

LA COSIFICACIÓN Y LA CONSCIENCIA DEL PROLETARIADO

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

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

No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la estructura de la mercancía. Es cierto que esa generalidad del problema no puede alcanzarse más que si el planteamiento logra la amplitud y la profundidad que posee en los análisis del propio Marx, más que si el problema de la mercancía aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa.

Pero aquí se presenta la cuestión de por qué eso no ha sido posible hasta ahora. Si nos limitáramos a una consideración superficial de las cosas, la respuesta podría ser que el momento del desarrollo del materialismo histórico como método científico no ha llegado hasta ahora precisamente porque ahora ha conseguido el proletariado el poder y, con él, la posibilidad de disponer de las fuerzas físicas e intelectuales sin las cuales no podía conseguirse aquel objetivo y que la vieja sociedad no habría puesto jamás a su servicio. Pero, en realidad, hay aquí motivos más profundos que el nudo hecho de poder de que el proletariado se encuentre hoy materialmente en una situación que le permite organizar la ciencia según su juicio. Esos motivos más profundos están íntimamente relacionados con el profundo cambio funcional producido por el hecho de la dictadura del proletariado, o sea, por el hecho de que la lucha de clases se dirige ahora de arriba a abajo, y no ya de abajo a arriba; el hecho afecta a todos los órganos de este proletariado, a todo su mundo intelectual y emocional, a su situación y a su consciencia de clase. Hoy, al inaugurar este instituto, hemos de discutir imprescindiblemente dichos motivos.

¿Qué fue el materialismo histórico? Fue sin duda un método científico para entender los hechos del pasado de acuerdo con su verdadera naturaleza. Pero, a diferencia de los métodos históricos de la burguesía, el materialismo histórico nos permite al mismo tiempo ver el presente desde el punto de vista histórico, o sea, científicamente, descubriendo en él no sólo los fenómenos de la superficie, sino también las fuerzas históricas motoras más profundas que actúan los acontecimientos en la realidad.

Por eso el materialismo histórico tenía para el proletariado un valor mucho más alto que el de un mero método de investigación científica. Se contaba entre sus instrumentos de lucha principales. Pues la lucha de clase del proletariado significaba al mismo tiempo el despertar de su consciencia de clase. Pero el despertar de esa consciencia se presentaba siempre al proletariado como consecuencia del conocimiento de la situación verdadera, de las conexiones históricas efectivamente dadas. Eso es precisamente lo que da a la lucha de clase del proletario su posición única entre todas las luchas de clase, a saber, que efectivamente recibe su arma más afilada de la verdadera ciencia, de la comprensión clara de la realidad. Mientras que en las luchas de clases del pasado eran decisivas las más diversas ideologías, formas religiosas, morales, etc., de la «consciencia falsa», la lucha de clase del proletariado, la guerra por

la libertad de la última clase oprimida, ha encontrado su grito de guerra y, al mismo tiempo, su arma más potente en la manifestación de la verdad desnuda. Al mostrar las verdaderas fuerzas motoras del acontecer histórico, y a consecuencia de la situación de clase del proletariado, el materialismo histórico se ha convertido en un instrumento de lucha. La tarea más importante del materialismo histórico consiste en juzgar exactamente el orden social capitalista, en revelar la esencia del orden social capitalista. Por eso el materialismo histórico se ha utilizado siempre, en la lucha de clase del proletariado, para atravesar con los fríos rayos de la ciencia los velos puestos por la burguesía en todos los casos en que intentó disimular y encubrir la situación de la lucha de clases, la situación real, aplicándole todo género de elementos ideológicos; y para mostrar el hecho y la medida en la cual esos elementos burgueses eran falsos, confusionarios, opuestos a la verdad. Por todo eso la función más destacada del materialismo histórico no pudo consistir en el puro conocimiento científico, sino en el hecho de ser él mismo acción. El materialismo histórico no era un fin en sí mismo, sino que existía para que el proletariado pudiera poner en claro la situación, y para que pudiera actuar correctamente de acuerdo con los datos, claramente reconocidos, de su situación de clase.

Así, pues, en la época del capitalismo el materialismo histórico fue un instrumento de lucha. Por eso la resistencia que la ciencia burguesa opuso al materialismo histórico no fue en modo alguno mera limitación, sino expresión del acertado instinto de clase de la burguesía, manifiesto en la ciencia burguesa de la historia. Pues el reconocimiento del materialismo histórico habría significado para la burguesía casi el suicidio. Todo miembro de la burguesía que hubiera admitido la verdad científica del materialismo histórico habría perdido con ello su consciencia burguesa de clase y, con ella, la capacidad de defender adecuadamente los intereses de su propia clase. Por otra parte, también habría sido un verdadero suicidio por parte del proletariado el limitarse al conocimiento de la peculiaridad científica del materialismo histórico, el no ver en él más que un medio de conocimiento; pues la esencia de la lucha de clase proletaria puede precisamente describirse diciendo que para ella coinciden la teoría y la práctica, y que el conocimiento lleva en ella sin transición a la acción.

La existencia de la burguesía presupone su incapacidad de llegar a una comprensión clara de sus propios presupuestos sociales. Un repaso de la historia del siglo XIX permite reconocer un paralelismo profundo

y constante entre la decadencia de la burguesía y la paulatina penetración de ese autoconocimiento. A finales del siglo XVIII la burguesía era ideológicamente fuerte y sin quebrar. Todavía lo era a principios del siglo XIX, cuando su ideología, la idea de la libertad y la democracia burguesas, no había sido aún vaciada internamente por el automatismo natural de la economía, cuando la burguesía tenía aún la esperanza —y podía tenerla con buena consciencia— de que aquella libertad democrática burguesa, aquella autonomía de lo económico, acabaría por provocar un día la salvación de la humanidad.

La grandiosidad y el pathos de esa fe no sólo llenan la historia de las primeras revoluciones burguesas —del modo más intenso, la de la gran revolución francesa—, sino que presta también a las grandes manifestaciones científicas de la burguesía, por ejemplo, a la economía de Smith y Ricardo, la sincera falta de prejuicios y la energía para aspirar a la verdad, a la enunciación desnuda de lo descubierto.

La historia de la ideología burguesa es la historia del resquebrajamiento de esa fe en la misión salvadora de la transformación burguesa de la sociedad. A partir de la teoría de las crisis de Sismondi y de la crítica social de Carlyle, la autocorrosión de la ideología burguesa presenta un desarrollo acelerado. Esa crítica recíproca de las clases dominantes antagónicas, que empezó como crítica feudal y reaccionaria contra el capitalismo ascendente, se convierte cada vez más en autocrítica de la burguesía, y más tarde, ya más secreta y retorcidamente disimulada, acaba por ser la mala consciencia de la clase. «La burguesía vio claramente», ha escrito Marx,¹ «que todas las armas que había forjado contra el feudalismo se le volvían contra ella misma, que todos los medios de educación que ella había producido se rebelaban contra su propia civilización, y que todos los dioses por ella creados apostataban».

Por todo eso la idea de la lucha de clases no se pronuncia abiertamente más que dos veces en la historia de la ideología burguesa. Es un elemento determinante de su «período heroico», de su enérgica lucha por el predominio social (particularmente en Francia, país en el cual se agudizaron al máximo las luchas político-ideológicas), y vuelve a aparecer en el último período, el de la crisis y la disolución. La teoría social de las grandes asociaciones patronales, por ejemplo, es a menudo un punto de vista de clase afirmado abiertamente, incluso cínicamente. La última fase del capitalismo se manifiesta en general ideológicamente por

1. *Brumaire* [El 18 Brumario de Louis Napoleon], pág. 50.

métodos que desgarran los disfraces ideológicos y provocan en las capas dominantes de la burguesía una formulación cada vez más clara y abierta de «lo que es». (Piénsese, por ejemplo, en la ideología estatalista de la Alemania imperialista, o en el modo como la economía de la guerra y la postguerra ha obligado a los teóricos de la burguesía no sólo a ver en las formas económicas relaciones fetichistas, sino también a considerar la relación entre la economía y la satisfacción de las necesidades humanas, etc.). No se trata de que con eso se derriben realmente las barreras con que tropieza la comprensión de la burguesía por su situación en el proceso productivo, ni de que ya pueda, como el proletariado, partir del conocimiento verdadero de las fuerzas que realmente mueven el desarrollo. Al contrario. La indicada claridad acerca de problemas particulares o fases sueltas evidencia aún más intensamente la ceguera de la burguesía respecto de la totalidad. Pues, por una parte, aquella «claridad» lo es sólo para «uso interno»; ese mismo grupo avanzado de la burguesía que ve las conexiones económicas del imperialismo más claramente que muchos «socialistas» sabe al mismo tiempo muy bien que dicho conocimiento sería sumamente peligroso incluso para sectores de su propia clase, por no hablar ya de la sociedad entera. (Piénsese a este propósito en la metafísica de la historia que suele adobar las teorías de poder del imperialismo.) Por otra parte, aunque eso contenga en parte un engaño consciente, la situación no se reduce a él. O sea, la vinculación de «comprensión clara» de algunas conexiones económicas y concepción fantástica, irresponsablemente metafísica, del todo del estado, la sociedad y el devenir histórico es consecuencia necesaria de la posición de clase incluso para la capa más consciente de la burguesía. Pero mientras que en la época de ascenso de la clase la limitación impuesta a la cognoscibilidad de la sociedad era todavía oscura e inconsciente, hoy día se refleja la descomposición objetiva de la sociedad capitalista en la total incoherencia y en la incompatibilidad de las opiniones ideológicamente combinadas.

Ya en eso se manifiesta su capitulación ideológica —por lo común inconsciente y, por supuesto, inconfesada— ante el materialismo histórico. Pues la economía que ahora se desarrolla no ha nacido ya exclusivamente en el terreno de la burguesía, como en tiempos de la economía clásica. Precisamente en países como Rusia, en los cuales el desarrollo capitalista empezó relativamente tarde y, por lo tanto, existía una necesidad directa de fundamentación teórica, resultó que la teoría presentaba un intenso carácter «marxista» (Struve, Tugan-Baranovski, etc.).

Pero el mismo fenómeno se manifestó contemporáneamente en Alemania (por ejemplo: Sombart) y en otros países. Y las teorías de la economía de guerra, que es economía planificada, presentan un robustecimiento constante de esas tendencias.

No se contradice con ello el que al mismo tiempo —y más o menos a partir de Bernstein— una parte de la teoría socialista sucumba cada vez más intensamente a la influencia burguesa. Los marxistas clarividentes se han dado cuenta ya entonces de que no se trataba de una pugna de tendencias dentro del movimiento obrero. Cualquiera que sea el juicio que merezcan, desde el punto de vista del proletariado, los pasos cada vez más frecuentes de destacados «compañeros» al campo de la burguesía (los casos de Briand-Millerand y Parvus-Lensch no son sino los ejemplos más crasos), desde el punto de vista de la burguesía significan que ella misma es ya incapaz de defender ideológicamente su posición con sus propias fuerzas originarias. Significan que necesita no sólo las personas de los que abandonan el campo del proletariado, sino también —y éste es el punto principal— el método científico del proletariado, desde luego que sometido a deformaciones. La teoría de los renegados, desde Bernstein hasta Parvus, es sin duda síntoma de una crisis ideológica en el proletariado; pero significa al mismo tiempo la capitulación de la burguesía ante el materialismo histórico.

Pues el proletariado ha combatido el capitalismo obligando a la sociedad burguesa a enfrentarse con un conocimiento de sí misma que por fuerza tenía que manifestarla como internamente problemática. *En paralelismo con la lucha económica se desarrolló una lucha por la consciencia de la sociedad. Pero la toma de consciencia de la sociedad significa al mismo tiempo la posibilidad de dirección de la misma.* El proletariado vence en su lucha de clase no sólo en la esfera del poder, sino también en esta lucha por la consciencia social, disolviendo crecientemente en los últimos 56-60 años la ideología burguesa y desarrollando su propia consciencia social ya decisiva.

El materialismo histórico es el medio de lucha más importante en esa pugna por la esencia, por la dirección social. Por eso el materialismo histórico es función del despliegue y de la descomposición de la sociedad capitalista, como todas las demás ideologías. Repetidamente se ha reprochado eso al materialismo histórico por parte burguesa. Un argumento por todos conocido, y decisivo desde el punto de vista de la ciencia burguesa, contra la verdad del materialismo histórico tiene que aplicarse a sí mismo. Si se presupone la verdad de su doctrina según la

cual todas las formaciones llamadas ideológicas son funciones de las relaciones sociales, entonces él mismo (en cuanto ideología del proletariado en lucha) no es tampoco más que una ideología así, función de la sociedad capitalista. Creo que esa objeción puede admitirse parcialmente, sin que por eso se perjudique la importancia científica del materialismo histórico. Desde luego que el materialismo histórico puede y tiene que aplicarse a sí mismo, pero esa aplicación a sí mismo no conduce a un pleno relativismo, a la conclusión de que el materialismo histórico no sea el método histórico verdadero. Las verdades materiales del materialismo histórico son de la misma naturaleza que vio Marx en las verdades de la economía política clásica, son verdades dentro de un determinado orden social y de producción. Y valen incondicionalmente como tales, pero sólo como tales. Esto no excluye la aparición de sociedades en las cuales, a consecuencia de la naturaleza de su estructura, rijan otras categorías, otras conexiones de la verdad. ¿A qué resultado llegamos así? Tenemos que preguntarnos ante todo por los presupuestos sociales de la validez de los contenidos del materialismo histórico, del mismo modo que Marx estudió los presupuestos sociales y económicos de la vigencia de la economía política clásica.

— En Marx mismo podemos encontrar la respuesta a esa cuestión. En su forma clásica (que, desgraciadamente, no ha llegado a la consciencia general sino en forma vulgarizada) el materialismo histórico significa el autoconocimiento de la sociedad capitalista. Y ello no sólo en el sentido ideológico apuntado, pues ese problema ideológico no es sino expresión intelectual de la situación económica objetiva. En este sentido se lleva a concepto el resultado decisivo del materialismo histórico, el hecho de que la totalidad y las fuerzas motoras del capitalismo no pueden captarse con las categorías groseras, abstractas, ahistóricas y externas de la ciencia de la clase burguesa. Así, pues, el materialismo histórico es por de pronto una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica. «Pero en la teoría», dice Marx,¹ «se presupone que las leyes del modo de producción capitalista se desarrollan en toda su pureza. En la realidad no hay nunca más que una aproximación; pero esta aproximación es tanto mayor cuanto más desarrollado está el modo de producción capitalista y cuanto más completamente se han eliminado la impurificación y la mezcla con restos de estadios económicos anteriores». Esa situación propia de la teoría se manifiesta en el hecho de que las

1. *Kapital* [Capital], III, I, pág. 154.

leyes de la economía dominan la entera sociedad y, por otra parte, consiguen imponerse como «puras leyes de la naturaleza», gracias a su potencia puramente económica, o sea, sin ayuda de factores extraeconómicos. Marx subraya a menudo y con intensidad esta diferencia entre la sociedad capitalista y la precapitalista, sobre todo cuando habla del capitalismo naciente, en lucha por imponerse en la sociedad, y del capitalismo ascendente y ya dominante. «...la ley de la afluencia y la demanda de trabajo...», escribe,¹ «esa muda constricción de las relaciones económicas, sella el dominio de los capitalistas sobre los trabajadores. Sigue, sin duda, aplicándose *todavía* el poder inmediato *extraeconómico*, pero ya *sólo excepcionalmente*. Cuando las cosas discurren normalmente, el trabajador puede quedar entregado a las “leyes naturales de la producción”... *La situación era distinta durante la génesis histórica de la producción capitalista*».

De esa estructura económica de una sociedad «puramente» capitalista (dada, por supuesto, sólo como tendencia, pero como tendencia que determina decisivamente toda teoría) se sigue que los diversos momentos de la construcción social se independizan unos de otros y pueden y tienen que llegar a consciencia como tales. El gran florecimiento de las ciencias teóricas a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la economía clásica en Inglaterra y la filosofía clásica en Alemania, caracteriza la consciencia de la independencia de esos sistemas parciales, de esos momentos de la construcción y el despliegue de la sociedad burguesa. La economía, el derecho y el estado aparecen entonces como sistemas *cerrados en sí mismos* que dominan la sociedad entera por su propia perfección de poder, según leyes propias intrínsecas. Así, pues, cuando algunos científicos, como Andler, por ejemplo, intentan probar que todas las verdades concretas del materialismo histórico habían sido ya descubiertas por la ciencia antes de Marx y de Engels, yerran completamente lo esencial, y seguirían en el error aun en el caso de que su argumentación fuera concluyente respecto de todas aquellas verdades concretas, cosa que no es. Pues el acto que hace época en el *método* es que el materialismo histórico descubrió precisamente que todos esos sistemas aparentemente autónomos, del todo independientes, cerrados en sí mismos, son meros momentos de un todo que los abarca, y que su aparente autonomía puede superarse.

Pero esa apariencia de autonomía no es un mero «error» simple-

1. *Kapital* [Capital], I, 704. Cursiva mía.

mente «corregido» por el materialismo histórico. Es más bien la expresión intelectual, categorial, de la estructura social objetiva de la sociedad capitalista. Superarla, rebasarla, significa por tanto rebasar intelectualmente la sociedad capitalista, anticipar su superación con la energía aceleradora del pensamiento. Precisamente por eso se mantiene en el todo correctamente reconocido la independencia insuperada de los sistemas parciales. Esto es: el recto conocimiento de su falta de independencia recíproca, de su interdependencia, de su dependencia respecto de la estructura económica de la sociedad total, implica como rasgo esencial el descubrimiento de que esa «apariencia» de autonomía, de oclusión y de legalidad propia es su forma necesaria de manifestación en la sociedad capitalista.

En la sociedad precapitalista los momentos singulares del proceso económico (como, por ejemplo, el capital usurario y la producción de bienes) se mantienen en rígida separación abstracta entre ellos, sin admitir una interacción inmediata ni una interacción que pueda llegar a consciencia. Por otra parte, algunos de esos momentos constituyen una unidad con momentos extraeconómicos del proceso de la economía, unidad que es desde todos los puntos de vista indestructible dentro de esas estructuras sociales (por ejemplo, unidad del artesanado y la agricultura en la propiedad feudal, o de impuesto y renta en la servidumbre india, etc.). En el capitalismo, por el contrario, todos los momentos de la estructura de la sociedad se encuentran en interacción dialéctica. Su aparente independencia recíproca, su concentración en sistemas autónomos, la apariencia fetichista de su autonomía —aspecto necesario del capitalismo desde el punto de vista de la burguesía— es el inevitable punto de transición hacia su conocimiento adecuado y completo. Sólo si se piensan realmente hasta el final esas tendencias a la autonomía —para lo cual ha sido incapaz la ciencia burguesa incluso en sus mejores tiempos— es posible concebir los fenómenos en su recíproca dependencia, en su coordinación y en su subordinación a la totalidad de la estructura económica de la sociedad. El punto de vista del marxismo, por ejemplo —el que consiste en considerar los problemas particulares del capitalismo no desde el punto de vista de los capitalistas individuales, sino desde el de las clases—, es, por una parte, subjetivamente, sólo accesible —desde el punto de vista de la historia de las ideas— como continuación y mutación dialécticas de la actitud puramente capitalistas. Pero, por otra parte, la «legalidad natural» de los fenómenos que así se identifican, o sea, su completa independencia respecto de la voluntad, el

conocimiento y las finalidades de los hombres, constituye también el presupuesto objetivo de su elaboración por la dialéctica materialista. Problemas, por ejemplo, como el de la acumulación, o el del tipo medio del beneficio, o incluso el de la relación entre el estado y el derecho y el conjunto de la economía, muestran claramente el modo como esa apariencia en constante revelación es un presupuesto histórico-metódico de la construcción y la aplicabilidad del materialismo histórico.

No es, pues, casual —como no puede serlo cuando se trata de verdades reales acerca de la sociedad— que el materialismo histórico se haya desarrollado como método científico a mediados del siglo XIX. Como no es casual, en general, que las verdades sociales se descubran siempre cuando en ellas se manifiesta el alma de una época, de la época en que se constituye la realidad correspondiente al método. El materialismo histórico es precisamente, como ya hemos dicho, el autoconocimiento de la sociedad capitalista.

Tampoco es casual que la economía política no haya nacido como ciencia sustantiva sino en la sociedad capitalista. Y no es casual porque la sociedad capitalista, por su organización mercantil y del tráfico, ha dado a la vida económica una peculiaridad tan autónoma, tan cerrada y tan basada en legalidades inmanentes, que en vano se buscará en las sociedades anteriores. Por eso la economía política clásica está, con todas sus leyes, más cerca de la ciencia natural que de otra alguna. El sistema económico cuya naturaleza y cuyas leyes estudia se acerca efectivamente mucho, por su peculiaridad, por la construcción de su objetividad, a la naturaleza estudiada por la física, por la ciencia natural. En ella se trata de conexiones plenamente independientes de la peculiaridad humana de los hombres, de todo antropomorfismo, religioso, ético, estético o de otra naturaleza; se estudian conexiones en las que el hombre no aparece más que como número abstracto, como algo reducible a números y a conexiones y relaciones numéricas; relaciones en las cuales, según las palabras de Engels, las leyes pueden descubrirse, pero no dominarse. Pues se refieren a conexiones en las cuales —esto también lo ha dicho Engels— los productores han perdido el poder sobre sus propias condiciones sociales de vida, en las cuales, a consecuencia de la cosificación de aquellas condiciones, las relaciones han cobrado autonomía plena, viven por sí mismas y cristalizan en un sistema independiente, cerrado y explicado en sí.

Por eso no es casual que la sociedad capitalista se haya convertido en el terreno clásico de aplicación del materialismo histórico.

Pero si ahora consideramos el materialismo histórico como método científico, es obvio que se puede aplicar también a épocas anteriores, previas al capitalismo. Ya lo ha sido, y con éxito parcial; por lo menos, ha arrojado resultados muy interesantes. Pero al aplicar el materialismo histórico a épocas precapitalistas se manifiesta una dificultad metodológica esencial e importante, la cual no aparece cuando se le aplica a la crítica del capitalismo.

Marx ha indicado esa dificultad en innumerables pasos de su obra principal; y Engels la ha formulado luego con toda claridad en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*; la dificultad arraiga en la diferencia *estructural* que hay entre la época de la civilización y las anteriores. En este punto subraya Engels enérgicamente¹ que «mientras la producción se desarrolla sobre esa base no puede colocarse por encima del productor, no puede crear frente a él extrañas fuerzas fantasmales, como ocurre regular e inevitablemente en la civilización». Pues en este caso «los productores han perdido el dominio de la producción total de su ámbito vital... Los productos y la producción quedan sometidos al azar. Pero el azar no es sino uno de los polos de una conexión cuyo otro polo se llama necesidad». Y luego Engels muestra cómo se sigue de la estructura social así producida la consciencia correspondiente en forma de «leyes naturales». Esta interacción *dialéctica* de casualidad y necesidad, la forma ideológica clásica del predominio de lo económico, se agudiza en la medida en que los procesos sociales se escapan del control humano y se independizan.

La forma más pura —puede incluso decirse que la única forma pura— de este dominio de las leyes naturales sociales sobre la sociedad es la producción capitalista. Pues la misión histórico-universal del proceso civilizatorio que culmina en el capitalismo es la consecución del dominio humano sobre la *naturaleza*. Estas «leyes naturales» de la sociedad, que dominan la existencia del hombre como fuerzas «ciegas» (incluso cuando se reconoce su «racionalidad», y hasta más intensamente en este caso), tienen la función de someter la naturaleza bajo las categorías de la per-sociación, y la han realizado en el curso de la historia. Pero fue un proceso largo y rico en recaídas y retrocesos. Mientras duró, cuando estas fuerzas naturales sociales no se habían impuesto *todavía*, las relaciones naturales —igual en el «metabolismo» entre el hombre y la naturaleza que en las relaciones sociales entre los hombres —fueron,

1. *Ursprung der Familie*, 183-184.

naturalmente, las dominantes, las que determinaron el ser del hombre y, con ello, las formas en las cuales ese ser se expresa intelectualmente, emocionalmente, etc. (religión, arte, filosofía, etc.). «En todas las formas dominadas por la propiedad de la tierra», dice Marx,¹ «predomina la relación natural. En las dominadas por el capitalismo predomina el elemento social, históricamente producido». Y Engels formula la misma idea, en una carta a Marx,² de modo más tajante: «Eso prueba precisamente que en este estadio el modo de producción es menos decisivo que el grado de disolución de los viejos vínculos de sangre y de la vieja comunidad recíproca de los sexos en la tribu». De modo que, en su opinión,³ la monogamia, por ejemplo, es la primera forma de familia «que no se fundó en condiciones naturales, sino en condiciones económicas».

Se trata, desde luego, de un proceso largo en el cual no es en modo alguno posible delimitar mecánicamente las varias etapas, pues éstas tienen una transición flúida. Pero la dirección del proceso es clara: «El retroceso de la barrera natural»⁴ en todos los terrenos, de lo que se sigue —*a contrario* y por lo que hace a nuestro presente problema— que la barrera natural ha existido en todas las formas precapitalistas de sociedad y que ha influido decisivamente en todas las manifestaciones sociales de los hombres. Marx y Engels lo han expuesto tantas veces y tan convincentemente a propósito de las categorías propiamente económicas que podemos contentarnos con una simple remisión a su obra. (Piénsese, por ejemplo, en el desarrollo de la división del trabajo, en las formas del plustrabajo, las de la renta de la tierra, etc.). Engels añade a eso en varios lugares⁵ que cuando se trata de estadios sociales primitivos es un error hablar de derecho en nuestro sentido.

Pero la diferencia estructural indicada aparece aún más resueltamente en el terreno que Hegel ha llamado espíritu absoluto,⁶ en oposición a las formas del espíritu objetivo (economía, derecho, estado), configuradoras de relaciones sociales, puramente interhumanas. Pues las formas

1. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIV.

2. 8-XII-1882. *Briefwechsel* [Epistolario], IV, 495.

3. *Ursprung* [El origen de la familia de la propiedad privada y del estado], 41.

4. *Kapital* [Capital], I, 479.

5. *Ursprung* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 25, 164, etc.

6. Para evitar equívocos indicaremos en seguida que la distinción hegeliana se aduce sólo como clara delimitación de campos, sin utilizar en absoluto su doctrina del espíritu, que es muy problemática en todo lo demás. Y, en segundo lugar, que incluso refiriéndose sólo a Hegel es erróneo dar al concepto de espíritu una signi-

del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía) son al mismo tiempo, en puntos muy esenciales, aunque variables, enfrentamientos del hombre con la naturaleza, con la externa y con la que encuentra en sí mismo. Esa distinción no debe entenderse de un modo mecánico, como es natural. La naturaleza es una categoría social, esto es: siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o, en resolución, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad. De ello se sigue, por una parte, que la cuestión de si en una determinada forma social es posible un enfrentamiento inmediato con la naturaleza no puede resolverse más que desde el punto de vista del materialismo histórico, porque la posibilidad de esa relación directa depende de la «estructura económica de la sociedad». Pero, por otra parte, una vez dadas, y precisamente del modo condicionado por la sociedad de que se trate, esas conexiones actúan según su propia legalidad interna y consiguen una independencia respecto del fundamento vital social, del que (necesariamente) nacen, mucho mayor que las formaciones del «espíritu objetivo». Éstas también, por supuesto, pueden a menudo mantenerse en pie mucho tiempo después de desaparecido el fundamento social al que deben su existencia. Pero perduran entonces como obstáculos al desarrollo que es necesario eliminar violentamente, o bien se adaptan con cambios funcionales a la nueva situación económica (la historia del derecho muestra ejemplos de ambas cosas). En cambio, la persistencia de las formaciones del espíritu absoluto puede acentuarse con una valoración positiva, actual y ejemplar, cosa que justifica hasta cierto punto la terminología hegeliana. Eso quiere decir que las relaciones entre génesis y vigencia son en este caso mucho más complicadas. Así, por ejemplo, ha escrito Marx, percibiendo claramente este problema: ¹ «Pero la dificultad no estriba en entender que el arte y el epos griegos están vinculados con ciertas formas de la evolución social. La dificultad consiste en que todavía sigue dándonos

ficación psicológica o metafísica. Hegel define el espíritu como unidad de la conciencia y de su objeto, lo cual se acerca bastante a la concepción marxiana de las categorías, por ejemplo en la *Miseria de la filosofía* (86) y en la *Contribución a la crítica de la economía política* (XLIII). Este no es el lugar adecuado para discutir la *diferencia*, que no pretendo ignorar, pero que se encuentra en un punto completamente distinto de aquel en el cual generalmente se la busca.

1. *Zur Kritik* [Contribución a la crítica de la economía política], XLIX

goce estético y persisten, en cierto sentido, como norma y modelo inalcanzable».

Esa estabilidad de la vigencia del arte, esa apariencia de naturaleza suprahistórica y suprasocial se basa, empero, en el hecho de que en el arte tiene predominantemente lugar un enfrentamiento del hombre con la naturaleza. Esta orientación de su configuración de los temas llega tan lejos que hasta las relaciones interhumanas, sociales, configuradas por el arte se trasforman en una especie de «naturaleza». Y aunque, como ya queda dicho, también esas relaciones con la naturaleza estén socialmente condicionadas y, por lo tanto, se trasforman al mismo tiempo que cambia la sociedad, sin embargo, se basan en conexiones que, frente al constante cambio de las formas puramente sociales, presentan una «apariencia de eternidad» subjetivamente justificada,¹ porque son capaces de sobrevivir a muchas y hasta profundas trasformaciones de las formas sociales y porque para su trasformación hacen a veces falta trasformaciones sociales de las más profundas, de las que separan unas épocas de otras.

Por esa descripción puede parecer que se trate de una diferencia meramente cuantitativa entre relaciones inmediatas y relaciones mediatas con la naturaleza, o de efectos inmediatos y mediatos de la «estructura económica» en las diversas formaciones sociales. Pero esas diferencias cuantitativas no son meramente tales más que en la perspectiva del capitalismo, como aproximaciones cuantitativas a su sistema de organización de la sociedad. Desde el punto de vista del conocimiento del modo como las sociedades precapitalistas estaban *realmente constituidas* esas gradaciones cuantitativas son diferencias cualitativas que se manifiestan epistemológicamente como dominio de sistemas categoriales completamente distintos, con diversas funciones de las varias regiones parciales en el marco de la entera sociedad. Incluso desde el punto de vista puramente económico eso produce leyes cualitativamente *nuevas*. Y no sólo en el sentido de que las leyes se modifiquen según las materias diversas a que se apliquen, sino también en el de que en los varios ambientes sociales rigen leyes distintas, pues la vigencia de un determinado tipo de ley está ligada a presupuestos sociales precisos. Basta con comparar los presupuestos del intercambio de mercancías por su valor con los del intercambio según sus precios de producción para aclararse esa trasfor-

1. Cfr. KARL MARX, a propósito del trabajo como modelador de valores de uso, en el *Capital*, I, 9.

mación de las leyes incluso en sentido puramente económico).¹ A este respecto hay que tener presente que una sociedad de tráfico mercantil simple es ya, por una parte, una forma cercana al tipo capitalista, pero, por otra, una estructura cualitativamente distinta de ésta. Estas diferencias cualitativas se intensifican en la medida en que, según el tipo de la sociedad de que se trate (o, dentro de una sociedad determinada, según el tipo de forma de que se trate, arte, por ejemplo, o filosofía), la relación con la naturaleza tenga una influencia predominante. Así, por ejemplo, mientras la relación entre la artesanía (producción de bienes de uso de la vida cotidiana, como muebles, vestidos, pero también edificación, etc.) y el arte sea muy estrecha —en la más íntima conexión con el tipo de división del trabajo imperante—, y mientras no sea posible trazar claramente entre ellas una delimitación estética ni siquiera conceptual (como ocurre, por ejemplo, con lo que suele llamarse arte popular), las tendencias evolutivas de la artesanía, a menudo inmóvil técnica y organizativamente durante siglos, en el sentido de un arte que se desarrolle según leyes propias, son cualitativamente diversas de las que presenta bajo el capitalismo, situación en la cual la producción de bienes se encuentra «naturalmente», ya desde el punto de vista puramente económico, en un desarrollo revolucionario constante. Estará claro que en el primer caso la influencia positiva del arte en la artesanía, en la producción artesana, tiene que ser decisiva. (Transición de la arquitectura románica al gótico.) Mientras que en el segundo caso el ámbito de juego del desarrollo del arte es mucho más estrecho; el arte no puede ejercer ninguna influencia decisiva en la producción de bienes de uso, sino que, por el contrario, hasta la posibilidad y la imposibilidad de la subsistencia del arte dependen de motivos puramente económicos y de los motivos de la técnica de la producción determinados por los económicos. (Arquitectura moderna.)

Lo dicho acerca del arte puede aplicarse también a la religión, aunque sin duda con importantes modificaciones. También a este respecto subraya Engels² la diferencia entre los dos períodos. Lo que pasa es que la religión no expresa nunca con tanta pureza como el arte la relación del hombre con la naturaleza, y que en la religión las funciones sociales prácticas son mucho más inmediatas e importantes. Pero a pesar de eso es inmediatamente clara la diferencia entre la función social

1. Cfr. por ejemplo, *Kapital* [Capital] III, I, 156.

2. *Anti-Dühring*, 342.

de la religión y la cualitativa diferencia de las leyes de su función social en una formación estatal teocrática del antiguo Oriente y en una «religión oficial» de la Europa occidental capitalista. Por todo eso la filosofía de Hegel —que, puesta en la divisoria entre ambas épocas, intentó una sistematización, enfrentada ya con los problemas de un mundo que se iba haciendo capitalista, pero desarrollándose en un ambiente en el cual, según las palabras de Marx,¹ «no se podía hablar ni de estamentos ni de clases, sino, a lo sumo, de estamentos muertos y clases aún no nacidas»— tropezara con los problemas más difíciles y más irresolubles para ella al plantearse la cuestión de las relaciones entre el estado y la religión (o entre la sociedad y la religión).

Pues el «retroceso de la barrera natural» empezaba ya a reconducirlo todo a un plano puramente social, a las relaciones cosificadas del capitalismo, sin que aún fuera posible una comprensión clara de esos hechos. Para el nivel de los conocimientos de la época era, en efecto, imposible ver tras los dos conceptos de naturaleza producidos por el desarrollo económico capitalista —la naturaleza como «quintaesencia de las leyes naturales» (la naturaleza de la moderna ciencia natural matematizada) y la naturaleza como estado de ánimo, como modelo del hombre «corrompido» por la sociedad (la naturaleza de la ética rousseauiana y kantiana)— la unidad social de ambos, la sociedad capitalista, con su disolución de todas las puras relaciones naturales. Precisamente en la medida en que el capitalismo consumaba la per-sociación propiamente dicha de todas las relaciones se posibilitaba un autoconocimiento, el autoconocimiento verdadero y concreto, del hombre como *ser social*. Y ello no sólo en el sentido de que la anterior ciencia, escasamente desarrollada, no hubiera sido capaz de reconocer ese hecho, presente ya en épocas anteriores, al modo como, por ejemplo, la astronomía copernicana, verdadera, obviamente, antes de Copérnico, no había sido reconocida como tal hasta su obra. Sino en el sentido de que la falta de ese autoconocimiento de la sociedad es por su parte mero reflejo intelectual del hecho de que aún no se ha impuesto, en aquellas condiciones, la per-sociación económica objetiva, el hecho de que aún no se había cortado el cordón umbilical que une al hombre con la naturaleza; ese corte es obra del proceso civilizatorio. Todo conocimiento histórico es autoconocimiento. El pasado no se hace transparente más que cuando puede

1. *Der heilige Max* [San Max, fragmento de *La Sagrada Familia*] en *Dokumente des Sozialismus*, III, 171.

practicarse una autocrítica adecuada del presente; y «en cuanto que su autocrítica cuaja hasta cierto punto, *dynámei*, por así decirlo».¹ * Hasta ese momento, el pasado tiene que identificarse ingenuamente con las formas estructurales del presente o ignorarse y dejarse plenamente fuera del ámbito de la conceptualidad, como algo completamente extraño, bárbaro y sin sentido. Así se comprende que el camino que lleva al conocimiento de las sociedades pre-capitalistas, de estructura no cosificada, no se haya descubierto hasta que el materialismo histórico entendió la cosificación de todas las relaciones sociales no sólo como producto del capitalismo, sino también como fenómeno transitorio, histórico. (La relación entre el estudio científico de la sociedad primitiva y el marxismo no es en modo alguno casual.) Pues sólo entonces, al abrirse la perspectiva de una reconquista de relaciones no cosificadas entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza, se hizo posible descubrir en las formas primitivas, precapitalistas, los momentos en los cuales estaban esas formas presentes —aunque con relaciones funcionales muy distintas— y comprenderlas en su esencia y su existencia propias sin violentarlas mediante una aplicación mecánica de las categorías de la sociedad capitalista.

Por eso no fue ningún error el aplicar rígida e incondicionadamente el materialismo histórico, en su forma clásica, a la historia del siglo XIX. Pues en la historia de ese siglo todas las fuerzas que han actuado en la sociedad lo han hecho, efectivamente, como formas de manifestación del «espíritu objetivo». En cambio, en las sociedades precapitalistas la situación no es ésa. En las sociedades precapitalistas no se ha dado la independencia, la autoteleología, la auto-oclusión y autonomía, la inmanencia, en fin, de la vida económica que se ha alcanzado con la sociedad capitalista. De ello se sigue que el materialismo histórico no se puede aplicar a las formaciones sociales precapitalistas del mismo modo que al desarrollo capitalista. Pues hacen falta análisis más complicados y más finos, para mostrar, por una parte, la función que han tenido las fuerzas *puramente* económicas —en la medida en que las haya habido en el pasado en el sentido estricto de esa «pureza»— entre las fuerzas motoras de la sociedad, y, por otra parte, el modo como esas fuerzas económicas han actuado respecto de las demás formaciones de la socie-

1. Cfr. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], XLI-LIII.

* *dynámei* = en potencia. (T.)

dad. Por este motivo el materialismo histórico tiene que aplicarse a las sociedades antiguas mucho más cautamente que a las transformaciones sociales del siglo XIX. Con ello tiene que ver el hecho de que, mientras que el siglo XIX no podía llegar a su autoconocimiento más que por el materialismo histórico, en cambio las investigaciones histórico-materialistas acerca de antiguos estadios sociales, como la historia del cristianismo primitivo o la del antiguo Oriente, tal como las ha intentado, por ejemplo, Kautsky, resultan, medidas con las posibilidades de la ciencia actual, demasiado groseras, análisis que no agotan totalmente los datos de hecho. Por las mismas razones el materialismo histórico ha tenido sus éxitos mayores en el análisis de las formaciones de la sociedad, del derecho y de otras formaciones propias del mismo plano, como la estrategia, por ejemplo, etc. Y por eso los análisis de Mehring —piénsese en *La leyenda de Lessing*— son profundos y finos cuando se refieren a la organización estatal o militar de Federico el Grande o de Napoleón. Pero resultan mucho menos definitivos y completos cuando se refieren a las formaciones literarias, científicas y religiosas de la época.

El marxismo vulgar ha descuidado completamente esa diferencia. Su aplicación del materialismo histórico ha caído en la misma trampa que Marx señaló a propósito de los economistas vulgares, a saber: ha tomado categorías puramente históricas —y precisamente, como la economía vulgar, categorías de la sociedad capitalista— por categorías eternas.

Por lo que hace al estudio del pasado eso era un mero error científico que no tuvo ulteriores consecuencias gracias al hecho de que el materialismo histórico era un instrumento de combate en la lucha de clases, y no estaba sólo al servicio del conocimiento científico. En última instancia, los libros de Mehring o de Kautsky (por deficiencias científicas sueltas que comprobemos en el primero e incorrecciones históricas en el segundo) han prestado servicios inolvidables para despertar la consciencia de clase del proletariado; y como instrumentos de lucha de clases, como estímulo en esa lucha, han aportado a sus autores una gloria imborrable que compensará con creces los defectos científicos que tienen, incluso en el juicio de futuras generaciones.

Pero ocurre que esa actitud histórica del marxismo vulgar ha influido también decisivamente en la conducta de los partidos obreros, en su teoría política y en su táctica. Al eliminar el marxismo vulgar se plantea del modo más claro la cuestión de la *violencia*; la función de la violencia en la lucha por conseguir y preservar la victoria de la revolución proletaria. No es, desde luego, la primera vez que chocan el desa-

rrollo orgánico del materialismo histórico y su aplicación mecánica; piénsese, por ejemplo, en las discusiones acerca del imperialismo como nueva fase del desarrollo capitalista o como episodio transitorio de él. Pero las discusiones sobre la cuestión de la violencia son las que —muchas veces inconscientemente— han explicitado más claramente el elemento metodológico del debate.

En efecto, el economicismo del marxismo vulgar niega la importancia de la violencia en la transición de un orden de producción a otro. Apela a las «leyes naturales» del desarrollo económico, las cuales tienen que realizar esa transición por su propio poder, sin la ayuda de la violencia «grosera» y extraeconómica. Esa argumentación aduce casi siempre la conocida frase de Marx: ¹ «Una formación social no perece nunca antes de que se hayan desplegado todas las fuerzas productivas para las cuales ofrece marco suficiente, y las nuevas relaciones de producción no se presentan nunca antes de que en el seno de la vieja sociedad se hayan incubado sus condiciones materiales de existencia». Pero al citarla se olvida —y con intención, por supuesto—, el comentario que Marx le añadió ² para describir el momento histórico de ese «período de maduración»: «De todos los instrumentos de la producción, la fuerza productiva máxima es la clase revolucionaria misma. La organización de los elementos revolucionarios como clase presupone la existencia constituida de todas las fuerzas productivas que podían desarrollarse en el seno de la vieja sociedad».

Ya esas frases muestran claramente que para Marx la «maduración» de las relaciones de producción hasta la transición de una forma de producción a otra ha significado algo completamente distinto que para el marxismo vulgar. Pues la organización de los elementos revolucionarios como clase, y no sólo «frente al capital», sino también «para sí mismos», ³ la transformación de la mera fuerza productiva en palanca de la transformación social, no es sólo un problema de consciencia de clase, de la eficacia práctica de la acción consciente, sino también el comienzo de la superación de la pura «legalidad natural» del economicismo. Pues quiere decir que la «fuerza productiva máxima» se rebela contra el sis-

1. Cfr. *Zur Kritik der pol. Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], LVI.

2. *Elend der Philosophie* [Misericordia de la filosofía], trad. alemana, 163, cursiva mía.

3. *Ibid.*, 162.

tema de producción en que está inserta. Se ha producido entonces una situación que no puede resolverse sino por la violencia. //

No es éste el lugar adecuado para desarrollar, ni siquiera alusivamente, una teoría de la función de la violencia en la historia; esa teoría tendría que mostrar que la separación conceptual absoluta de violencia y economía es una abstracción inadmisibile, y que ninguna relación económica es ni siquiera imaginable que no esté vinculada con formas de violencia de acción latente o manifiesta. Así, por ejemplo, no se puede olvidar que, según Marx,¹ incluso en tiempos «normales», lo único que está condicionado de un modo pura y objetivamente económico es el ámbito de juego o variación de la determinación de la proporción beneficio-salario. «La determinación de la cuantía real de los mismos se consigue exclusivamente por la lucha constante entre el capital y el trabajo». Está claro que las perspectivas de esa lucha tienen, a su vez, un amplio condicionamiento económico, pero ese condicionamiento experimenta grandes variaciones debidas a momentos «subjetivos» que tienen que ver con cuestiones de «violencia» o poder: por ejemplo, la organización de los trabajadores, etc. La separación conceptual tajante y mecánica entre violencia y economía se debe pura y simplemente a que la apariencia fetichista de pura objetividad de las relaciones económicas disimula su carácter de relaciones entre hombres y las transforma en una segunda naturaleza que rodearía al hombre con leyes fatales; y también se debe al hecho de que la forma jurídica —también fetichista— de la violencia organizada oculta su presencia latente, potencial, en y detrás de toda relación económica: distinciones como la que se establece entre derecho y violencia, entre orden y subversión, entre poder violencia legal y violencia ilegal, ocultan el fundamento violento común de todas las instituciones de las sociedades de clases. (El «metabolismo» de los hombres de la sociedad primitiva con la naturaleza es tan escasamente económico en sentido estricto como escasamente jurídicas las relaciones entre los hombres de aquella época).

Es verdad que hay una diferencia entre «derecho» y violencia, entre violencia aguda y violencia latente; pero la diferencia no puede entenderse ni desde el punto de vista filosófico-jurídico, ni desde el ético, ni desde el metafísico, sino sólo como diferencia social, histórica, entre sociedades en las cuales un orden de producción se ha impuesto ya tan completamente que funciona (por regla general) sin conflictos y sin pro-

1. *Lohn, Preis und Profit* [Salario, precio y beneficio], 44.

blemas, por sus propias leyes internas, y sociedades en las cuales, a consecuencia de la pugna entre distintos modos de producción o a consecuencia de no haberse aún estabilizado (ni relativamente, como es lo máximo que puede esperarse) la intervención de las diversas clases en el sistema de producción, lo corriente tiene que ser la aplicación de una nuda violencia «extraeconómica». En sociedades no capitalistas esa estabilización toma una forma conservadora y se expresa ideológicamente como dominio de la tradición, del carácter «divino» del orden social, etc. Pero en el capitalismo, en el cual la estabilización significa dominio estable de la burguesía en un proceso económico ininterrumpido, dinámicamente revolucionario, toma la forma de un imperio de «leyes naturales», de «eternas leyes de bronce» de la economía política. Y como toda sociedad tiende a proyectar y «mitologizar» en el pasado la estructura de su propio orden de producción, también el pasado —y aún más *el futuro*— aparece determinado y dominado por tales leyes. Con eso se llega a olvidar que la *génesis* y el triunfo de ese orden de producción fue fruto de la violencia «extraeconómica» más desnuda, grosera y brutal. «*Tantae molis erat*»,* dice Marx¹ al final de su exposición de la génesis evolutiva del capitalismo, «sacar a luz las “leyes naturales eternas” del modo de producción capitalista».

Pero también está claro que la pugna entre los sistemas de producción en concurrencia se decide generalmente —desde el punto de vista de la historia universal— por la superioridad económico-social de un sistema sobre otro; sin embargo, esa superioridad no coincide necesariamente con su superioridad técnico-productiva. Sabemos ya que la superioridad económica se manifiesta generalmente por una serie de medidas de poder o de violencia; y se entiende sin más que la eficacia de esas medidas de violencia depende de la actualidad y la misión histórico-universal de llevar adelante la marcha de la sociedad, misión que compete a la clase superior en ese sentido. Pero queda la siguiente cuestión: ¿cómo puede conceptuarse socialmente esa situación de sistemas de producción en concurrencia? O sea: ¿hasta qué punto puede entenderse una sociedad así como una sociedad unitaria en sentido marxista, cuando le falta el fundamento objetivo de la unidad, la unidad de «estructura económica»? Está claro que se trata de casos-límite. No ha ha-

1. *Kapital* [Capital], I, 725.

* *Tantae molis erat* (Virgilio: *Tantae molis erat romanam condere gentem*) = Tan gravoso fue. (T.).

bido nunca sociedades de estructura puramente unitaria, homogénea. (El capitalismo no lo ha sido nunca, ni podría tampoco llegar a serlo tras la muerte de Rosa Luxemburg.) Por lo tanto, en toda sociedad el sistema de producción dominante imprimirá su sello al subordinado y modificará decisivamente también su propia estructura económica. Piénsese en la inclusión del trabajo «industrial» en la renta de la tierra en la época de predominio de la economía natural, con la consiguiente configuración de sus formas económicas por el modo dominante;¹ o, a la inversa, en las formas que toma la economía agraria en el capitalismo desarrollado. Pero en las épocas de transición propiamente dicha la sociedad no está claramente determinada por *ningún* sistema de producción; la lucha entre éstos está por decidir, ninguno es todavía capaz de imponer a la sociedad la estructura que le es adecuada, ni de ponerla siquiera tendencialmente en movimiento en ese sentido. Como es obvio, en esas circunstancias resulta imposible hablar de un sistema de leyes económicas que domine la sociedad *entera*. El viejo orden de producción ha perdido ya su dominio sobre la sociedad como un todo, y el nuevo orden no lo ha conseguido todavía. Es una situación de aguda lucha por el poder o de latente equilibrio de fuerzas, en la cual, y por así decirlo, las leyes de la economía sufren una «intermitencia»: la vieja ley *no vale ya* y la nueva ley *no vale todavía*. Que yo sepa, la teoría del materialismo histórico no se ha planteado aún el problema desde el punto de vista económico. La teoría del estado, tal como la desarrolla Engels, muestra que esta cuestión no se ha sustraído en absoluto a los fundadores del materialismo histórico. Engels declara² que el estado es «*en general el estado de la clase más poderosa, económicamente dominante*». «Hay períodos *excepcionales* en los cuales las clases en lucha se encuentran *tan cerca del equilibrio* que el poder del estado cobra, como aparente mediador, una cierta independencia respecto de ambas. Tal es el caso de la monarquía absoluta de los siglos diecisiete y dieciocho, que utiliza el equilibrio entre la nobleza y la burguesía, etc.»

Pero no hay que olvidar que la transición del capitalismo al socialismo presenta una estructura económica diferente por principio de la de la transición del feudalismo al capitalismo. Los sistemas de producción en concurrencia no se presentan ahora *simultáneamente* como sis-

1. *Kapital* [Capital], I, 725.

2. *Ursprung* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 180. (Cursiva mía).

temas ya independizados (al modo de los comienzos del capitalismo en el orden feudal de la producción), sino que su competición se manifiesta como contradicción irresoluble *dentro* del sistema capitalista mismo, como crisis. Esta estructura hace que la producción capitalista sea desde el primer momento antagónica. Y ese antagonismo —consistente en que en las crisis el capital se manifiesta como limitación de la producción incluso «de un modo puramente económico, es decir, incluso desde el punto de vista de la burguesía»¹— no queda en modo alguno afectado por el hecho de que las crisis del pasado hayan tenido su solución dentro del capitalismo. Una crisis general significa siempre un punto de intermitencia (relativa) de las leyes del desarrollo capitalista; lo que ocurre es que en el pasado *la clase de los capitalistas* ha sido siempre capaz de volver a poner en marcha la producción en el sentido del capitalismo. No podemos estudiar aquí si y en qué medida sus medios no han sido precisamente la continuación lineal de las leyes de la producción «normal», en qué medida han tenido una función fuerzas conscientemente organizativas, factores «extraeconómicos», la base no-capitalista, o sea, la ampliabilidad de la producción capitalista, etc.² Basta con recordar que la explicabilidad de la crisis tiene que rebasar las leyes inmanentes del capitalismo, como quedó ya claro en la discusión de Sismondi con Ricardo y su escuela; o sea: que una teoría económica que pruebe la necesidad de las crisis tiene que remitir al mismo tiempo más allá del capitalismo. Y la «solución» de la crisis no puede tampoco ser una continuación rectilínea, inmanente «según leyes» de la situación anterior a la crisis, sino una línea evolutiva que conduzca de nuevo a otra crisis, etc. Marx³ formula esta conexión de un modo inequívoco: «Este proceso llevaría pronto la producción capitalista a la catástrofe si no fuera porque tendencias contrapuestas a la fuerza centrípeta obran constantemente en sentido descentralizador».

Toda crisis significa, pues, un punto muerto en el desarrollo del capitalismo según sus leyes; pero sólo desde el punto de vista del proletariado puede apreciarse que ese punto muerto es un momento *necesario*

1. *Kapital [Capital]*, III, I, 242.

2. Cfr. la conducta de los capitalistas ingleses en asuntos de crisis, paro obrero y emigración, en el *Capital*, I, 536 ss. Las ideas aquí aludidas coinciden parcialmente con las agudas observaciones de Bujarin acerca del «equilibrio» como postulado metódico. En «Economía del período de transformación», ed. alemana, 159-160. No tengo aquí posibilidad de discutir su trabajo.

3. *Kapital [Capital]*, III, I, 228.

de la producción capitalista. Pero las diferencias, la gradación y la agudización de las crisis, la significación dinámica de aquellos puntos de intermitencia, la energía de las fuerzas necesarias para poder poner de nuevo en marcha la economía, no pueden tampoco descubrirse desde el punto de vista de la economía burguesa (economía inmanente), sino sólo desde el del materialismo histórico. Pues está claro que la cuestión de importancia decisiva es si la «fuerza productiva máxima» del orden de producción capitalista, o sea, el proletariado, va a vivir la crisis como mero objeto o como sujeto decisorio. La crisis está siempre condicionada por las «antagónicas relaciones de la distribución», por la pugna entre el flujo del capital, que avanza «en proporción con el impulso que ya tiene», y «la estrecha base en que descansan las relaciones de consumo»,¹ o sea, por la *existencia económico-objetiva del proletariado*. Pero este aspecto del antagonismo no aparece abiertamente en las crisis de la época del capitalismo ascendente a causa de la «inmadurez» del proletariado, a causa de su incapacidad para intervenir en el proceso de producción salvo como «fuerza productiva» inserta sin resistencia y sometida a las «leyes» de la economía. Así puede suscitarse la apariencia de que las «leyes de la economía» pueden sacar al sistema de la crisis igual que le han llevado a ella; mientras que la realidad es simplemente que la clase de los capitalistas ha conseguido —gracias a la pasividad del proletariado— superar el punto muerto y volver a poner en marcha la máquina. La diferencia cualitativa entre las crisis anteriores y la crisis decisiva o «última» del capitalismo (la cual, evidentemente, puede ser una entera época de crisis singulares sucesivas) no estriba, pues, en una simple mutación de su expansión y su profundidad, de su cantidad en cualidad. O, por mejor decir, esa mutación se manifiesta en el hecho de que el proletariado deja de ser mero objeto de la crisis y se despliega plenamente el antagonismo interno de la producción capitalista, antagonismo que, por su concepto, ha significado ya la lucha entre los órdenes de producción burgués y proletario, la pugna entre las fuerzas productivas per-sociadas y sus formas individuales anarquistas. La organización del proletariado, cuya finalidad ha sido siempre «terminar con las catastróficas consecuencias que tiene para su clase aquella ley natural del capitalismo»,² sale del estadio de la negatividad o de la eficacia meramente inhibitoria, debilitadora y frenadora, para pasar al

1. *Ibid.*, 226-227.

2. *Kapital [Capital]*, I, 605.

de la actividad. Entonces se altera cualitativamente, decisivamente, la estructura de la crisis. Las medidas con las cuales la burguesía intenta superar el punto muerto de la crisis, medidas que, abstractamente (o sea, sin tener en cuenta la intervención del proletariado), están hoy a su disposición igual que en las crisis del pasado, se convierten en escenario de abierta guerra de clases. La violencia se convierte en potencia económica decisiva de la situación.

Con todo ello vuelve a quedar de manifiesto que las «leyes naturales eternas» no tienen vigencia más que para una época determinada de la historia. Que no sólo son la forma de manifestación de las leyes del desarrollo social para un determinado tipo sociológico (para el dominio económico, ya indiscutido, de una clase), sino que, además, ya dentro de ese tipo, lo son sólo de la específica forma de dominio del capitalismo. Pero como —según se mostró— la vinculación del materialismo histórico con la sociedad capitalista no es en modo alguno casual, se comprende que esa estructura aparezca también como ejemplar y normal, como clásica y canónica para su concepción general de la historia. Ciertamente, hemos aducido ejemplos que muestran con claridad lo prudente y críticamente que procedieron Marx y Engels en la estimación de las estructuras específicas de sociedades antiguas no capitalistas, así como de sus leyes evolutivas específicas. La íntima unión de esos dos momentos ha influido tanto en Engels¹ que éste, al exponer, por ejemplo, la disolución de las sociedades gentilicias, toma el caso de Atenas como «muestra particularmente típica», porque «procede con toda pureza, sin intervención externa ni violentación interna»; lo cual, probablemente, no es verdad completa ni siquiera de Atenas, y, desde luego, no es típico de la transición en ese estadio histórico.

Pero el marxismo vulgar se ha concentrado precisamente en ese punto, en la negación de la violencia como «potencia económica». La subestimación teórica de la importancia de la violencia en la historia, la extirpación de su función en la historia pasada, es para el marxismo vulgar preparación teórica de la táctica oportunista. Y la conversión de las específicas leyes de desarrollo de la sociedad capitalista en leyes generales es la base teórica de su tendencia a eternizar en la práctica la existencia de la sociedad capitalista.

Pues el desarrollo consecuente, rectilíneo, de su tendencia, la exi-

1. *Ursprung* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], 118.

gencia de que el socialismo se realice sin violencia «extraeconómica», por las leyes inmanentes de la evolución económica, es objetivamente lo mismo que la postulación de la persistencia eterna de la sociedad capitalista. Ni siquiera la sociedad feudal ha dado de sí por vía meramente orgánica el capitalismo. Lo único que ha hecho ha sido «traer al mundo los medios materiales para su propia aniquilación».¹ Ha «liberado fuerzas y pasiones en el seno de la sociedad, las cuales se sentían encadenadas por ella». Y esas fuerzas han puesto los fundamentos sociales del capitalismo a lo largo de un desarrollo que incluye toda «una serie de métodos violentos». Sólo *después* de consumarse la transición entra en vigor el sistema de leyes económicas del capitalismo.

Sería ahistórico y sumamente ingenuo esperar que la sociedad capitalista haga en favor del proletariado que ha de sustituirla más de lo que el feudalismo hizo por ella. Ya hemos aludido al problema de la madurez de la transición. Tiene importancia metódica en esa teoría de la «maduración» la voluntad de alcanzar el socialismo sin una intervención activa del proletariado, como réplica tardía a Proudhon que, como es sabido, tras la publicación del *Manifiesto Comunista*, ha dicho desear el orden existente, pero «sin el proletariado». Esta teoría da un paso más al recusar la importancia de la violencia en nombre del «desarrollo orgánico», olvidando de nuevo que todo ese «desarrollo orgánico» no es sino manifestación teórica del capitalismo ya desarrollado, o su propia mitología histórica, mientras que su verdadera génesis tomó un camino muy diferente. «Estos métodos», dice Marx,² «se basan en parte en la *violencia más brutal*, como ocurre con el sistema colonial. Pero todos utilizan el poder del estado, la violencia concentrada y organizada de la sociedad, con objeto de *promover como en un invernadero* el proceso de transformación del modo de producción feudal en el capitalista y *abreviar las transiciones*».

Así, pues, incluso en el caso de que la función de la violencia en el paso de la sociedad capitalista a la proletaria fuera exactamente la misma que en la transición del feudalismo al capitalismo, la historia real nos enseña que el carácter «inorgánico», de «invernadero», «violento», de la transición no prueba absolutamente nada contra la actualidad histórica, la necesidad y la «salud» de la nueva sociedad así nacida. Pero la cuestión cobra un aspecto completamente distinto si consideramos

1. *Kapital* [Capital] I, 272.

2. *Ibid.*, 716.

más de cerca la naturaleza y la función de la violencia en esta otra transición que significa algo por principio y cualitativamente nuevo respecto de todos los cambios anteriores. Repetimos: la significación decisiva de la violencia como «potencia económica» se hace siempre actual en las transiciones de un orden de producción a otro; dicho sociológicamente: eso ocurre en las épocas en que existen varios sistemas de producción en concurrencia. Pero la naturaleza de los sistemas de producción que se encuentran en pugna tendrá una influencia determinante en la naturaleza y la función de la violencia en cuanto «potencia económica» en esos tiempos de transición. En la época de la génesis del capitalismo se trataba de la lucha entre un sistema estático y un sistema dinámico, entre un sistema «natural-espontáneo» y un sistema que tendía a la per-sociación absoluta, entre un sistema ordenado con muchas limitaciones territoriales y un sistema anárquico y tendencialmente ilimitado. En cambio, y como es sabido, en el caso de la producción capitalista se trata ante todo de la lucha entre el sistema económico ordenado y el anárquico.¹ Y del mismo modo que los sistemas de producción determinan la naturaleza de las clases, así también las contraposiciones que de ellas nacen determinan la naturaleza de la violencia necesaria para la transformación. «Pues», como ha dicho Hegel, «las armas no son más que la naturaleza de los combatientes mismos».

En este punto la contraposición rebasa el alcance de las controversias entre marxismo auténtico y marxismo vulgarizado en la crítica de la sociedad capitalista. Pues aquí se trata efectivamente de ir más allá de los *resultados* actuales del materialismo histórico, pero en el sentido del *método* dialéctico; se trata de aplicar el materialismo histórico a un campo al cual no *podía* ser aplicado aún de acuerdo con su esencia de método histórico; y la aplicación tendrá que contar con todas las modificaciones que un material por principio y cualitativamente nuevo significa necesariamente para todo método que no sea esquemático, y, por lo tanto, ante todo para la dialéctica. Es verdad que la penetrante mirada de Marx y de Engels ha anticipado en esto muchas cosas. Y ello no sólo por lo que hace a las fases previsibles del proceso (en la *Crítica del programa de Gotha*), sino también desde el punto de vista del método. El «salto del reino de la necesidad al reino de la libertad», la conclusión de la «prehistoria de la humanidad» no ha sido en modo alguno para Marx ni para Engels un conjunto de perspectivas hermosas,

1. En esta contraposición el mismo capitalismo imperialista se presenta necesariamente como anarquista.

pero abstractas y vacías, con las que redondear la crítica del presente de un modo rico en efectos decorativos, pero que no obligara metódicamente a nada; sino la anticipación intelectual clara y consciente del proceso del desarrollo adecuadamente identificado, cuyas consecuencias metódicas penetran profundamente en la concepción de los problemas actuales. «Los hombres mismos hacen su historia», escribe Engels,¹ «pero hasta ahora sin voluntad colectiva ni plan de conjunto». Y Marx utiliza en muchos lugares del *Capital* esa estructura intelectualmente anticipada, unas veces para arrojar desde ella una luz más contrastada sobre el presente, y otras para destacar de ese contraste, con más claridad y riqueza, la naturaleza cualitativamente nueva del futuro que se acerca. El carácter para nosotros y en este punto decisivo de ese contraste² consiste en que «en la sociedad capitalista... la comprensión social no aparece nunca sino *post festum*», para fenómenos en los cuales basta una simple revisión cuando desaparece la cáscara capitalista cosificada, cuando se reduce a las relaciones objetivas verdaderas que le subyacen. Pues, como dice el *Manifiesto Comunista*, «En la sociedad burguesa impera el pasado sobre el presente, y en la comunista el presente sobre el pasado». Y esta contraposición abierta e insalvable no puede suavizarse mediante ningún «descubrimiento» de ciertas «tendencias» en el capitalismo que parezcan posibilitar una «transición paulatina». La contraposición es inseparable de la naturaleza de la producción capitalista. El pasado que impera sobre el presente, la consciencia *post festum* en la que se manifiesta ese dominio, no es más que expresión intelectual de la situación económica básica de la sociedad capitalista, y sólo de ella; es expresión cosificada de la posibilidad, ínsita en la relación del capital, de renovarse y ampliarse en constante contacto con el trabajo vivo. Pero está claro que «el dominio de los productos del trabajo pasado sobre el plustrabajo vivo no puede durar más que lo que dure la relación del capital, esa determinada relación social en la cual el trabajo pasado se contrapone, independizado y omnipotente, al trabajo vivo».³

El sentido social de la dictadura del proletariado, la socialización, no significa por de pronto más que la sustracción de ese poder a los capitalistas. Pero con eso queda objetivamente superada para el proletariado —considerado como clase— la contraposición ya autónoma y cosifica-

1. Carta a H. Starkenberg, en *Dokumente des Sozialismus*, II, 74 (Cursiva mía).

2. *Kapital* [Capital] II, 287-288.

3. *Kapital* [Capital] III, I, 385.

da de su propio trabajo. Al asumir el proletariado mismo el mando sobre el trabajo ya objetivado igual que sobre el trabajo actual, la contraposición queda objetiva y prácticamente superada y, con ella, la contraposición que le corresponde en la sociedad capitalista entre el pasado y el presente, cuya relación tiene, por lo tanto, que alterarse estructuralmente. Por laboriosos y largos que sean para el proletariado el proceso objetivo de la socialización y la toma de consciencia de la alterada relación interna entre el trabajo y sus formas objetivas (la relación entre el presente y el pasado), el *cambio* fundamental ocurre con la dictadura del proletariado. Es un cambio con el que no puede compararse ninguna «nacionalización» como «experimento» y ninguna «planificación» no menos experimental, etc., de las que se practican *en* la sociedad capitalista. Éstas son, en el mejor de los casos, concentraciones organizativas *dentro* del sistema capitalista, con las cuales no experimenta alteración alguna la conexión fundamental de la estructura económica, la relación fundamental entre la consciencia de la clase proletaria y el todo del proceso de la producción. Mientras que la socialización más modesta o «caótica», pero que sea toma de la posesión y toma del poder, transforma como tal precisamente esa estructura y sitúa por lo tanto, objetiva y seriamente, el desarrollo en el trampolín del salto. Los marxistas vulgares economicistas se olvidan siempre, en efecto, al intentar eliminar ese salto mediante transiciones paulatinas, de que la relación del capital no es una relación meramente técnico-productiva, una relación «puramente» económica (en el sentido de la economía vulgar), sino una relación *socio-económica* en el verdadero sentido de la palabra. Pasan por alto que «considerado en su conjunto conexo, o como proceso de reproducción, el proceso de producción capitalista no produce sólo mercancía, ni sólo plusvalía, sino que produce y reproduce la relación misma del capital: produce, por una parte, el capitalista, y, por otra, el asalariado».¹ De tal modo que una transformación del desarrollo social no puede ocurrir sino de un modo que impida esa autorreproducción de la relación del capital y dé a la autorreproducción de la sociedad una orientación nueva y distinta. La novedad básica de esta estructura no queda en nada afectada por el hecho de que la imposibilidad económica de socializar el pequeño taller produzca una renovada reproducción del capitalismo y de la burguesía «constantemente, cotidianamente, cada hora, elemental

1. *Kapital* [Capital] I, 541. (Cursiva mía).

y masivamente».¹ Eso hace que el proceso se haga mucho más complicado y que se agudice el problema de la copresencia de las dos estructuras sociales, pero el *sentido social* de la socialización, su función en el proceso del desarrollo de la consciencia del proletariado, no experimenta alteración. La proposición fundamental del método dialéctico, la tesis de que «no es la consciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina su consciencia», tiene, si se interpreta bien, la consecuencia necesaria de que hay que tener *prácticamente* en cuenta en el punto de inflexión revolucionaria la categoría de la novedad radical, de la inversión de la estructura económica, de la nueva orientación del proceso, o sea, la categoría del salto.

Pues precisamente esa contraposición entre el «*post festum*» y la simple y verdadera previsión, entre la consciencia «falsa» y la recta consciencia social indica el punto en el cual actúa el salto desde el punto de vista económico objetivo. Este salto, por supuesto, no es un acto instantáneo que realizara como el rayo y sin transiciones la mayor transformación de la historia humana conocida. Pero aun menos es, según el esquema de la evolución ya recorrida, una mera mutación de lentas y paulatinas modificaciones cuantitativas en cualidad, mutación en la cual las «leyes eternas» del desarrollo económico dieran de sí ellas mismas el producto del cambio por encima de las cabezas de los hombres, por una especie de «astucia de la razón»: en esa hipótesis el salto no significa sino que la humanidad (*post festum*) toma consciencia, acaso repentinamente, de la nueva situación ya alcanzada. El salto es más bien un proceso largo y duro. Pero su carácter de salto se manifiesta en el hecho de que cada vez representa una reorientación hacia algo cualitativamente nuevo; que en él se expresa la intención consciente que se orienta al todo de la sociedad; que el salto mismo, pues, por lo que hace a su intención y a su fundamento, tiene ya su patria en el reino de la libertad. En lo demás, se adapta, en cuanto a forma y a contenido, al lento proceso de transformación de la sociedad; es más: sólo puede preservar su carácter de salto de un modo auténtico si se asume totalmente en ese proceso, si no es más que el sentido consciente de cada momento, su relación ya consciente con el todo, la aceleración consciente en el sentido necesario del proceso. Una aceleración que se anticipa al proceso en *un* paso; que no pretende imponerle metas ajenas ni utopías artesanales, sino que interviene sólo para revelar la meta que late en él cuando es necesario

1. LENIN, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, ed. al., 6.

porque la revolución, asustada «por la indeterminada originalidad de sus propias metas», amenace con vacilar y caer en tibiezas.

El salto, pues, parece sumirse sin restos en el proceso. Pero el «reino de la libertad» no es ningún regalo que la humanidad que sufre bajo el signo de la necesidad vaya a recibir como don del destino, como premio por su firme sufrir. No es sólo meta, sino también medio y arma de la lucha. Y en este punto aparece la novedad de principio y cualitativa de la situación: es la primera vez en la historia que la humanidad toma conscientemente en sus manos su propia historia, a través de la conciencia de clase del proletariado llamado a dominar. Con esto no queda suprimida la «necesidad» del proceso económico objetivo, pero sí que recibe ahora una función nueva y distinta. Mientras que hasta entonces se trataba de observar el decurso objetivo del proceso, lo que en cualquier caso iba a ocurrir, con objeto de utilizarlo en beneficio del proletariado, mientras que la «necesidad» era hasta entonces el elemento positivamente orientador del proceso, ella misma se convierte ahora en un obstáculo que hay que combatir. Paso a paso va siendo reprimida en el curso del proceso de transformación y, tras largas y difíciles luchas, puede al fin eliminarse completamente. El conocimiento claro y despiadado de lo que realmente es, de lo que tiene que ocurrir inevitablemente, queda en pie en todo ese cambio y hasta es el presupuesto decisivo y el arma más eficaz de la lucha. Pues toda ignorancia de la fuerza aún poseída por la necesidad rebajaría este conocimiento transformador del mundo a la inoperancia de una huera utopía y reforzaría así el poder del enemigo. Pero el conocimiento de las tendencias de la necesidad económica no tiene ya como función el acelerar *ese* proceso y obtener ventajas de él, sino, por el contrario, la función de combatirlo eficazmente, reprimirlo y, cuando ello es posible, orientarlo en otra dirección o bien evitar sus resultados en la medida, y sólo en la medida, en que ello sea inevitable.

La transformación que así se consigue es económica (con la consecuencia de una nueva estratificación de las clases). Pero esa «economía» no tiene ya la función que ha tenido cualquier economía anterior, sino que tiene que ser servidora de la sociedad conscientemente dirigida; esa economía ha de perder su inmanencia, su autonomía, lo que propiamente la constituye en economía: tiene que ser superada en cuanto economía. En esta transición la descrita tendencia se manifiesta sobre todo como una nueva relación entre la economía y el poder. Pues por muy importante que haya sido la significación de la violencia o el poder en la tran-

sición del feudalismo al capitalismo, lo primario fue siempre la economía, y la violencia fue sólo el principio puesto a su servicio, destinado a promover la economía y a eliminar los obstáculos que se le opusieran. Ahora, por el contrario, el poder (la violencia) está al servicio de principios que en las sociedades anteriores no podían darse más que como «sobreestructura», como momentos secundarios del proceso necesario y determinados por éste. Ahora la violencia está al servicio del hombre y de su despliegue como hombre.

Se ha dicho a menudo y justamente que la socialización es una cuestión de poder; la cuestión del poder se anticipa aquí a la cuestión de la economía (a propósito de lo cual hay que decir que una aplicación de la fuerza que no se preocupe por la resistencia del material es una pura insensatez; pero ha de tener en cuenta las resistencias precisamente para superarlas, no para dejarse frenar por ellas). Con esto parece como si el poder y la violencia desnudos y sin disfraz se impusieran en el primer plano del acontecer social. Pero eso es sólo apariencia. Pues el poder no es un principio autónomo ni puede serlo nunca. Y ese poder, esa violencia, no es sino la voluntad ya consciente del proletariado, su voluntad de suprimirse y superarse a sí mismo, con lo cual superará al mismo tiempo el envilecedor dominio de las relaciones cosificadas sobre el hombre, el dominio de la economía sobre la sociedad.

Esa superación, ese salto, es un proceso. E importa tanto tener siempre en cuenta su carácter de salto como no olvidar nunca su naturaleza de proceso. El salto consiste en la reorientación inmediata a la novedad radical de una sociedad conscientemente regulada, cuya «economía» esté subordinada al hombre y a sus necesidades. Lo procesual de su naturaleza consiste y se impone en el hecho de que esa superación de la economía en cuanto economía; esa tendencia a la superación de su autonomía en cuanto dominio total de los *contenidos* económicos sobre la conciencia de los hombres que actúan su superación, se expresa ahora de un modo desconocido por toda la historia anterior. Y ello no sólo por el hecho de que la disminuida producción del período de transición, la mayor dificultad en mantener en funcionamiento el aparato, en satisfacer las necesidades de los hombres (por modestas que éstas sean), y la creciente y amarga miseria impongan a todo el mundo, a toda conciencia, los contenidos económicos, la preocupación por la economía. Sino también y ante todo, precisamente, a causa de aquel cambio funcional. La economía, en cuanto forma dominante de la sociedad, en cuanto motor real del desarrollo, motor que mueve la realidad por encima de

las cabezas de los hombres, tenía por fuerza que expresarse en esas cabezas de modos no-económicos, sino «ideológicos». Pero en cuanto que los principios del ser-hombre se ponen en trance de liberarse y toman en sus manos, por primera vez en la historia, el dominio de la humanidad, se sitúan en el primer plano del interés los objetos y los medios de la lucha, la economía y el poder o violencia, los problemas de los objetivos reales de cada etapa, los contenidos del paso inmediato, del ya dado o del por dar, a lo largo de ese camino. Precisamente porque los contenidos que antes se llamaban «ideología» empiezan —aunque, por supuesto, alterados en todos los puntos— a convertirse en objetivos reales de la humanidad, se hace, por una parte, superfluo adornar con ellos las luchas económicas y de poder combatidas en su nombre. Mientras, por otra parte, su realidad y su actualidad se manifiestan precisamente en que todo el interés se concentra en las luchas reales de su realización, en la economía y en el poder.

Por eso no puede ya resultar paradójico que la transición se presente como una época de intereses económicos casi exclusivos y de una aplicación abierta y reconocida de la nuda violencia, del poder. La economía y la violencia han empezado a representar el último acto de su historia activa, y la apariencia que tienen de dominar el escenario histórico no puede escondernos que se trata de su última aparición en la historia. «El primer acto», dice Engels,¹ «en el cual el estado (la violencia organizada) aparece realmente como representante de la sociedad entera —la toma de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto autónomo como estado... el estado va extinguiéndose...». «La auténtica per-sociación de los hombres, que hasta el momento les era como concedida e impuesta por la naturaleza, se convierte ahora en acto libre de ellos mismos. Las fuerzas objetivas extrañas que hasta el momento dominaron la historia se ponen bajo el control de los hombres mismos». Lo que hasta entonces había acompañado, como mera «ideología», el proceso necesario de despliegue de la humanidad, la vida del hombre en cuanto hombre en sus relaciones consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza, puede ahora convertirse en auténtico contenido vital de la humanidad. El hombre nace socialmente en cuanto hombre.

En el período de transición que conduce a esas metas y que ha empezado ya —aunque aún tengamos por delante un camino muy largo

1. *Anti-Dühring*, 302, 305-306.

y penoso—El materialismo histórico mantiene, pues, durante mucho tiempo, sin alterar su significación de medio principal de lucha para el proletariado combatiente. Pues la parte decisiva de la sociedad está dominada por formas de producción puramente capitalistas. E incluso en las pocas islas en las cuales el proletariado ha erigido su dominio tiene por fuerza que limitarse a eliminar el capitalismo laboriosamente, paso a paso, para dar conscientemente vida al nuevo orden de la sociedad que no se expresa ya en esas categorías. Pero el mero hecho de que la lucha haya entrado ya en ese estadio indica al mismo tiempo dos transformaciones muy importantes de la función del materialismo histórico.

En primer lugar, hay que mostrar, por medio de la dialéctica materialista, cómo se puede recorrer el camino que lleva al control y al dominio consciente de la producción, a la libertad que elimina la constricción de las fuerzas sociales cosificadas. Ningún análisis del pasado, por cuidadoso y exacto que sea, puede darnos una respuesta satisfactoria en este punto. Sólo la aplicación sin prejuicios del método dialéctico a este material completamente nuevo puede darla. En segundo lugar, como toda crisis es la objetivación de una autocrítica del capitalismo, la crisis de éste, una vez llevada a su exasperación extrema, nos ofrece la posibilidad de desarrollar más clara y completamente que hasta ahora, partiendo del punto de vista de esa autocrítica del capitalismo que es la más completa, el materialismo histórico como método de investigación de la «prehistoria de la humanidad». No sólo porque en la lucha necesitaremos aún durante mucho tiempo el materialismo histórico, cada vez mejor aplicado, sino también desde el punto de vista de su desarrollo científico, es, pues, necesario que aprovechemos la victoria del proletariado para levantar al materialismo histórico esta nueva patria, este nuevo taller.

Junio de 1919.