motivo para sublevarse e iniciar la lucha decisiva contra el capitalismo. Así, la huelga general fracasó completamente".

11. Citado por E. H. CARR, en *La morte di Lenin*, Torino, Einaudi, 1965, p. 155.
12. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 367.
13. *Ibid.*, p. 368.
14. *Ibid.*, p. 356.
15. *Ibid.*, p. 357.
16. *Ibid.*, p. 353.
17. Cf. *Ibid.*, p. 344.
18. Cf. p. 352.
19. Cf. R. LUXEMBURG, *op. cit.*, pp. 336-342.
20. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 349.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 344.
23. *Ibid.*, p. 337. R. LUXEMBURG, *op. cit.*, p. 575: "El programa agrario propio de Lenin, antes de la revolución, era otro. La consigna adoptada fue tomada de los tan despreciados socialistas revolucionarios, o, más exactamente, del movimiento espontáneo de los campesinos". Lenin en su discurso en el II Congreso de los diputados de los obreros y de los soldados del 25-26 de octubre de 1917 (Decreto sobre la tierra): "Aquí se escuchan voces que afirman que el mandato y el decreto mismo fueron elaborados por los socialistas revolucionarios. Sea. Pero no es lo mismo que hayan sido elaborados por unos o por otros. Como gobierno democrático nosotros no podemos menospreciar una decisión de las masas del pueblo, aunque estemos en desacuerdo. En la acción práctica, con la aplicación del decreto, con su efectivización en las distintas localidades, los mismos campesinos comprenderán donde está la verdad. Y aunque los campesinos continúen apoyando a los socialistas revolucionarios, y aunque ellos en la Asamblea Constituyente den la mayoría a este partido, nosotros diremos también aquí: no importa. La vida es la mejor

maestra y mostrará quién tiene razón, aunque los campesinos partan de un extremo, y nosotros de otro, para resolver este problema. La vida nos obligará a aproximarnos en el torrente de la creación revolucionaria, en la elaboración de las nuevas formas estatales. Nosotros debemos seguir a la vida, debemos conceder plena libertad a la fuerza creadora de las masas populares" (LENIN, *La rivoluzione di ottobre*, Roma, Rinascita, 1956, p. 373).

24. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 338.
25. *Ibid.*, p. 59.
26. *Ibid.*, p. 72.
27. *Ibid.*, p. 81 Cf. p. 119: "Por primera vez en la historia la sociedad entera, al menos tendencialmente, está sometida a un proceso económico unitario y el destino de todos los miembros de la sociedad es impulsado por leyes unitarias. (Las unidades orgánicas de las sociedades precapitalistas, en cambio, cumplieron su recambio orgánico en una relación de independencia recíproca)". Y también, p. 286: "En la sociedad precapitalista, los momentos singulares del proceso económico (por ejemplo, el capital de interés y hasta la producción de bienes) se mantienen en una separación recíproca por completo abstracta, que no admite ni una interacción inmediata ni una interacción que sea relevante por la conciencia social... En el capitalismo, en cambio, todos los momentos de la estructura de la sociedad se encuentran uno con el otro en una interacción dialéctica. Su aparente autonomía recíproca, su acompañamiento en sistemas autónomos, la apariencia fetichista de la autonomía de sus leyes —como aspecto necesario del capitalismo desde el punto de vista de la burguesía— es el punto de pasaje necesario hacia su conocimiento justo y pleno. Solamente a través de una real y radical reinterpretación de estas tendencias hacia la autonomía, de la que indudablemente no era capaz la propia ciencia burguesa en sus mejores tiempos, es posible comprenderlas en su dependencia recíproca, en su coordinación de subordinación a la totalidad de la estructura económica de la sociedad".
28. *Ibid.*, p. XXI.
29. *Ibid.*, p. 35.
30. Cf. *Ibid.*, p. 284 y p. 287.
31. *Ibid.*, p. 77.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, p. 83.
34. *Ibid.*, p. 84.
35. En este terreno se mueven las investigaciones de Mario Tronti en *Operari e capitale*, Torino, Einaudi, 1966.
36. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 88.
37. *Ibid.*, p. 379.
38. *Ibid.*, p. 377.
39. *Ibid.*, pp. 303-304.
40. Cf. pp. 228-231.
41. Cf. p. 97.

42. *Ibid.*, p. 68.
43. *Ibid.*, p. 77. Cf. también pp. 78-79.
44. *Ibid.*, p. 379.
45. *Ibid.*
46. Cf. *Ibid.*, p. 381.
47. Cf. *Ibid.*, p. 334.
48. *Ibid.*, p. 8.
49. *Ibid.*, p. 469.
50. *Ibid.*, p. 135.
51. *Ibid.*, p. 137.
52. *Ibid.*, p. 136. Cf. también p. 216.
53. Cf. el artículo "Sobre la noción de analogía estructural en Historia y conciencia de clase", en Auto-Auto.
54. *Ibid.*, p. 221.
55. *Ibid.*, p. 279.
56. *Ibid.*, p. 234.
57. *Ibid.*

58. MARIO TRONTI, *op. cit.*, pp. 209-210: "Es Marx quien ha usado los términos de *Angriffskraft* (fuerza de ataque) de la clase obrera y *Widerstandskraft* (fuerza de resistencia) del capital (cf. Werke, 26, p. 313). Es preciso volver a poner en circulación estos términos en la lucha actual. En ellos está contenida aquella *subversión estratégica* que sólo una vez, después de Marx, se ha intentado en la práctica y que, después de Lenin, tanto en la teoría como en la práctica ha sido archivada. Para llegar a demostrar cómo ella puede funcionar de nuevo en las formas de la lucha, es preciso llevar más adelante el proceso de reconstrucción de los movimientos objetivos de las fuerzas que se encuentran en lucha. Pero ya hemos adquirido un punto que quizás algunos estén dispuestos a admitir en un comienzo, pero que nadie está dispuesto a considerar en sus consecuencias: primero el trabajador libre y pobre y por lo tanto el proletariado como "partido de la destrucción", luego la mercancía fuerza de trabajo y por lo tanto el obrero singular como productor en potencia, finalmente la fuerza social del trabajo productivo en acto y por consiguiente la clase obrera en el proceso de producción —son en cada momento, conceptual e históricamente (begrifflich und geschichtlich) el verdadero elemento dinámico del capital, la causa primera del *desarrollo* capitalista".

59. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 382.
60. *Ibid.*, p. 234.
61. *Ibid.*, p. 198.
62. Por otra parte, es característico que introduciendo el concepto de *crisis ideológica del proletariado* para indicar que "el comportamiento del proletariado, su reacción a la crisis, queda en cuanto a violencia e intensidad muy por debajo de la propia crisis" (p. 375), Lukács se apresura a precisar en una nota que dicha concepción no es "una consecuencia del llamado desarrollo lento de la revolución";

vale decir, en sustancia, el fruto de un pesimismo derivado directamente del fracaso del partido en la acción de marzo.

63. *Ibid.*, p. 376.
64. *Ibid.*, p. 398.
65. *Ibid.*, pp. 382-383. Cf. también p. 399.
66. *Ibid.*, p. 402. Cf. p. 98: "La teoría del oportunismo, que hasta la crisis aguda tuvo en apariencia una función de freno del desarrollo objetivo, se convierte ahora en una tendencia directamente opuesta a él. Ella trata de impedir que la conciencia proletaria de clase, abandonando la propia datidad meramente psicológica, progrese hasta el punto de adecuarse al desarrollo objetivo en su conjunto, de reprimir la conciencia de clase del proletariado a nivel de su datidad psicológica, imprimiendo así una dirección opuesta al movimiento de la conciencia de clase que tuvo hasta este punto un carácter puramente instintivo".

MARCO MACCIO

LAS POSICIONES TEÓRICAS Y POLÍTICAS DEL ÚLTIMO LUKÁCS

1. G. LUKÁCS, *op. cit.*
2. ABENDROTH, HOLZ, KOFLER, *Conversazioni con Lukács*, De Donato, Bari, 1968. [Hay edic. en esp.].
3. *Op. cit.*, p. 16.
4. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 6.
5. *Conversazioni con Lukács*, pp. 146-149.
6. *Ibid.*, pp. 90-91.
7. *Ibid.*, p. 165.
8. *Ibid.*, pp. 160-166.
9. *Ibid.*, pp. 63-69 y pp. 100-101.

GIAIRO DAGHINI

RECONSIDERACIÓN DE LA "TEORÍA DE LA OFENSIVA"
EN "HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE"

1. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 309.
2. *Ibid.*, p. 297. Lukács plantea este problema en uno de los primeros ensayos, desde el punto de vista cronológico (1919), de *Historia y conciencia de clase*: "El cambio de función del materialismo histórico", leído como conferencia en Budapest en ocasión de la inauguración del Forschungsinstitut für historischen Materialismus, y por lo tanto en plena agitación revolucionaria. Lukács dice (Cf., p. XLV) que en este ensayo "se siente el eco de las esperanzas exage-

radamente optimistas que muchos de nosotros teníamos sobre la duración y sobre el ritmo de la revolución por ese entonces". Se puede también decir que "muchos de ellos" en aquellos momentos de optimismo vieron cosas y problemas cuya importancia y actualidad no ha disminuído con el tiempo.

3. *Ibid.*, p. 305.

4. *Ibid.*, p. 299.

5. Aquí Lukács remite a las páginas famosas de *El Capital* sobre la "génesis del capitalista industrial", (tomo I, p. 637 de la edición en 3 vol. de F.C.E. de México). Y además, un poco más adelante, remite al problema de la violencia explícita del dominio colonial, expresión de la violencia latente de la metrópoli.

6. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 300.

7. *Ibid.*, p. 61.

8. *El capital*, cit., I, p.

9. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 302.

10. *Ibid.*, p. 96.

11. *Ibid.*, p. 308.

12. *El capital*, cit., I, p.

13. *El capital*, cit., III, p.

14. Cf. para esta problemática y también para la relación con el futuro en la ciencia burguesa, Antonio Negri: *La teoría capitalística dello scatto*, nel. 29: *John M. Keynes*, en *Contropiano* 1/68, p. 25. En este ensayo Antonio Negri intenta, con resultados notables, una lectura política de la obra económica de Keynes a partir del preciso relevamiento del año 1917 como momento en el cual el antagonismo obrero llega "a estructurarse autónomamente como Estado", y desarrollando luego sus análisis sobre la dialéctica del ataque obrero y de la respuesta capitalista en el enfrentamiento de 1929. Se puede observar que se trata de los acontecimientos y de los problemas que siguen inmediatamente en el tiempo el proceso de detención de la revolución en la Europa central de los años veinte, y que trazan las nuevas coordenadas, tanto obreras como capitalistas, para los nuevos enfrentamientos de clase que se preparan. Y también: que la investigación lukacsiana después de *Historia y conciencia de clase*, ha evitado cuidadosamente medirse con estos problemas inherentes a los países de capitalismo avanzado.

15. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 31.

16. *Ibid.*, p. 319.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 324.

19. *Ibid.*, p. 322. A este respecto una discusión hoy fundamental — aunque sea preciso situarla en un contexto histórico-político distinto del capitalismo — parece ser la referida al mito conservador del Estado en la Unión Soviética desde la desaparición de Lenin hasta nuestros días.

20. *Ibid.*, p. 311.

21. *Ibid.*, p. 313.

22. *Ibid.*, p. 313.

23. *Ibid.*, p. 283.

24. Cf. para los problemas relativos a la recomposición de clase en el tiempo de la automatización, JAMES BOOG, *La revolución norteamericana*, Jorge Alvarez editor, Buenos Aires, 1964.

GEORGY LUKÁCS

EL CAMBIO DE FUNCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

1. K. MARX, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, cit., p. 291.

2. *El capital*, cit. III, p. 180.

3. *Ibid.*, I, p. 627. [El subrayado pertenece a Lukács].

4. Cf. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, cit., II, p. 341.

5. *Crítica de la economía política*, p. 36.

6. Carta a Marx del 8 de diciembre de 1882, en MARX-ENGELS, *Correspondencia*, edit. Problemas, Buenos Aires, 1947, p. 421.

7. *El origen de la familia*, cit., p. 325.

8. *El capital*, cit., I, p. 431.

9. Cf. *El origen de la familia*.

10. Para evitar malentendidos subrayamos de inmediato que primeramente la distinción hegeliana es mencionada como clara delimitación de dominios, sin que sea cuestión de aplicar su doctrina del espíritu (bastante objetable por otra parte); en segundo lugar, que es falso, aún en lo que concierne al mismo Hegel, poner bajo el concepto de espíritu una significación psicológica o metafísica. Hegel define el espíritu como la unidad de la conciencia y de su objeto, lo cual es bastante próximo a la concepción marxiana de las categorías, por ejemplo en *Miseria de la filosofía* y *Crítica de la economía política*. No es aquí el lugar para discutir de las diferencias entre ambas concepciones, que de ninguna manera desconozco, pero aquí residen esas diferencias y no allí donde se las busca habitualmente.

11. *Crítica de la economía política* cit., p. 41.

12. Cf. sobre el trabajo como creador de valores de uso en *El capital* cit., pp. 5 ss.

13. Cf. por ejemplo *El capital* cit., III, p. 161.

14. Cf. *Anti-Dühring*, cit.

15. Cf. *La ideología alemana* cit., cap. III, "San Max", pp. 127 ss.

16. *Crítica de la economía política* cit., p. 35.

17. *Ibid.*, p. 46.

18. *Miseria de la filosofía* cit., pp. 171-172. [El subrayado es de Lukács].

19. *Ibid.*, p. 171.

20. *Salario, precio y ganancia*, en *Obras escogidas* cit., I, p. 461.
21. *El capital* cit., I, p. 646.
22. *Ibid.*, III, p. 724.
23. *El origen de la familia* cit., II, pp. 338-339. [El subrayado es de Lukács].
24. *El capital* cit., III, p. 256.
25. Cf., por ejemplo la actitud de los capitalistas ingleses en los problemas de las crisis, de la desocupación y de la emigración, en *El capital*, I, pp. 483 ss. Las indicaciones rozan en parte las observaciones plenas de inteligencia hechas por Bujarín sobre el "equilibrio" como postulado metodológico, en *Oekonomik der Transformationsperio* [*Economía del período de transición*]. Desgraciadamente, no es este el lugar para discutir las ideas de Bujarín.
26. *El capital* cit., III, p. 245.
27. *Ibid.*, III, p. 243.
28. *Ibid.*, I, p. 542.
29. *El origen de la familia* cit., p. 288.
30. *El capital* cit., I, pp. 647-648.
31. *Ibid.*, pp. 638-639.
32. En este paralelismo el capitalismo imperialista aparece necesariamente también como anárquico.
33. Carta a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894, en *Obras escogidas*, cit., II, p. 539.
34. *El capital* cit., II, p. 282.
35. *Ibid.*, III, p. 380.
36. *Ibid.*, I, p. 487 [subrayado por Lukács].
37. V. I. LENIN, *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo* en *Obras completas* cit., XXXI, p. 18.
38. *Anti-Dühring* cit., p. 278.

Georg Lukács nació en Budapest el 13 de abril de 1885. Siendo estudiante de filosofía en la Universidad de su ciudad natal, se interesa sobre todo por las cuestiones literarias que agitan su época. Por iniciativa suya se crea un teatro libre en el que son presentadas obras de Ibsen y de Strindberg. Después de haber obtenido el título de doctor, Georg Lukács va sucesivamente a las universidades de Berlín y de Heidelberg, donde traba conocimiento con los representantes más significativos de las diferentes escuelas filosóficas de entonces: Windelband, Rickert, Lask, Dilthey, Husserl, Simmel, etc. El sociólogo Max Weber se convierte en su amigo. Además, Lukács establece relaciones con el crítico literario Gundolf y con Thomas Mann. Este último, utiliza la figura de Lukács para construir el personaje de Naphta de *La Montaña Mágica*. El resultado de sus estudios estético y sociológicos se halla expuesto en dos publicaciones importantes: *El alma y la forma* (1911) y *Teoría de la novela* (1916).

En 1915, Georg Lukács vuelve a Budapest. En contacto con un grupo de intelectuales que bajo el efecto de la guerra imperialista se sienten cada vez más atraídos por el movimiento obrero revolucionario, Lukács se adhiere, en 1918, al partido comunista húngaro, que acaba de ser constituido. En 1919 entra por cooptación en el Comité Central del Partido y llega a ser comisario de Cultura Popular en el gobierno soviético de Bela Kun. El terror blanco que sucede a la república de los Consejos le obliga

klung des jungen Marx. Anhang: Kleinere publizistische Schriften.

- T. IV. *Probleme des Realismus*, I: Essays über Realismus. Marx und das Problem des ideologischen Verfalls. Volkstribun oder Bürokrat? Wider den missverstandenen Realismus. Anhang: Aufsätze aus der Linkskurve.
- T. V. *Probleme des Realismus*, II: Der russische Realismus in der Weltliteratur.
- T. VI. *Probleme des Realismus*, III: Der historische Roman. Balzac und der französische Realismus.
- T. VII. *Deutsche Literatur in 2 Jahrhunderten*: Goethe und seine Zeit. Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts. Thomas Mann.
- T. VIII. *Der junge Hegel*.
- T. IX. *Die Zerstörung der Vernunft*.
- T. X. *Probleme der Aesthetik*: Beiträge zur Geschichte der Aesthetik. Die Sickingendebatte zwischen Marx-Engels und Lassalle. Friedrich Engels als Literaturtheoretiker und Literaturkritiker. Ueber die Kategorie der Besonderheit.
- T. XI-XII: *Aesthetik*, I: Die Eigenart des Aesthetischen.

Aparte de esta edición de las obras completas de Georg Lukács, la editorial Luchterhand ha publicado las obras siguientes del mismo autor:

Die Theorie des Romans, 3ª edición, 1965.

Skizze einer Geschichte der neueren Deutschen Literatur, 1963.

Ueber die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik, 1967.

Lenin, 1967.

SELECCIONES DE TEXTOS

GEORG LUKÁCS: *Schriften zur Literatursoziologie*, ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz, Soziologische, Texto t. 9, 2ª ed., 1963.

Tanto por la acertada selección de los textos de Lukács como por la introducción de Peter Ludz, muy bien docu-

mentada y excelentemente matizada, este volumen constituye una contribución valiosa a la sociología de la literatura. Precisemos que en él sólo son examinados los análisis literarios de Lukács: así pues, su filosofía de la historia y su filosofía política son descartadas.

GEORG LUKÁCS: *Festschrift zum 80. Geburtstag*, herausgegeben von Frank Benseler, 1966.

Selección de textos ofrecida a Lukács con ocasión de su octogésimo aniversario.

GEORG LUKÁCS: *Die Grablegung des alten Deutschland, Essays zur Deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Schriften I*. In Rowohlts deutsche Enzyklopädie, nº 276, 1967.

Este libro, que ha sido compuesto por el propio Lukács, contiene extractos de sus trabajos sobre Gottfried Keller, Wilhelm Raabe y Fontane. El epílogo de Frank Benseler incurre en lo hagiográfico.

TRABAJOS SOBRE LUKÁCS

Georg Lukács und der Revisionismus, Aufbau-Verlag, Berlín, 1960.

Documento de un valor excepcional. En diversos artículos, los defensores de la ortodoxia marxista juzgan y condenan el pensamiento de Lukács.

HORST ALTHAUS: *Georg Lukács oder Bürgerlichkeit als Vorstufe einer marxistischen Aesthetik*, Frank Verlag, Bern und München, 1962.

El autor demuestra los fundamentos burgueses de la estética de Lukács.

BERTOLT BRECHT: *Schriften zur Literatur und Kunst*, t. II, Berlin und Weimar, 1966.

Bertolt Brecht critica el pensamiento de Lukács. Se suscita aquí el problema del "formalismo".

GÜNTER FRÖSCHNER: *Die Herausbildung und Entwicklung der geschichtsphilosophischen Anschauungen von Georg Lukács*, disertación inaugural del "Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED", Berlín, 1965.

Tentativa loable de una rehabilitación de Lukács en el Este.

MAURICE MERLEAU-PONTY: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.

Este libro contiene un brillante ensayo sobre "Historia y conciencia de clase".

GEORG LUKÁCS: *Schriften zur Ideologie und Politik, ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz, Soziologische Texte*, pág. 51, 1967.

TRADUCCIONES EN ESPAÑOL

Existen ediciones de algunas de sus obras, publicadas por Siglo XX (Buenos Aires) y Península (Barcelona). Pero en estos momentos Editorial Grijalbo, de México, está publicando las *Obras completas* del filósofo húngaro, según el detalle siguiente:

1. *El alma y las formas* y otros escritos de 1911-1919.
2. *La teoría de la novela* y otros escritos de 1919-1922.
3. *Historia y conciencia de clase*, México, D.F., 1969.
4. *Lenin, Moses Hess*.
- 5 y 6. *Escritos breves*.
7. *El realismo ruso en la literatura universal*.
8. *Balzac y el realismo francés*.
9. *La novela histórica*.
10. *Goethe y su época*, Barcelona, 1968.
11. *Los realistas alemanes del siglo XIX*.
12. *Thomas Mann*, Barcelona, 1969.
13. *Escritos de crítica*.
14. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, D.F., 1963; Barcelona, 1969.
15. *El asalto a la razón*, Barcelona, 1968.
16. *Contra el realismo mal entendido*.
17. *Aportaciones a la historia de la estética*, México, D.F., 1966.
18. *Otros escritos de historia de la estética*.

	<i>Advertencia</i>	5
	Giovanni Piana	
	<i>Notas sobre "Historia y conciencia de clase"</i>	11
	Marco Macciò	
	<i>Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács</i>	47
	Gairo Daghini	
	<i>Reconsideración de la "teoría de la ofensiva en "Historia y conciencia de clase"</i>	61
	Georg Lukács	
	<i>Prólogo a "Historia y conciencia de clase"</i>	77
	Georg Lukács	
	<i>El cambio de función del materialismo histórico</i>	87
	Georg Lukács	
	<i>Mi camino hacia Marx</i>	129
	Notas	135
	<i>Biografía y bibliografía de Georg Lukács</i>	143