



Revista THEOMAI /
THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle

número 43 (2026)

number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases



Director / Executive Editor
Guido Galafassi (CONICET - GEDIACH)

Consejo Asesor Internacional / International Advisory Board

- Alfredo Alietti** (Università degli Studi di Ferrara, Italia)
Gennaro Avallone (Università degli Studi di Salerno)
Rosilene Alvim (UFRJ, Brasil)
Ian Angus (Simon Fraser University, Canada)
Pastor Arenas Rodriguez (CONICET y Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Carlos Antonio Aguirre Rojas (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Werner Bonefeld (University of York, United Kingdom)
† **John Brohman** (Simon Fraser University, Canada)
Gilberto Cabrera Trimiño (Universidad de La Habana, Cuba)
Horacio Capel (Universitat de Barcelona, España)
Ana Esther Ceceña (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Judith A. Cherni (Imperial College of Science Technology and Medicine, United Kingdom)
Aad Correljé (Delt University & Erasmus University Rotterdam, Netherlands)
Arturo Escobar (North Carolina University, USA e Instituto Colombiano de Antropología)
Roberto Fernandez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)
Floreal Forni (Universidad de Buenos Aires y CONICET, Argentina)
Takis Fotopoulos (North London University, United Kingdom)
† **Feliciano García Aguirre** (Universidad Veracruzana, México)
Arran Gare (Swinburne University, Australia)
Marco Giovagnoli (Università degli Studi di Camerino, Italia)
Noemi Girbal (CONICET y Universidad Nacional de Quilmes, Argentina)
Donna Guy (Ohio State University, USA)
Pat Howard (Simon Fraser University, Canada)
Philipp Klaus (University of Zurich and INURA, Switzerland)
Marta Kollman (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Serge Latouche (Université de Paris Sud, France)
Enrique Leff (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México)
Silvia Lazzaro (CONICET y Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Sergio Leite Lopes (Museu Nacional, UFRJ, Brasil)
Ligia Osorio (Unicamp, Brasil)
Dario Padovan (Università degli Studi di Torino, Italia)
† **Jorge Próspero Roze** (CONICET y Universidad Nacional de Misiones)
Lucía Sala de Tourón (Universidad de La República, Uruguay)
Robinson Salazar Pérez (Universidad Autónoma de Sinaloa, México)
Adrián Smith (University of Sussex, United Kingdom)
Ercoli Sori (Università degli Studi di Ancona, Italia)
Alberto Tarozzi (Università degli Studi di Bologna, Italia)
Victor Manuel Toledo (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Ileana Valenzuela (ECAO, Guatemala)
† **José Gabriel Vazeilles** (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
† **Jose María Vidal Villa** (Universitat de Barcelona, España)
Henry Veltmeyer (St Mary's University, Halifax, Canada)
Bas van Vliet (University of Wageningen, Netherlands)
Immanuel Wallerstein (Yale University and Fernand Braudel Center, USA)

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time
Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Índice Revista THEOMAI 43

1.- Construcción de hegemonía y procesos de subjetivación en el proyecto civilizatorio neoliberal de gobierno <i>Susana Murillo</i>	5
2.- Trastorno climático y lucha de clases desde arriba <i>Renán Vega Cantor</i>	27
3.- Capital, controle social e participação autônoma dos trabalhadores no capitalismo em crise <i>Cristina Paniago</i>	40
4.- Che the maoist? Che Guevara and the sino-soviet polemic <i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i>	52
5.- Necesidades, alienación, contradicciones y lucha de clases <i>Guido Galafassi</i>	71

6.- Max Weber: capitalismo, racionalidad y dominación	
<i>Claudio Zusman</i>	93
7.- El campesinado en un escenario de lucha social	
<i>Javier Villamil</i>	103
8.- Revisión epistemológica de la investigación crítica sobre conflictos sociales	
<i>Marcelo Graciosi</i>	113
<i>. Textos Clásicos Indispensables</i>	
9.- Alienación, conciencia y clases sociales	
<i>Milcíades Peña</i>	127
10.- Conciencia de clase	
<i>György Lukács</i>	162
11.- “La conciencia desde fuera”: Marxismo, Lenin y el proletariado	
<i>Alan Shandro</i>	188
12.- Algunas observaciones sobre clase y “falsa conciencia”	
<i>Edward P. Thompson</i>	207

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Construcción de hegemonía y procesos de subjetivación en el proyecto civilizatorio neoliberal de gobierno

Susana Murillo ¹

Introducción

La década de 1960 implicó una crisis de hegemonía en el orden social capitalista. Tal proceso emergió de luchas de diversos movimientos contrahegemónicos en América Latina, Asia y África en medio de la Guerra Fría. En relación a sortear tal crisis se desbloqueó una compleja estrategia global, que se profundizó en la década de 1990, tras la caída de la URSS y que hoy parece mutar

¹ Doctora *Summa cum Laude* en Ciencias Sociales. Investigadora Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Universidad de Buenos Aires/docente en Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de San Juan/Universidad Nacional de Rosario. Temas de investigación: neoliberalismo/ Construcción social de la subjetividad.

hacia lo que la Comisión Trilateral ha caracterizado como “capitalismo global en transición” (*The Trilateral Commission*, June 2022, p. 2).

Cuando decimos “estrategia” no nos referimos a una acción lineal, por el contrario aludimos a tácticas heterogéneas, que en su despliegue encuentran resistencias cuya confluencia configura una compleja y cambiante direccionalidad que va más allá de las intenciones de cualquier “comando supremo” y cuyos efectos no pueden preverse de antemano (Foucault, 1987/1976).

La estrategia *global* desbloqueada a partir de la década de 1970 (pero cuya genealogía puede rastrearse desde un siglo antes) podemos caracterizarla como el intento de construir hegemonía mundial centrada en lo que hemos denominado “proyecto civilizatorio neoliberal”² (Murillo, 2018). Este artículo intenta mostrar algunos rasgos de esa estrategia en sus heterogeneidades y articulaciones, sin pretensión de exhaustividad. Para ello se parte del supuesto de que la construcción de hegemonía y contrahegemonía no configuran nunca unos conjuntos monolíticos sino una diversidad que lleva a indagar en un poliedro de inteligibilidades, en el cual la construcción de subjetividades, al menos en arte neoliberal de gobernar, es uno de los objetivos y efectos fundamentales. Construcción de subjetividades que tampoco es homogénea, sino atravesada por fisuras e inesperadas rebeldías, con o sin consciencia de ello.

En esa clave el artículo propone como hipótesis que el proyecto civilizatorio neoliberal bascula sobre una paradoja trágica para la condición humana: la interpelación ideológica a la completud y la amenaza de terror constante.³ De modo que los sujetos humanos en su corporeidad constituida socialmente son el blanco colectivo e individual de este arte de gobierno.

Así lo planteaba en EEUU Walter Lippmann (1914) ya en 1913, quien sostenía que es un error pensar que el “arte de gobernar” se asienta en la ley, en su lugar proponía que su núcleo es asumir, estudiar y conducir las pulsiones vitales de los humanos, de modo que “civilizar” no radica en establecer moldes rutinarios, sino posibilitar que ellas se expresen y conducir las según objetivos estratégicos. Su programa fue conducir las más profundas pasiones, las lujuriosas, las violentas, las sexuales, hacia “un orden guiado por un “gobierno invisible” (Lippmann, 2003/1922: p. 13) bajo la consigna de *conducir el deseo* que atraviesa las más profundas emociones. En esa clave, como estrategia de EEUU, planteaba que *el poder debe construir, antes que reprimir* (Lippmann, 1914).

Proceso que hasta el presente ha implicado constantes luchas bajo la cuales late una permanente “guerra social” (Foucault, 2013/1922: 23 y ss.) a veces abierta, pero más a menudo encubierta.

En esa “guerra”, una dimensión central de la estrategia de reconstrucción de hegemonía por parte de los bloques de poder mundial fue la construcción de técnicas de subjetivación a través de figuras que conforman imágenes que se constituyen forman en imaginarios modelos, algunos de cuyos rasgos son fuentes de identificación para diversos sujetos en distintos grupos de población.⁴ Tales figuras concitan la inconsciente identificación debido a que algunos de sus rasgos conforman características que ficcionalmente, para diversos sujetos, ilusionan con una mítica completud que salva de la muerte (Murillo, 2008). La imaginaria identificación con fetiches que obturan la conciencia de la propia finitud, tiende al ensimismamiento y a la ruptura de lazos con el prójimo,

² El concepto de “civilizatorio” lo tomamos de Norbert Elías (1993/1939) quien afirmaba que “civilizar” “implica una transformación del comportamiento y la sensibilidad humanos, en una dirección determinada” (p. 449)

³ Tomamos el concepto de “ideología”, “interpelación” e “interpelación ideológica” de Louis Althusser (1988/1969).

⁴ Seguimos respecto del concepto de “identificación” a Sigmund Freud (1966/1895; 1976/1921) quien probó que los procesos de identificación nunca son con figuras totales, sino con algunos de sus rasgos. Proceso que depende de las derivas de cada historia subjetiva en una cultura.

proceso que conforma subjetividades que experimentan enormes dificultades para acceder al orden de lo simbólico, es decir a asumir la ley; no se habla en el artículo de ninguna ley positiva del Estado, sino de la ley de la cultura, que nos diferencia de los animales, que implica el pasaje a la cultura, a la hominización.

La creciente fetichización de todas las relaciones sociales en el neoliberalismo, produce así unas subjetividades en las que el narcisismo es la otra cara de la pulsión de muerte (Freud, 1976/1915) que se expresa en la angustia, temple de ánimo que no tiene objeto determinado y que se deposita en objetos diversos, de modo que si no puede elaborarse creativamente se troca en violencia contra sí y/o contra otros, a la par que en la búsqueda de un infinito afán de consumo de objetos y sujetos. Proceso éste que alimenta la innovación constante sancionada en la tercera revolución industrial que emergió durante la Segunda Guerra mundial y se desplegó desde la década de 1970, transcurso durante el cual, hasta el presente, las neurociencias en su programa “fuerte” y la psicoeconomía forman parte de las estrategias que tienden a modular el deseo y las decisiones de los sujetos y, con ello, los movimientos de las poblaciones.

Hegemonía y Gubernamentalidad

Para reflexionar acerca de los procesos de construcción de hegemonía en el neoliberalismo retomamos el concepto de “gubernamentalidad” elaborado por Foucault (2006/2004: 37 y ss.) Tal término posibilita desubstancializar procesos e instituciones; decimos esto pues “gubernamentalidad” alude a un complejo de tácticas que desde diversos dispositivos se despliegan sobre los cuerpos individuales y colectivos y tienen como efectos la construcción y la autoconstitución de sujetos en base a normas e ideales. El concepto de gubernamentalidad posee la riqueza de intentar articular las líneas de fuerza políticamente trazadas a través tácticas-técnicas desplegadas en diversos dispositivos -entre ellos el Estado- con los procesos de subjetivación en los que el sujeto se conforma en base a ideales. El término alude al ensamblaje de procesos objetivos y subjetivos, vincula racionalidades políticas y procesos de subjetivación.

Ahora bien, cómo caracterizar a la gubernamentalidad en el arte neoliberal de gobernar. Para ello, a diferencia de los usos dados a este término por Foucault, es menester tomar en cuenta la acción de organismos, empresas, ONGs y fundaciones internacionales, así como incluir el uso calculado de formas diversas del terror sobre las poblaciones, fenómeno que Foucault no analizó a nivel documental en su concepto de gubernamentalidad. Esta observación nos conduce a recuperar el concepto de *hegemonía* elabora por Antonio Gramsci.

Si bien tal concepto tiene significados diversos en los trabajos de Gramsci, es necesario recordar que la *hegemonía burguesa es una articulación de coerción y consenso* (Anderson, 1981). En esa clave el concepto de hegemonía posibilita pensar a la gubernamentalidad como un proceso que aun sustentado en ideales, tiene una base última en la coerción, en la velada amenaza de muerte.

La estrategia discursiva de la escuela austríaca

Para comprender la construcción de consenso, debemos abordar algunos aspectos de la estrategia discursiva de la escuela austríaca; ella desde fines del siglo XIX, frente a las constantes revueltas obreras, ha generado racionalidades políticas tendientes a reducir las intervenciones del Estado que tiendan a mitigar los azotes de la cuestión social. Estas racionalidades fueron configurándose durante el siglo XX en un proyecto civilizatorio, conocido como “nuevo liberalismo” o

“neoliberalismo”, que tiende a la transformación de todos los aspectos de la condición humana ligados a una nueva lógica de poder, sustento de un probable nuevo orden mundial.

La hipótesis que sostenemos es que las transformaciones de la gubernamentalidad neoliberal son expresiones del conflicto social, inevitable en el capitalismo, que constantemente se reconfigura en nuevas formas de ejercer hegemonía.

*El núcleo de la estrategia austríaca tiene como uno de sus pilares a la teoría subjetiva del valor, que inaugura la denominada “escuela austríaca”, iniciada por Carl Menger⁵ en 1871; ella propone que el valor de los bienes depende de la estimación subjetiva de los individuos y no del carácter intrínseco de los mismos o del trabajo socialmente necesario para producirlos. Con ello se obtura el concepto del trabajo como valor y con él la distinción entre salario y capital. Lo que emerge es un discurso que intenta performar conductas: se trata de la idea de que todos los humanos somos sujetos propietarios (de fuerza de trabajo y/o medios de producción), individuos libres, pero fundamentalmente desiguales pues inevitablemente lo que cada uno percibe como “renta” depende de su herencia, valores, habilidades y suerte en la *lucha competitiva* por la vida. Entendemos que lo central de la estrategia que parte de la teoría subjetiva del valor es que a través de ella el ejercicio del poder se centra en el intento de modular el deseo subjetivo. Decimos “deseo”, en el sentido psicoanalítico del término, aunque es necesario aclarar que no es ésta la palabra utilizada por la escuela austríaca.*

Fue Friedrich Hayek, quien discursivamente, mejor expresó la estrategia neoliberal, planeada ya desde 1938 en el Coloquio Lipmann (Foucault, 2007/2004), por empresarios internacionales e intelectuales. Hayek redujo los atributos humanos a uno solo: el de la libertad individual negativa o no coactiva, no obstante, asumió que ella no está acompañada por racionalidad (Hayek, 2000/1952). En la perspectiva de Hayek los valores no siempre comportan la idea de ganar más. Los neoliberales de la escuela austríaca, ya desde fines de siglo XIX criticaban el concepto de *homo economicus* propio del liberalismo clásico; el individuo, dice Ludwig von Mises en *La Acción Humana* en 1949, es un *homo agens*: individual, libre, activo, a lo que Hayek le agrega en su texto de 1952, *The sensory Order* (2000/1952), que todo individuo es *irracional*, de modo que sus decisiones sólo son predecibles con cierto grado de probabilidad. Hayek sostiene que un individualismo “verdadero” es aquél que acepta la limitación de la propia razón que no necesariamente es una razón que calcula ni conoce todo de modo adecuado. Cuando avanzamos hacia los fenómenos de la vida, la mente y la sociedad, nos dice Hayek, nos encontramos con sistemas complejos, en los que el intercambio económico es sólo un aspecto (Hayek, 1981/1964). Su estrategia discursiva apunta a investir todos los aspectos de la vida, pretende así dar nivel epistemológico a las transformaciones ideológicas necesarias para sustentar el proyecto neoliberal de gobernar que, bajo la hegemonía del capital especulativo, tiende a colonizar tanto la vida humana como no humana.

Para ello, tal estrategia discursiva, parte de fenómenos en los que, según el juicio de Hayek, lo *contingente de lo individual juega un rol fundamental*. Corolario de esto es el concepto de que toda planificación centralizada que intente generar pleno empleo, producirá inflación y pérdida de puestos de labor. La planificación debe ser descentralizada, desplegada por individuos regidos por la competencia en función de sus propios valores y la información que dan los precios; el traslapamiento de estas individualidades es lo que conformaría el mercado: única fuente de planificación.

⁵ Pero cuyo nombre, “austríaca”, no fue acuñada por Menger, sino posteriormente por seguidores suyos. Existe un debate acerca de quién de ellos elaboró tal término.

Irracionalidad y contingencia. Modelos sociales y patrones conductuales

En ese marco, la pobreza no es concebida entonces, como hija de una estructura social basada en la desigualdad gestada por la explotación del trabajo humano, sino producto de libres decisiones individuales en las que los factores que intervienen no son puramente racionales. Hayek sostiene que *el supuesto de que los individuos intercambian sobre la base de obtener una mayor ganancia no ha sido verificado* (Hayek, 2016/1974). La *contingencia*, hace su entrada aquí y limita las predicciones o las hace erróneas. En este punto Hayek, en su libro *The sensory Order*, publicado en 1952, el mismo año en que surgía en EE.UU la primera versión del DSM ⁶, se preguntaba cómo es posible que la mente (idea, sensaciones, valores) esté contenida en el cerebro, estas preguntas son el punto de partida de las actuales neurociencias, que, según estimamos tienen un valor táctico y estratégico en el neoliberalismo.

Ello se debe a que *la irracional libertad humana genera incertidumbre en los mercados*. Por esta razón los estudios de psicología deben encaminarse, según planteo Hayek (2000/1952), a establecer la probabilidad de saber si existen “patrones conductuales” factibles de ser conocidos. En esta clave en *The sensory order*, Hayek propuso un modelo de comprensión de la “mente humana” seguido hasta el presente por el programa fuerte de las neurociencias y la psicoeconomía.

Según esta propuesta los individuos humanos somos hijos de la evolución de la especie, de modo que los legados de tal proceso constituyen la herencia genética de cada uno, cuyo centro es el cerebro. Los circuitos neuronales traen, como efecto de tal herencia, capacidades que pueden ser inhibidas o potenciadas en relación a los hábitos. De esta forma, desde el momento del nacimiento en cada ser humano, la herencia y las experiencias construyen circuitos específicos de relación entre neuronas que hacen a *esquemas o patrones conductuales*. La consecuencia es que en situaciones en las que cada uno debe tomar decisiones; en particular en situaciones de *incertidumbre*, los individuos apelarían a los esquemas o patrones conductuales generados a partir de los circuitos neuronales y desarrollados por hábitos personales. De modo que el sujeto humano es reducido a un yo cerebral hijo de su individual herencia genética, modulada por la propia experiencia que se plasma en hábitos y construye en cada individuo patrones conductuales. Su empirismo propone que toda la teoría económica y la teoría social sólo pueden describir patrones de modelos conductuales que surgirán si se satisfacen ciertas condiciones generales, pero tales teorías difícilmente pueden derivar de este conocimiento alguna predicción de fenómenos específicos, nos dice Hayek. Es a esta limitación a la que apuntan precisamente las actuales neurociencias y la psicoeconomía.

No obstante, sostiene Hayek, aun cuando los patrones conductuales jamás permiten predecir reacciones con exactitud, dado que las respuestas no son necesariamente racionales, es posible *generar modelos en las ciencias sociales* cuyas predicciones pueden ser testeables y valiosas. Como el modelo nos dice bajo qué condiciones generales se formará un patrón conductual de cierto tipo, el modelo nos permite *crear tales condiciones* y observar si aparece o no un patrón del tipo predicho en diversos segmentos poblacionales, dicho en otras palabras, se trata de concebir *experimentos sociales* que favorezcan ciertos proyectos económicos, sociales y/o políticos.

⁶ El DSM, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, es elaborado por la Asociación Estadounidense de psiquiatría. Es un sistema de clasificación de los denominados “trastornos mentales” utilizado en diversos territorios del mundo, en diversos espacios de salud, de trabajo, criminología, investigación de mercado, u otra disciplina cuyos diagnósticos y propuestas sean valorados social, política o económicamente.

Estas ideas abonaron ideológicamente las tácticas tendientes a generar las transformaciones culturales que posibilitasen la creación de consensos respecto de la estrategia neoliberal.

Libertad y Estado de Derecho

La construcción de un consenso cultural fue vista como necesaria, pues a juicio de Hayek, paulatinamente, el concepto de libertad durante el siglo XX se había transformado en la ilusoria obligación estatal de asistir al “despotismo de la indigencia física” (Hayek, 2000/1945: p. 55).

En esa clave, lo que Hayek denominó “el Estado social”, en su intento de paliar las desigualdades a través de medidas diversas, se configura en un *estado dictatorial* que avasalla las libertades individuales y sólo crea *ficciones o ilusiones*, que vienen a destruir -tal como sostuvo su maestro Ludwig von Mises- todo lo creado por una cultura, particularmente por la raza europea blanca en los últimos 400 años (Mises, 1968/1949). Conceptos retomados por Hayek.

En ese sentido, un país es libre cuando observa los principios conocidos bajo la expresión “Estado de Derecho” [...] término que significa que el Estado está sometido en todas sus acciones a normas de carácter puramente formal, lo cual implica que debemos aceptar sólo la igualdad formal ante la ley, concepto que significa que toda actividad del Estado dirigida a la igualación material de los individuos, y toda política dirigida a un ideal de “justicia distributiva, conduce a la destrucción de tal Estado de Derecho” (Hayek 2000/1945: p.113).

Concepto reiterado casi con las mismas palabras por José A. Martínez de Hoz en Argentina, quien decía:

El Estado establece el marco de reglas generales y objetivos dentro de las cuales los sectores privados deben desarrollar su acción y sólo interviene en subsidio o complementariamente cuando individuos, empresas o asociaciones intermedias se encuentran incapacitados de actuar. De modo que el Estado no ‘hace’ sino que ‘hace hacer’ proveyendo “los estímulos o las normas requeridas por la acción privada. [...] Este principio, ya contenido en la doctrina social de la Iglesia Católica⁷, no significa que el concepto neoliberal de la función del Estado implica dejarlo como simple espectador de la acción económica sino, como ya se ha expresado, es función del Estado reservarse la orientación general de la economía, garantizando la competencia y arbitrando en situaciones de intereses contradictorios que violan los principios del interés nacional” (Martínez de Hoz, 1991: pp. 25-26).

Evolución y conducta exitosa

Libertad individual negativa o no coactiva, desigualdad, propiedad privada y Estado de Derecho, son los pilares teóricos sostenidos en una quinta idea por la escuela austríaca: la historia humana es sólo producto de la evolución espontánea basada en la selección natural de la especie (Hayek, 1990/1988: p. 33). En esta evolución, prosperaron en mayor medida aquellos colectivos e individuos que lograron disponer de más eficaces patrones de comportamiento. Pues “el mercado funciona como un mecanismo de selección de colectivos e individuos más aptos frente a los más débiles” (Hayek, 1990/1988: pp. 45-46).

⁷ En este punto, Martínez de Hoz hace referencia al principio de “subsidiariedad del Estado” contenido en la Encíclica *Rerum Novarum* de 1891, así como en documentos posteriores de la Iglesia católica y a propuestas del ordoliberalismo alemán del cual en este artículo no damos cuenta; esta corriente antes mencionada toma algunos conceptos de diversas Encíclicas que forman parte de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta doctrina, en tanto estrategia discursiva ha tenido, como muchas otras estrategias discursivas, diversas lecturas, razón por la que nos parece necesario no tomar la palabra de M. de Hoz como una especie de verdad absoluta acerca de tal doctrina.

En ese sentido es menester reparar que la evolución no es lineal, sino fruto de un ininterrumpido y gradual proceso de prueba y error, es decir, de “una incesante experimentación competitiva de normativas diferentes” (Hayek, 1990/1988: p. 53). Este principio presentado como epistemológico, tendrá su paralelo en tácticas jurídicas.

De aquí se desprende también que la evolución construyó al hombre como ser inteligente sólo porque dispuso de ciertas tradiciones a las que pudo ajustar su conducta, es decir “adaptarse exitosamente” (Hayek, 1990/1988: pp. 54-57). La *conducta adaptativa exitosa* es aquella capaz de interpretar la señales del mercado en medio de la incertidumbre, a través del sistema de precios. Frente a éste no hay posible alternativa planificadora recurriendo a la razón o a “bondadosas inclinaciones” (Hayek, 1990/1988: pp. 132- 133). De modo que “a nivel social, el lucro actúa como elemento orientador que asegura que el esfuerzo productivo tiene lugar según las modalidades que más convienen a todos” (Hayek 1990/1988:pp. 90-91).

De aquí se infiere que la expresión “justicia social” o “justicia distributiva” no es más que un mero fraude semántico equiparable al que se comete al hablar de “democracia popular” o “Estado social” (Hayek, 1990/ 1988: pp. 188). Esto es así pues además *nadie puede atribuirse el conocimiento de un presunto canon de justicia anterior a la marcha efectiva del mercado que lo autorice a distribuir u organizar el ingreso a fin de limitar el despotismo de la indigencia a la que inevitablemente muchos están condenados por evolución competitiva*. Así lo expresaba la Bolsa de Comercio de Buenos Aires, cuando en el año 1978 publicaba un texto de Hayek en el que afirmaba que el Estado de Derecho puede cultivar el mercado desarrollando *gradualmente* esa estructura de leyes de derecho privado y penales, sobre la cual “se basa el sistema de la propiedad privada” (Hayek, 1978: 75).

Qué significa que un “Estado de Derecho” actúa “gradualmente”: se trata de un Estado que construye “modelos” a fin de *realizar operaciones sobre la población en base al criterio de ensayo y error, criterio que debe utilizarse desde el Estado, para establecer ciertas leyes que creen condiciones de posibilidad para el desarrollo del libre mercado. Las leyes deberán ser experimentadas en relación a los efectos que ellas producirán en la “governabilidad” de la población*. Este gradualismo deberá tender a destruir tanto al Estado social, como sus efectos en la democracia popular y las organizaciones sindicales. Con esto, la estimulación a ser exitosos y completos, se configura en una interpelación ideológica constante que coloca a los sujetos en situaciones dilemáticas respecto de la propia condición en un mundo azotado por la siempre presente amenaza de muerte social o física, producto del fracaso individual en la lucha por la sobrevivencia.

Esta estrategia discursiva ha sido profundizada hasta límites nunca antes desplegados en la corriente anarcolibertaria, actualmente de gran influencia en el gobierno argentino. Sus líderes han sido Ayn Rand (2021/1964) y en particular Murray Rothbard (1995/1982; 2019/1959). Éste, sobre la base del supremasismo blanco en EEUU, gestó n 1971 el partido anarcolibertario; Rothbard en sus trabajos ha propuesto una articulación filosófica poco sustentable entre el aristotélico-tomismo y el empirismo de John Locke, en base a la cual postula una recta razón sustentada en un orden inamovible de la realidad, articulación a partir de la cual pretende sostener que las leyes del libre mercado se sustentan en tal orden, que la “recta razón” puede conocer; de modo que su conocimiento expresado a nivel universal en una única Ética, debe ser seguida en la moral a nivel individual, ella hace a cada humano responsable de sus actos y de respetar el orden universal. En base a ello, Rothbard sancionó el cuerpo propio, la propiedad privada y la libertad negativa, como las únicas bases de cada individuo y como el sustento de un orden universal, que en base a la naturaleza y a la recta razón debe ser sólo regido por el libre mercado. Desde ese marco propuso desde la abolición del Estado, hasta el derecho a la venta o abandono de niños a partir de su nacimiento, el abandono de niños “deformes” y la elaboración de un mercado de

infantes, hasta privatización de calles y la persecución de migrantes. Hemos desarrollado con mayor amplitud sus ideas en Murillo, 2025.⁸

Bloqueo y desbloqueo de la estrategia neoliberal

Ahora bien, desde 1938, al menos, la estrategia neoliberal, desplegada en coloquios y organizaciones internacionales (Foucault, 2007/2004), había tratado de implantar estas ideas en Estados y poblaciones, para ello sostenía la necesidad de una *revolución cultural* que debía transformar los valores de las poblaciones en el sentido antes expuesto. No obstante, diversos acontecimientos bloquearon estos proyectos durante décadas, que sólo comenzó a desbloquearse a fines de los años '50 cuando los banqueros de la City londinense, y en particular el Banco de Inglaterra, en plena crisis del Imperio británico, comienzan a configurar una serie de movimientos que facilitarían la liberalización de la economía; se trató de la creación, en las recientes colonias independizadas de Inglaterra, de paraísos fiscales como fuente principal de evasión de impuestos y de encajes bancarios, lo cual se constituyó en uno de los elementos para el desbloqueo del neoliberalismo y el predominio actual del capital financiero (Shaxson, 2014: 161). Este proceso se profundiza cuando en la década de 1960, los bancos norteamericanos adhirieron a ese sistema y más aún en los años 1970, cuando comenzó a consolidarse la tercera revolución industrial -hoy transformada por la cuarta revolución industrial- que facilitó las transformaciones requeridas por ese capital financiero transnacional, al tiempo que modificaba las relaciones capital-trabajo, los modos del tratamiento de la naturaleza y poco a poco todos los aspectos de la vida cotidiana.

El proceso fue además sustentado por Nelson Rockefeller, presidente del *Chase Manhattan Bank*, quien impulsó la creación de la *Comisión Trilateral*, una organización privada mundial que junto al Banco Mundial (1978) llevó adelante la primera estrategia política global que desbloqueó el proyecto civilizatorio neoliberal, basado en dos ideas: la necesidad de construir un sistema planetario de carácter interdependiente y la de que un exceso de democracia, genera "ingobernabilidad". En ese marco Samuel Huntington sancionaba a la hispanofobia e islamofobia, como fuentes de la percepción de una amenaza masiva, que podría facilitar la revolución cultural necesaria para gestar los valores neoliberales en las poblaciones occidentales. El documento de 1975 producido por la Comisión Trilateral (Crozier et al, 1975: 1-9) acuñaba el término "gobernabilidad" utilizado de manera acrítica hasta el presente por muchos expertos en política. Concepto que obtura la reflexión crítica sobre los enfrentamientos diversos entre bloques hegemónicos y contrahegemónicos, tanto en las relaciones capital-trabajo, como en los vínculos coloniales y neocoloniales. El concepto de "gobernabilidad" se transformó en una grilla de modulación de los grados y tipos de democracia posible y esto es así pues los trilateralistas sostienen que las democracias luego de la Segunda Guerra Mundial padecieron una sobrecarga de demandas sociales respecto de sus posibilidades de respuesta. En otras palabras, la Trilateral convergía con el diagnóstico de Hayek respecto de la necesidad de limitar el "estado social", arriba enunciado.

La construcción del terror y el desamparo de la subjetividad

⁸ Entendemos que el discurso del Sr. presidente de Argentina, en enero de 2026, en Davos, al menos en su primera parte, luego de su anuncio acerca de la muerte de Maquiavelo, puede leerse a la luz de los trabajos de Rothbard, repetidos por él de manera sumaria, con independencia de las transformaciones de la historia efectiva.

Este complejo conjunto de procesos efectivos, tendientes a construir hegemonía del capital en su etapa de predominio financiero, implicó -tal como afirma Gramsci- dos aspectos: ejercicio de “violencia” y construcción de “consenso” (Gramsci, 1981).

Así, una de las primeras expresiones trágicas de la estrategia de la Comisión Trilateral fue el experimento Chile (Klein, 2007), que a partir de 1975 fue llevado adelante por la escuela de Chicago liderada por Milton Friedman quien retomó la propuesta de Hayek acerca de que los modelos si bien no podían predecir las conductas individuales, sí podían construir condiciones dentro de las cuales ciertos patrones conductuales emergieran. Completó esta idea con los conceptos y prácticas de lavado de cerebro que parten del supuesto de que someter a los humanos a situaciones de terror e incertidumbre permite desestructurar sus valores e imponer otros nuevos. Friedman aconsejó a Pinochet, en 1975 (el mismo año de publicación del documento fundacional de la Trilateral), que aprovechara el estado de conmoción en el que se encontraba el pueblo chileno para introducir las más extremas medidas neoliberales de libertad de mercado (Klein, 2007).

La hipótesis fundamental que subyace a estos procesos es que las sensaciones de terror o inseguridad producidas por violencia física, shocks económicos, pérdida y precarización de puestos de labor, entre otros, gestan una sensación de indefensión subjetiva que posibilita la aceptación paulatina de un conjunto de valores que las mayorías no habrían aceptado años antes y cuyo núcleo radica en la naturalización de valores según los cuales la desigualdad, la incertidumbre y la pobreza son parte inevitable de la condición humana. Condición, que en el discurso neoliberal, es presentada, como vimos, como inevitable producto de decisiones individuales (ligadas a la suerte, herencia u oportunidad). En esa clave, se naturaliza también la idea de que la *inseguridad es hija del delito y éste de la pobreza*. Al tiempo que toda acción del Estado que no opere en el sentido de limitar la acción colectiva de los trabajadores (ocupados o desocupados que reclaman) y gestar reglas para el libre juego del mercado implica una situación dictatorial. Se obturan de este modo una cantidad de complejos procesos sociales; al tiempo que se construye en el imaginario colectivo y en las vivencias subjetivas efectivas la percepción de encontrarse en una situación constante de inseguridad. En ese punto el neoliberalismo se conformó en un verdadero proyecto civilizatorio en el cual la “*incertidumbre*” es un modo de gobierno a distancia de las poblaciones, y, en especial de expulsión y a menudo exterminio de pobres.

Así, el terror como forma de destruir los movimientos contrahegemónicos en los pueblos, no ha cesado de insistir de modo calculado desde la década de 1970 hasta el presente y ello no sólo en el modo manifiesto de la violencia física, sino a través de formas diversas de violencia social (pérdida o precarización del trabajo) o simbólica (la pérdida de lugares que constituían identidades).

Esta transformación cultural ha sido lenta pero insidiosa y al mismo tiempo constantemente resistida de modos diversos; ella gestiona un gobierno de sí y de los otros sostenida en la modulación del deseo en relación al estímulo a la competencia, al centramiento en el cuidado de sí, y a la naturalización de la desigualdad y la incertidumbre. Pero estos rasgos en tanto logran encarnarse en actitudes, conforman subjetividades, que aun viviendo en ciudades tumultuosas, están solas, sienten terror y sospechan de buena parte de sus congéneres. Cuando esto ocurre, el padecimiento psíquico es entonces su efecto inevitable. La angustia es su más clara manifestación, pero la angustia es un “*temple de ánimo*” que no tiene un objeto definido, si no puede ser elaborada creativamente, flota libremente y se encapsula en diversos objetos y puede trocarse en violencia contra sí y contra otros o puede esconderse tras el intento de consumo infinito tanto de objetos como de sujetos que obturen el vacío que produce el aislamiento que revive la indefensión

primordial del ser humano. Ella, unida a situaciones de precariedad económica, social y/o simbólicas generan entre otras situaciones, desde adicciones diversas, intentos de suicidio⁹, violencia verbal en las calles o entre pares, compañeros de trabajo, o familiares, hasta formas violentas de conducir vehículos y violencia física hacia conocidos o personas en situaciones accidentales¹⁰, al tiempo que, desde ese lugar de dolor y soledad suele gestarse la identificación con figuras públicas que despliegan discursos violentos, aun cuando estos sean contradictorios hasta llegar al absurdo (Murillo, 2025). En esta perspectiva se ha tornado clave la proliferación de teléfonos celulares y participación en redes sociales. Dichos objetos y procesos posibilitan en sujetos acosados por diversos grados de soledad y/o incertidumbre, la construcción de la ficción imaginaria de tener asideros, amigos, relaciones. Al tiempo que se aíslan cada vez más en sí mismos.

Un instrumento importante de tal direccionalidad son las transformaciones biotecnológicas, no obstante es menester evitar el determinismo tecnológico; las tecnologías están subsumidas a fenómenos sociales complejos, no los determinan (Murillo, 2017). Las biotecnologías posibilitan *interpretar* observaciones de aspectos del sistema nervioso, así como del desarrollo de tejidos de fetos, tanto de humanos como de primates. Estos procesos, ligados a la acumulación de plusvalor, son a la vez técnicas que implican una creciente “gubernamentalidad” de individuos y poblaciones sustentados en afirmaciones que no nos permiten concluir que estén basados en una seria derivación de las investigaciones neurocientíficas en su “programa débil”.

El concepto de “programa débil” y el de “programa fuerte” de las neurociencias lo tomamos de Alain Ehrenberg (2004) quien muestra que a partir de la década de 1980 se han gestado dos cambios: por un lado, tanto las enfermedades neurológicas como las mentales, comenzaron a ser abordadas y conceptualizadas con los mismos métodos y conceptos; por otro, las neurociencias han extendido su campo a la evaluación e intervención sobre lo emocional, el comportamiento social y a los sentimientos morales. En esta clave, Ehrenberg postuló la sugerente diferencia entre el “programa débil” de las neurociencias (que intenta avanzar en el conocimiento de enfermedades de probable base orgánica como la epilepsia) y el “programa fuerte” que ha elaborado una “imagería cerebral” (Hagner 2010), sustentada en una fetichización de la tecnología, que ha posibilitado la ficción de una biología del espíritu y la conciencia, con pretensiones de predicción, explicación e intervención, no sólo en los tradicionales problemas orgánicos, sino en los aspectos emocionales, cognoscitivos, sociales y morales (Ehrenberg, 2004).

En ese sentido se desplegó – ya desde la década de 1990- un proyecto que es un intento de crear un nuevo tipo de taxonomía de los trastornos mentales basado en el poder de los enfoques de investigación en genética, neurociencias y la ciencia del comportamiento. En esa perspectiva, los “trastornos mentales” son desórdenes biológicos que involucran circuitos cerebrales que implican a dominios específicos de la cognición, emoción o conducta, entendidos en sus relaciones. También se afirma que el proyecto es un nuevo esfuerzo global para redefinir la agenda mundial de investigación de las enfermedades mentales.¹¹

Según diversos informes de la Organización Mundial de la Salud (OMS), así como la prestigiosa publicación británica *The Lancet* (2017), el número de personas afectadas por problemas de “salud mental”, así como por problemas cardíacos (frecuentemente ligados a condiciones de persistente

⁹ En los últimos años ha aumentado notablemente la tasa de suicidios y el descenso de la natalidad en el denominado “occidente”.

¹⁰ En las reflexiones acerca del lugar de la angustia y la situación de indenfusión en el neoliberalismo, partimos de los trabajos del Psicoanálisis, en particular de Sigmund Freud (1975/1906; 1987/1905; 2013/1895;).

¹¹ <https://www.nimh.nih.gov/index.shtml>

angustia) es notoriamente mayor entre los ciudadanos que carecen de un empleo fijo y en blanco, tienen dificultades de acceso a la educación, están sumidos en la pobreza y faltos de integración comunitaria. También ha sostenido la OMS que la crisis económica mundial gestada desde 2007 es un fenómeno macroeconómico que tiene consecuencias importantes, entre ellas, mayores tasas de suicidio y consumo nocivo de alcohol (OMS, 2012). Ahora bien, complementariamente diversos organismos tipifican los efectos de estos padecimiento como “desorden mental”, al tiempo que proponen para ello formas diversas de intervención, que, más allá de una retórica que pregona la solidaridad social, contribuyen a producir procesos de subjetivación centrados en el uso de fármacos¹² y terapias de dudosa verosimilitud, cuyo efecto fundamental es el encierro en el sí mismo y la negación de situaciones dolorosas pero inevitables en el curso de la vida humana, con lo cual se reconstruye la raíz última del padecer psíquico en nuestra cultura.

Construcción de hegemonía y gubernamentalidad. La articulación de biotecnología, genética y neurociencias

En esta perspectiva se ha producido una compleja articulación de biotecnología, genética y neurociencias (profundizado por tecnologías que han dado lugar a la difusión de celulares y “redes sociales”) que coadyuvan a la construcción de hegemonía a través del gobierno de sujetos individuales y poblaciones a nivel mundial: ella se despliega en diversas estrategias vinculadas, de las que mencionaremos sólo dos, y cuyo efecto es modular de modos diversos cuerpos y territorios; se trata de las neurociencias y la psicoeconomía.

Neurociencias

En 1990 el proyecto “Década del cerebro” (1990-2000) fue una iniciativa de la Biblioteca del Congreso y del Instituto de Salud Mental de EE.UU (Rodríguez *et al.*, 2004), destinado a impulsar las investigaciones en neurociencias, precisamente tras la caída de la URSS y la primera ola del Consenso de Washington (Williamson, 1990). Tal propuesta generó una enorme multiplicidad de publicaciones, entre las que destacamos sólo algunas que gestaron un importante auge de las neurociencias: entre otros Damasio en 1994; Goleman en 1995; Ledoux en , 1996; Kandel en 1999.

La profundización sobre las neurociencias en afinidad con la propuesta de Hayek en *The Sensory Order*, sostiene que la red neuronal ligada a las decisiones individuales funciona en relación a aspectos de la herencia genética que son activados o inhibidos en la experiencia individual, particularmente en la infancia. El estudio de la red neuronal se despliega en base a imágenes a fin de analizar cómo los diversos sectores del sistema nervioso funcionan en el momento de tomar decisiones. Ello permitiría observar, clasificar segmentos de población con aspiraciones y valores análogos y, a partir de ese conocimiento, gestar estímulos diversos que posibiliten modular elecciones individuales con el fin de hacer más predecible los movimientos de los sujetos (en este sentido se reitera la importancia que las redes sociales y teléfonos celulares juegan actualmente en el proceso de clasificación de segmentos poblacionales ante estímulos diversos). De modo que las neurociencias son utilizadas en el campo del derecho, la educación, la política, el *marketing* (político y empresarial) y los denominados “trastornos mentales” entre otros. Este proceso obedece a una complejidad en la que se articulan la búsqueda de rentabilidad de empresas

¹² El profesor uruguayo Juan Fernández al respecto usa la expresión “yo farmacológico” (Facultad de Psicología. Universidad de la República. Uruguay, 2024)

farmacéuticas y grupos financieros con el gobierno político de las conductas. Proceso desplegado en profundidad, en especial tras la Segunda Guerra Mundial por EEUU, según puede leerse en un documento elevado por Vannevar Bush al presidente de EEUU.¹³

Este proceso se vio profundizado por la entrega del premio Nobel de fisiología o medicina a Eric Kandel, quien en 2000 propuso el concepto de *plasticidad del sistema neural*. Algo que hizo que desde entonces diversos trabajos sostengan que el hecho psíquico y el hecho biológico son dos realidades que no tienen comparación alguna pero ello no impide que puedan encontrarse concretamente alrededor de la huella dejada por la experiencia. En efecto, la neurobiología actual propone que el fenómeno de la plasticidad neural plantea que la huella psíquica es un tema común a las neurociencias y al psicoanálisis. Sobre todo, los mecanismos de la plasticidad conducen a reasociaciones de huellas que se reconfiguran en nuevas huellas alejadas de las experiencias iniciales que han presidido la inscripción de las primeras huellas mnémicas; huellas que participan también en la formación de una realidad inconsciente, determinante en la constitución del sujeto. En esa perspectiva se abandona un concepto de causalidad basada exclusivamente en hechos exteriores al sujeto, como había propuesto Hayek y se sostiene que ya desde la primera huella está presente el lenguaje que contribuye a producir al sujeto, de modo que se abandona toda epistemología empirista, positivista o utilitarista. El fenómeno de la plasticidad neural sostiene que la experiencia posibilita un proceso en el que la información entre las neuronas se está remodelando constantemente. Así pues, el cerebro no es una materia inmovilizada, la red neuronal no es una estructura determinada de una vez por todas: muy al contrario, el cerebro está sometido a un cambio permanente.

En esta perspectiva se sostiene que la plasticidad revoluciona completamente la oposición clásica entre causalidad psíquica y causalidad orgánica.

El hecho de que la experiencia deje una huella en la red neuronal lleva más bien a pensar en una causalidad psíquica que participa en la determinación del organismo. Además, la experiencia no es sólo una incidencia concreta del entorno: implica al Otro y al propio sujeto, el cual, a través de sus actos y de sus elecciones, participa en su devenir. (Ansermet y Magistretti, 2006).

Estas investigaciones respecto de la plasticidad neuronal y de la importancia de los aportes de la Década del Cerebro y de las soluciones basadas en neuroimágenes fueron complementadas con investigaciones cualitativas más refinadas sobre las conductas humanas en la vida cotidiana. La Organización Mundial de la Salud (OMS) anunciaba en 2001 que los logros de la Década del Cerebro eran importantes, valorizaba a las neurociencias, pero también a los factores sociales en la producción de «trastornos mentales». En ese sentido, si bien la OMS impulsó las investigaciones centradas en conocer no sólo a nivel tecnológico y cuantitativo, sino también a nivel cualitativo. Ello en relación con los componentes emocionales y sociales de las conductas humanas. De modo que en el 2000 comenzaba, por iniciativa de la *American Psychological Association* la Década del Comportamiento, que debía complejizar las investigaciones neurocientíficas con los aportes de las Ciencias Sociales y de la Conducta en temas ligados a la importancia de las emociones individuales en la toma de decisiones.

En esa clave se planteó un cambio de paradigma, a partir de entonces se sostuvo que la institucionalización de sujetos aquejados por problemas de salud mental debía trasladarse hacia

¹³ Vannevar Bush, fue un científico que tuvo enorme influencia en la construcción de la bomba atómica y hacia fines de la Segunda guerra Mundial, aconsejó al presidente de EEUU desarrollar la industria farmacéutica y armamentística, como instrumentos para gestar la hegemonía de EEUU (Bush, 1999/1945).

la familia y la comunidad, por razones económicas y de respeto a los derechos humanos; al tiempo que los problemas ligados a trastornos mentales debían abordarse de modo articulado desde la psicología, la farmacología, las neurociencias, la economía, la educación, el trabajo, el empleo, el comercio, la vivienda y la justicia penal, tomando en cuenta las conductas de la vida cotidiana de toda la población (OMS, 2001).

Los diagnósticos elaborados por organismos internacionales sostienen que los países, especialmente en América Latina y el Caribe, invierten mucho presupuesto en el diagnóstico, tratamiento e institucionalización de grandes cuadros de salud mental, pero prestan poca atención a los problemas y trastornos conductuales de la vida cotidiana, así como a su relación con el bienestar y la economía (*The World Bank*, 2015).

Se generó así un fuerte interés por las conductas individuales en las poblaciones y a partir de allí, las diversas y complementarias líneas de investigación tienden a conocer cómo individuos o segmentos de población procesan información y hacen uso de ella en sus acciones; al tiempo que en las diversas formas del *marketing*, la clínica, las terapias de autoayuda, los recursos humanos empresariales, la propaganda política o comercial, la difusión de videojuegos, las redes sociales y la educación se intenta promover la inteligencia emocional, caracterizada por Daniel Goleman (2022/1975) y otros en la década de 1990. La denominada “inteligencia emocional” alude a un modo de autocontrol de los sujetos con el fin de que estos modulen sus reacciones en función del cálculo razonado de los efectos que sus conductas pueden tener sobre sí y sobre otros en el corto mediano y largo plazo. Ello tiene como finalidad lograr conductas exitosas en la lucha competitiva por la vida.

En ese contexto, en la década de 2010 no solamente se desarrollan investigaciones a gran escala en los laboratorios de neurociencias, sino también se comenzó a constituir la gobernanza de un mercado internacional para las aplicaciones mercantiles de los estudios sobre el cerebro. Se produjo así el auge de grupos financieros y su influencia en políticas públicas.

Hemos desarrollado en otros artículos (Murillo, 2018) algunas conclusiones provisionarias acerca de tales programas, conclusiones que sintetizamos aquí. El intento de conocer la localización de las funciones del cerebro tiene una larga historia, no obstante, las neurociencias cobran centralidad a partir de los años 1970 en relación al desarrollo de biotecnologías que posibilitaron el estudio de algunos correlatos entre conductas específicas y registros de actividad neuronal, a partir de imágenes que mostraban zonas con diverso grado de oxigenación, en correlación con las acciones de los sujetos.

Desde entonces, los avances en tecnologías aplicadas al conocimiento del cerebro son constantes, lo cual implica inversiones multimillonarias de empresas, Estados y universidades. Ello generó una “neuroimagogía” (Hagner, 2010) que ha posibilitado avances en los mapeos cerebrales que permiten mejorar la observación de la actividad cerebral; no obstante lo paradójico de tales avances radica en que por un lado indican la complejidad de la actividad nerviosa y al mismo tiempo, precisamente por la complejidad que se descubre a cada momento, se evidencia lo poco que realmente se sabe de ella y sus efectos. En ese sentido, investigadores de importantes centros sólo afirman que en el futuro tal vez podrá avanzarse en mejorar algunos aspectos de la condición de vida de personas con daño cerebral, epilepsia o que están en estado de coma. Las conclusiones son sumamente cautelosas, para casos muy específicos y muestran que las investigaciones en el programa débil de las neurociencias están en un estado exploratorio.

No obstante, en el “programa fuerte” de las neurociencias a través de revistas de divulgación, médicos, investigadores y especialistas en distintas disciplinas sociales afirman, apelando a su

calidad de “expertos” -y basados en experimentos a través de intervenciones quirúrgicas en poco casos- que ahora es posible observar *cómo se forma el pensamiento humano, también sostienen que el cerebro puede “decidir” qué es real o imaginario.* De aquí se infiere que *el yo es el cerebro individual* y que éste es el que decide qué es lo verdadero o lo falso, lo pasado, presente o futuro, así como lo real o lo imaginario. En este aspecto es menester reflexionar acerca de que una cosa es probar que lesiones graves en el cerebro obturan la distinción entre pasado y presente, realidad y fantasía y algo bien diferente es afirmar que el cerebro en su normal funcionamiento “decide” qué es real y qué es imaginario; la diferencia no es menor, por el contrario da un paso *desde 1) lo conceptual emergente de: a) observaciones de situaciones de cerebros dañados seriamente, o b) en situaciones experimentales sustentadas en la oxigenación de zonas del cerebro sano sometido a observación en momentos en que un sujeto despliega un pensamiento vinculado a una acción en una fracción de tiempo, o c) intervenciones quirúrgicas sobre cerebros; hacia 2) afirmaciones de carácter metafísico* acerca del sujeto humano en cualquier situación temporal y espacial.

En los hechos, las nuevas tecnologías producen imágenes y los algoritmos que las traducen son “interpretaciones” (Hagner, 2010) derivadas de teorías acerca de las actividades cerebrales ocurridas en momentos en que alguien está sometido de manera artificial a un estímulo y debe dar una respuesta; nada del sentido de su historia puede analizarse aquí. Al tiempo que no se toma en cuenta que el paradigma del que se parte para construir los datos, tiene, como todo paradigma, supuestos indemostrables; en este caso el supuesto del que se parte, es a la vez el que dice probarse (algo que lógica y epistemológicamente constituye una falacia), se trata del supuesto base y a la vez la conclusión de que toda decisión, acción, predisposición, actitud, valor o emoción humana están sustentadas en el cerebro individual. Por otro lado, se olvida que en todo paradigma la intervención de teorías, tecnologías y algoritmos no “reflejan” un hecho, sino que permiten construir “datos” en base a postulados epistemológicos. A la vez dan por supuesto que el experimento o la observación controlada, se asemejan a las situaciones corrientes de la vida, algo que no es posible aceptar seriamente tanto en este campo como en el de la manipulación genética (no sólo de humanos, sino de animales y vegetales). En síntesis, los divulgadores olvidan que el humano es un ser social, excepto para generar técnicas que, afirman, pueden volverlos más exitosos o más felices. En ese sentido, surgieron algunos modos de medicalización que ya no buscan la relación entre el sujeto y la realidad o lo que “es”, sino que parten de un sujeto encerrado en su propio cerebro, en un puro “fenomenismo”.¹⁴ Esto último, en sí mismo, les quitaría, desde una perspectiva epistemológica rigurosa, toda validez a tales afirmaciones pues también ellas se moverían en el puro fenomenismo del cerebro de los divulgadores, que las incapacitaría para aseverar que conocen a *ese cuerpo otro* que está ahí, ante las máquinas que lo observan.

En ese sentido, el denominado “programa fuerte” de las neurociencias tiene aristas políticas peligrosas; dado que en base a investigaciones que aún podemos caracterizar de exploratorias, los laboratorios y tanques de pensamiento, avalados por organismos internacionales y Estados, así como legitimados a través del otorgamiento de Premios Nobel, impulsan pretensiones de construir una verdadera filosofía de los seres humanos y su relación con la sociedad y el cosmos; también pretenden predecir y/o determinar las trayectorias de vida y medicamentarizar, a partir de la interpretación de imágenes del cerebro, olvidando que lo que “avanzan” son tecnologías que sólo implican nuevas formas de *interpretar* algo que está ahí en el cerebro y el sistema nervioso. Se trata de un postulado elemental en epistemología: lo que “es” no es un “dato”, éste es una construcción elaborada que puede o no acercarse a eso que solemos llamar la realidad (Murillo, 2018).

¹⁴ Tal el caso de corrientes actuales que vuelven hacia la filosofía estoica como sustento del propio programa de vida.

Los despliegues del programa fuerte de las neurociencias parecen implicar una transformación en el gobierno de los sujetos a través de su incidencia en las relaciones políticas, económicas y sociales; por medio de la educación, el marketing, la clínica, la propaganda y los recetarios de intervención sobre las poblaciones centradas en la medicamentación y las técnicas cognitivas, cuya presunta base radica en las neurociencias, de las cuales los investigadores extraños a las mismas, conocemos poco y nada, pues las investigaciones en el programa débil de las neurociencias son de muy difícil acceso por su nivel de desarrollo teórico y tecnológico; no obstante los manuales de divulgación para la población en general son de un nivel verbal y visual propio de un niño pequeño. Sus efectos son la sobrediagnósticación a partir de la cual se espera una adultez dócil que acepte lo que le ocurre en medio de la incertidumbre, situada en los valores centrados en el individualismo y la autorresponsabilización (Murillo, 2018).

Estos procesos son centrales para efectuar la “revolución cultural” mencionada más arriba, a través de la introyección de valores ligados a la “lucha por la vida” en un mundo gobernado por esa instancia presentada de modo metafísico como el “mercado”. Mundo en el que la desigualdad y la incertidumbre deben ser consideradas no sólo como “naturales”, sino como inevitables y necesarias en vistas al aumento de la productividad (Murillo, 2008).

En esa clave, el 15 de mayo de 2013, el Instituto de Salud Mental de EE.UU.¹⁵, de gran influencia internacional y que ostentaba en su página web una frase según la cual la iniciativa sobre el cerebro es el *gran proyecto norteamericano de hoy*, emitió un comunicado en el cual trazaba un *plan estratégico global* centrado en la base fisiopatológica de los “trastornos mentales”. El plan indica que las investigaciones del área deberán basarse en dos objetivos estratégicos: *promover el descubrimiento del cerebro y las ciencias de la conducta*. Las neurociencias se conforman así en un saber que supone la posibilidad de que todos los seres humanos tengamos algún déficit y o desviación que puede ser conocido y modificado. En ese punto el concepto de “normalidad” se conforma en una especie de “ideal” en función del cual, cada individuo de la población mundial debería, como médico y empresario de sí mismo, planear y tomar recaudos respecto de su vida y los avatares ligados a su muerte. Complementariamente enormes sectores de la población mundial no tienen acceso a los más elementales servicios de salud y educación, ¿cómo pensar en estos términos en una libertad que lleva a la autorresponsabilización? No obstante, el complejo médico-industrial despliega negocios que incluyen el tráfico de tejidos humanos o el patentamiento de mapas genéticos (Rose, 2012/2007: 301 y ss.), en este sentido nos preguntamos: ¿es posible asumir en el orden jurídico capitalista que alguien se adueñe y patente partes del cuerpo humano de otros?

Es plausible pensar que en su programa débil las neurociencias pueden ayudar a prevenir enfermedades; pero en su versión fuerte tienden a que el mercado colonice todos los aspectos de la vida. Las neurociencias y sus aplicaciones influyen fuertemente en informes e investigaciones gubernamentales, razón por la cual los Estados crean condiciones de posibilidad para la investigación y el establecimiento de empresas ligadas al tema. Pero todo esto requiere además de la conformidad de los sujetos individuales cuya base de sustentación es la interpelación a ser feliz, uno de los núcleos de la gubernamentalidad neoliberal, interpelación expresada en una frase de Facundo Manes en *Usar el Cerebro*: “conocer nuestra mente para vivir mejor” (Manes y Niro, 2015).

Las alianzas ligadas a las neurociencias y sus aplicaciones en el orden social mundial actual, auspician proyectos cartográficos que incorporan registros estadísticos de salud-enfermedad de

¹⁵ <https://soydondenopiense.wordpress.com/2013/08/20/el-instituto-nacional-de-salud-mental-de-eeuu-anuncio-que-abandona-la-clasificacion-del-dsm/>

las poblaciones, así como de costos sanitarios. Las cartografías de las vidas en las neurociencias se apoyan en registros estadísticos, por ello procuran implementar tales sociedades en países con fuerte tradición estatal donde existen registros médicos y genealógicos exhaustivos junto con poblaciones de relativa estabilidad (Rose, 2012/2007: 85). En ese sentido es sugerente analizar las “traducciones” del programa débil de las neurociencias a otros campos con fines de legitimación científica a fin de intervenir sobre ciertos grupos poblacionales. Pero aunque aquí no hay espacio para desarrollarlo, es menester no dejar de interrogarse acerca de un derivado de ellas, se trata de formas de intervención que despliegan una ingeniería humana que tiende a eliminar la reproducción de poblaciones que habitan zonas ricas en biodiversidad, como las de Nuestra América, nos referimos a nuevas formas de la vieja eugenesia, de las que sólo hay pruebas provisionarias, pero sobre las que hay que comenzar a generar interrogantes (*El País*, 2018; Molina Serra, 2017; Murillo 2022).

Psicoeconomía

Ahora bien, en este punto, el programa fuerte de las neurociencias es inseparable de una segunda estrategia: la economía del comportamiento que asume, tal como sostenían Hayek y von Mises, que el ser humano es un *individuo activo que al momento de tomar decisiones, en el sistema nervioso no actúan sólo los aspectos ligados al razonamiento, sino también las emociones y valores*. En esa clave de análisis la Psicoeconomía o economía del comportamiento complementa la mirada molecular de las neurociencias, con el análisis de presuntos modelos o esquemas conductuales que se reiterarían a partir de la herencia de manera universal, aunque con variaciones individuales y a partir de los cuales la economía del comportamiento le da pautas a cada individuo para que se transforme en un gestor de sí mismo aceptando sus debilidades y aprovechando sus fortalezas. La psicoeconomía parece sustentarse en un larvado racismo de base biologista de cuño neodarwiniano

Los seres humanos somos máquinas cuyo diseño es el resultado de las presiones que nuestros ancestros [...] debieron enfrentar para garantizar la supervivencia [...] Simplemente quienes estuvieron dotados de programas más funcionales para enfrentar las circunstancias particulares de cada ambiente en cada momento del tiempo, pasaron más cantidad de copias genéticas a las generaciones posteriores, de modo que esos comportamientos se hicieron más habituales (Tetaz, 2014: 90).

El texto citado es de divulgación; él al igual que otros, no presentan pruebas convincentes de sus aseveraciones, y en algunos casos las pruebas exhibidas no pasarían un serio test de validación standard de la ciencia. Los manuales de divulgación de esta disciplina despliegan un lenguaje sencillo, a la moda, colocadas en espacios de fácil acceso a la vista a fin de facilitar su adquisición, cuyo objetivo es popularizar sus conceptos, transformarlos en partes del sentido común. Pero también apuntan a los responsables de políticas públicas, y en ese sentido, sostienen que los líderes gubernamentales están interesados en captar “mediciones oficiales de agregados de felicidad que no se reflejan en las estimaciones tradicionales del PBI” (Tetaz, 2014: 14). Las preguntas fundamentales ligadas a esta “medición de felicidad” están guiadas por interrogantes tales como: ¿qué lecciones deberían aprender los comerciantes y productores que buscan mejorar el posicionamiento de sus productos? ¿Cómo prever la condición delincinencial de un sujeto aun antes de que éste haya actuado? ¿Cómo conducir las conductas de sectores poblacionales hacia un candidato en las elecciones? Se sostiene que en situaciones de *incertidumbre*, en las que deben tomar decisiones, los sujetos repasan su pasado autobiográfico y buscan situaciones análogas para responder a la demanda del presente. En ese sentido el premio Nobel de economía, Daniel

Kahneman (1982), habría probado que una cosa es la “utilidad experimentada” y otra la “utilidad recordada”, la cual está ligada al grado de “satisfacción” que ciertas decisiones nos producen. Cuanto menor sea la similitud entre la situación presente y la utilidad recordada, mayor puede ser la influencia de la información nueva. Con ello adquiere un rol central la comunicación mediática y en especial las denominadas “redes sociales” que tienden a uniformar los mensajes, a establecer agendas y apelan a una serie de tácticas que van desde el entretenimiento hasta la presunta información neutral, que apuntan a generar ciertas actitudes en las poblaciones, a partir de que el receptor acepte ciertos mensajes, no por su verosimilitud sino en base a su identificación con aspectos del mensajero.

En esa perspectiva, la psicoeconomía no plantea que toda decisión sea la más adecuada en términos económicos, sino la más gratificante a nivel personal, pero en la medida que esa sensación de gratificación pueda ser conocida o construida, los errores que tornan al mercado imprevisible pueden disminuir y, más aún, pueden construirse escenarios de acción a través de la planificación estratégica que induzca a la población a seguir ciertos rumbos o tendencias (en lo económico, político y cultural).

En esa clave, un ejemplo claro de la articulación de neurociencias y psicoeconomía como modo de modular el deseo y construir hegemonía sobre las poblaciones lo representa el hecho de que en noviembre de 2011 en Buenos Aires se presentó la consultora de neuromarketing *Neurensics*, compañía que aplica la tecnología de Resonancia Magnética de Imágenes Funcionales para analizar las reacciones del cerebro ante determinados estímulos relacionados con las “marcas”. La firma fue fundada en Ámsterdam, en el 2010.¹⁶ La estrategia global de *Neurensics* fue tener presencia en todos los continentes antes de 2014 (Shanghai, Johannesburg, Boston, Sidney y Buenos Aires) y *Neurensics Latin America* eligió Buenos Aires como su sede, según afirma, “debido al desarrollo del talento de sus creativos y científicos”¹⁷. Esta afirmación es creíble dado que Argentina y en particular Buenos Aires, desde el siglo XIX tiene una larga trayectoria estatal ligada a la investigación médica, así como una complementariedad entre lo estatal y lo privado ligado a la psicología y al psicoanálisis; sin embargo, estimamos que es menester no perder de vista que esa misma trayectoria, más sus registros históricos de nivel estadístico sobre la población que pueden consultarse en diversos archivos públicos, así como la relativa estabilidad de su historia y la diversidad de orígenes étnicos son acordes a las preferencias en investigación de las empresas ligadas a las neurociencias, según afirma Rose (2012/2007). Entre los clientes de *Neurensics* se encontraban la cervecera Heineken, las instituciones financieras ING, ABN/AMRO y el Banco Central de los Países Bajos, Bols, la editora finlandesa Sanoma, la aerolínea KLM/AirFrance y la cadena internacional de supermercados Ahold, entre otras multinacionales¹⁸. En 2017 tal empresa afirmaba, en su página central, que su intervención en el mercado en 2015 había posibilitado la elección del primer mandatario argentino.^{19 20}

La psicoeconomía es legitimada por el otorgamiento de premios Nobel, algo que nos muestra su dimensión de estrategia global. Eric Kandel, originario de la escuela Austríaca, quien desarrolló la teoría del aprendizaje y memoria en relación a la plasticidad neuronal, obtuvo el premio Nobel de fisiología y medicina, compartido, en el año 2000 por sus investigaciones sobre la memoria. Kandel había escrito un artículo con un título muy sugerente, publicado en 1999: *Biología y futuro del psicoanálisis; nuevo marco para la psiquiatría*. La propuesta colocaba al futuro del psicoanálisis en

¹⁶ <http://iiex-la.insightinnovation.org/es/speakers/marc-rothuizen-neurensics/> (ingreso 12 de abril de 2017).

¹⁷ http://www.dossiernet.com.ar/articulo_ampliado.aspx?Id=75010 (visitada el 31 de marzo de 2013).

¹⁸ http://www.dossiernet.com.ar/articulo_ampliado.aspx?Id=75010 (visitada el 31 de marzo de 2013).

¹⁹ <http://www.neurensics.com/about/international-branches/> (visitada el 12 de abril de 2017)

²⁰ <http://www.neurensics.com/> (ingreso 12 de abril de 2017)

el área de las ciencias del cerebro. Para ello se respaldó en investigaciones de registro de la memoria dentro del sistema nervioso, en ese sentido sostuvo que lo que Freud llamó “inconsciente” podía traducirse de un modo más adecuado a la ciencia, pues se trataba de las huellas que dejan los acontecimientos externos en el sistema nervioso. En esa clave toda la experiencia humana estaría anclada en el sistema neuronal y se constituiría en la base material del sistema inconsciente. Olvidaba el distinguido pensador que Sigmund Freud, no sólo revisó y autocriticó sus tempranos trabajos, como *Proyecto de una psicología para neurólogos* escrita en 1895, donde aún vinculaba los conflictos inconscientes con desórdenes neuroquímicos, sino que en *Pulsiones y destino de pulsión* en 1915, dejaba bien sentado que el término “inconsciente”, como otros, propios de la metapsicología, eran términos “teóricos”, análogos en ese punto al de “masa” en Newton; dicho en sencillo lenguaje epistemológico: los términos teóricos no mencionan *algo que está ahí*, son *construcciones elaboradas* por los investigadores para dar cuenta de observaciones de carácter fáctico. Otro Nobel es Daniel Kahneman, psicólogo proveniente de la Universidad de Jerusalén quien se orientó hacia la economía del comportamiento. Kahneman obtuvo en el año 2002, junto a Vernon Smith, el premio Nobel de Economía, por sus investigaciones en las que vincula la psicología con el área de la economía, se trataba fundamentalmente de la investigación acerca de cómo los sujetos toman decisiones en condiciones de incertidumbre. En la misma línea Richard Thaler, también psicólogo, quien trabajó con Kahneman, volvió a obtener el Premio Nobel de economía en 2017, él es miembro de la Universidad de Chicago y en su libro *Portarse mal* (2017), sostiene que las limitaciones racionales y la falta de autocontrol afectan a las decisiones individuales y a las tendencias en el mercado. En ese sentido su trabajo fue valorado por el comité del Nobel por su colaboración en la construcción de vínculos entre el conocimiento psicológico y los procesos de decisión individual en relación a los fenómenos económicos. Obviaremos aquí el análisis de la metodología utilizada por Thaler, por razones de espacio. No obstante, la perspectiva conductual que aplica el psicólogo premiado es deudora de esa mirada creada por la escuela austríaca, y profundizada por Hayek, que ancla el éxito económico y la reducción de la incertidumbre de los mercados en la modulación del deseo subjetivo.

En este procesos el Centro de Neurotecnología de la Universidad de Columbia (EE.UU), lidera el Proyecto BRAIN (*Brain Research Through Advancing Innovative Neurotechnologies*), una iniciativa estadounidense que desde 2013 busca comprender el funcionamiento de las redes sinápticas. Este proyecto en 2022 se organizó la primera reunión de LATBrain, una organización privada que se presenta como un esfuerzo conjunto de América Latina que busca generar nuevos conocimientos para la prevención, tratamiento y cura de enfermedades cerebrales; desarrollar nuevas tecnologías y promover cambios en la educación, la cultura, la economía y otras áreas de la vida en la sociedad. Realizaron una primera reunión en Uruguay a la cual fueron invitados a participar docentes estudiantes, investigadores de cualquier área interesados en colaborar.

En 2023 se redactó el *Documento Fundacional de la Iniciativa Cerebro Latinoamericana*. Que busca “desentrañar los “códigos secretos” que hacen funcionar al cerebro, generando nuestros pensamientos, deseos y acciones. Estos esfuerzos globales por entender el cerebro han confluído en la creación de una *Iniciativa Cerebro Internacional* que agrupa investigadores de diversos países con el objetivo de aumentar el intercambio de conocimiento y potenciar la colaboración, evitando la superposición entre los diferentes esfuerzos que cada región del mundo realiza. La misión de la Iniciativa Cerebro Latinoamericana es potenciar y avanzar las investigaciones del cerebro a través de la colaboración y el intercambio de conocimiento (Latbrain, 2023)

Conclusión

Para concluir, nos gustaría detenernos un momento en lo que estimamos es la condición trágica de la gubernamentalidad neoliberal. La tragedia, en el sentido clásico de la palabra alude a una situación sin salida lógica: en este caso se trata de la condición de ser interpelados constantemente a la completud y felicidad sin límites y de estar al mismo tiempo sumidos en una perpetua amenaza de muerte en contextos de incertidumbre. Frente a este dilema trágico parece necesario reflexionar un momento acerca de lo que Marx y Freud nos enseñaron acerca de la fetichización.

El fetiche siempre toma la parte por el todo, substancializa complejidades. La fetichización, nos ha enseñado Marx es una condición necesaria de las formaciones sociales capitalistas (Marx, 1999), la lógica del capital construye la escena ficcional de un individuo que puede elegir de manera racional en un mundo en el que ilusoriamente las mercancías adquieren el carácter de seres animados. Ficción que obtura un aspecto de la condición humana: la conciencia de la propia finitud. Proceso que Freud nos hace comprensible en tanto sostiene en *Tres ensayos para una teoría sexual* (Freud, 1987/1905), que toda relación humana tiene algún grado de fetichización; pues el fetiche por desplazamiento es cualquier cosa que se torna objeto del deseo; el objeto-fetiche tiene como función por un lado obturar la presencia de una carencia constitutiva del psiquismo humano y al mismo tiempo señalarla de manera desplazada. En esa clave los procesos de fetichización muestran y ocultan al mismo tiempo, a la vez que un grado de fetichización, nos muestra Freud, es constitutivo de todo proceso de subjetivación en toda cultura humana.

Por ello es plausible al menor interrogarnos, acerca de cuál es el lugar de la fetichización en un mundo donde la estrategia neoliberal se torna hegemónica; el análisis de los procesos, que no pueden agotarse en este artículo, parecen indicar un deslizamiento en los procesos de subjetivación, que tiende a obturar cada vez más la conciencia de la propia finitud, hacia un mundo imaginario poblado de fetiches, mitos que construyen significados o sentidos, los cuales implican valores, actitudes y conductas. Si esto es así, en el neoliberalismo lo imaginario del fetiche deja de ser uno de los aspectos de la constitución subjetiva y social para tender a transformarse en su núcleo fundamental. Si esto fuese cierto, y no afirmamos que lo sea, es sólo un problema que estimamos debemos analizar, entonces es factible pensar que los procesos de subjetivación en la gubernamentalidad neoliberal tienden a tramitarse en lo imaginario, lo que implicaría unas enormes dificultades para subsumirse al orden simbólico; por ende lo que tenemos como problema es un mundo en el que los procesos de subjetivación conducen con mucha dificultad a reconocer la ley fundamental de la cultura que nos hace humanos: se trata del respeto al prójimo. Si esto es cierto, debemos enfrentar una situación en la que emerge la pulsión de muerte sin límite, centrada en un narcisismo que a la vez que deniega la propia finitud no reconoce al otro como prójimo. La violencia social es entonces su corolario inevitable y emerge el absurdo como un modo de relación.²¹

Si bien esto es un problema a afrontar, vemos también de modo creciente grupos diversos que se convocan en nombre de la vida, colectivos que luchan por formas diversas de emancipación, de modo que las reflexiones antes expuestas son sólo un aspecto de nuestra cultura y la historia y sus luchas sigue abierta. **Bibliografía y Fuentes**

Bibliografía y Fuentes

ALTHUSSER, L.: **Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan.** Nueva Visión, Buenos Aires, 1988 (1969).

²¹ Hemos desarrollado la estrategia del absurdo como modo de gobernó en un artículo publicado en 2025.

- ANDERSON, P.: **Las antinomias de Antonio Gramsci Estado y revolución en Occidente.** Barcelona: Editorial Fontamara, 1981 (1977).
- ANSERMET, F. Y MAGISTRETTI, P.: *Neurociencias y Psicoanálisis.* Ponencia presentada en el XIX Congreso Nacional de la Sociedad Española de Psiquiatría y Psicoterapia del Niño y del Adolescente (SEYPNA) que bajo el título “Relaciones cuerpo-mente: Manifestaciones psicósomáticas en la infancia y la adolescencia” tuvo lugar en Ibiza del 12 al 14 de octubre de 2006.
- BUSH, V: *La ciencia frontera sin fin. Un Informe al Presidente,* Julio de 1945. **Redes 14. Revista de estudios sociales de la Ciencia,** Buenos Aires 1999 (1945).
- CROZIER, M.J., HUNGTINTON, S.P. y WATANUKI, J.: **The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Comisión.** New York: University Press, 1975.
- DAMASIO, A.: **El error de Descartes. La razón de las emociones.** Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994.
- EHRENBERG, A.: “*Le sujet cérébral*”. **Esprit. Las guerres du sujet,** noviembre, 2004, pp. 133-155.
- ELÍAS, N.: **El Proceso de las civilizaciones. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.** , Argentina: FCE, 1993 (1939)
- EL PAÍS: “*Perplejidad en Reino Unido por la propuesta de un ‘torie’ de esterilizar a los desempleados.*” 19 de enero 2018. Disponible en:
https://elpais.com/internacional/2018/01/18/mundo_global/1516287515_636234.html .
- FACULTAD DE PSICOLOGÍA. UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA. URUGUAY. Conferencia “*La emergencia del yo farmacológico*”. 18 de marzo de 2024. Disponible en:
<https://psico.edu.uy/noticias/conferencia-la-emergencia-del-yo-farmacologico>
- FOUCAULT, M.: **Historia de la Sexualidad. 1 La Voluntad de saber.** México: Siglo XXI, 1987 (1976).
- FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo,* en Foucault, Michel **Tecnologías del yo y otros textos.** Barcelona, Paidós, 1990 (1982).
- FOUCAULT, M.: **Seguridad territorio y población. Curso del College de France (1977-1978).** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- FOUCAULT, M.: **El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- FOUCAULT, M.: **La Société Punitive. Curso au College de France 1972- 1973.** Paris, Seuil Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, M.: **Psicología de las masas y análisis del yo.** Tomo XVIII Obras completas de Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976 (1921).
- FOUCAULT, M.: **Pulsiones y destinos de pulsión,** en FREUD, Sigmund **Obras completas, t. XIV.** Buenos Aires: Amorrortu, 1976 (1915).
- FOUCAULT, M.: *Tres ensayos sobre teoría sexual,* en FREUD, Sigmund **Obras Completas, vol. VII ,** Amorrortu, Bs. As., 1987 (1905).
- FREUD, S.: *Proyecto de una psicología para neurólogos.* **Tomo I Obras Completas de Sigmund Freud.** Buenos Aires: Amorrortu, 1966 (1895).
- GOLEMAN, D.: *La inteligencia emocional. Porqué es más importante que el Cociente Intelectual.* 2022 (1995). <https://iuymca.edu.ar/wp-content/uploads/2022/01/La-Inteligencia-Emocional-Daniel-Goleman-1.pdf>
- GRAMSCI, A.: **Cuadernos de la Cárcel. Tomo I Cuadernos 1 (XVI) 1929-1930.2 (XXIV) 1929-1933.** México, Ediciones Era, 1975.
- HAGNER, M.: *Cómo funciona la mente: la representación visual de los procesos cerebrales.* **Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura,** CLXXXVI, 743, mayo-junio, 2010, pp. 435-447.
- HAYEK, F.: **Entorpeciendo la economía. Temas de la hora actual.** Buenos Aires: Bolsa de Comercio de Buenos Aires, 1978.

- HAYEK, F.: **La Teoría de los Fenómenos Complejos**. Madrid: Estudios Públicos, N° 2, 1981 pp. 100-12.
- HAYEK, F.: **La fatal arrogancia: los errores del socialismo**. Madrid: Unión Editorial, 1988.
- HAYEK, F.: **Camino de servidumbre**. Madrid: Alianza, 2000 (1945).
- HAYEK, F.: **The sensory order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology**. Chicago: University of Chicago, 2000 (1952).
- HAYEK, F.: *La pretensión del conocimiento. Los Premios Nobel de Economía 1969-1977. Lecturas 25*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. Pp. 245-258, Disponible en <http://www.hacer.org/pdf/Conocimiento.pdf>
- KANDEL Eric: *Biology and the future of psychoanalysis: A new intellectual framework for psychiatry revisited*, en **The American Journal of Psychiatry**, Washington, Apr 1999, Vol. 156, pags. 505-524.
- KAHNEMAN, D., P. SLOVIC Y A. TVERSKY: **Judgement under uncertainty: Heuristics and biases**. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- KLEIN, N.: **La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre**. Barcelona, Paidós, 2007.
- LATBRAIN: *Latbrain Declaration on intenant. Latbrain proposes to accelerate progress in understanding the misteries of the brain. Federation of Latin America and ceribeean neurosciencie Societies*, 2023. Disponible en: <https://neurocienciasfalan.org/latbrain-propone-acelerar-el-progreso-en-el-entendimiento-de-los-misterios-del-cerebro/>
- LEDOUX, J.: **El cerebro emocional**. Buenos Aires: Ariel-Planeta, 1999.
- LIPPMANN, W.: **Un prefacio a la política**. El libro electrónico del Proyecto Gutenberg, 1914, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/20125/pg20125-images.html>
- LIPPMANN, W.: **La opinión pública**. Madrid: Cuadernos Langre, 2003 (1922).
- MANES, F. y NIRO, M.: **Usar el cerebro. Conocer nuestra mente para vivir mejor**. Buenos Aires, Paidos, 2015.
- MARTÍNEZ DE HOZ, J.: **Quince años después**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1991.
- MARX, K.: **El Capital: Crítica de La Economía Política**, 2da. ed., Tomo I / Vol. 1. México: Siglo Veintiuno, 1999 (1873).
- MENGER, C.: **Principios de Economía Política**. Madrid, Unión Editorial, 1987.
- MOLINA SERRA, A.: *Esterilizaciones (forzadas) en Perú: Poder y configuraciones narrativas*, en **Revista de Antropología Iberoamericana**, vol. 12, N°, enero-abril, 2017, pp. 31-52. Disponible en <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1201/120103.pdf>
- MURILLO, S.: **Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón**. Buenos Aires: CLACSO Libros, 2008.
- MURILLO, S.: *Transformaciones en la Política científica y el desarrollo tecnológico. Cuadernos de Economía Crítica, la revista académica de la Sociedad de Economía Crítica de Argentina y Uruguay*. Año 3 N° 6 Junio de 2017. Pp. 181-190.
- MURILLO, S.: *Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación*. En **Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología de la UBA**, vol. 8 núm. 8, 2018, pp. 392 – 426.
- MURILLO, S.: *Notas sobre darwinismo y eugenesia en el proyecto neoliberal*. En: Gustavo Vallejo et al (ed.). **La historia de la salud y la enfermedad interpelada. Latinoamérica y España (siglos XIX-XXI)**. Lanús: UNLA, 2022.
- MURILLO, S.: *El discurso del absurdo como estrategia de poder*. **Revista conflicto social. Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social del instituto de Investigaciones del Instituto "Gino Germani"**. Facultad de Cs. Sociales. UBA. N° 18, vol. 33. Enero-junio 2025. Pp. 36-67.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2001) *Salud Mental 2001. Consejo Ejecutivo*, 17 de noviembre de 2000. Disponible en: https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB107/se27.pdf
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2008) *Informe sobre la salud en el mundo 2008. Atención primaria de la salud. Más necesaria que nunca*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud. https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB107/se27.pdf.

- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2012) *Primer Borrador del Plan Global de Acción en Salud Mental. 2013- 2020. Versión del 27 de agosto del 2012.* Disponible en: <http://new.paho.org/chi/images//plan%20mundial%20en%20salud%20mental%20espanol%204%20sept.pdf>
- RAND, Ayn. **La virtud del egoísmo.** Barcelona: DEUSTO, 2021 (1964)
- ROSE, N.: **Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI.** La Plata: UNIPE, 2012.
- RODRIGUEZ, Juan F; BONIFACIO, Valerio; CARDOZO PEREIRA, Norberto; y BARROSO Y MARTÍN, J.M.: *La década del cerebro 1990-2000 Algunas aportaciones*”, en **Revista Española de Neuropsicología** Vol. 6, 3-4, Universidad de Sevilla, 2004, pags. 131-170.
- ROTHBARD, M.: **La Ética de la Libertad.** Madrid: Unión Editorial, 1995 (1982).
- ROTHBARD, M.: **Ciencia, tecnología y gobierno.** Alabama: Instituto Mises, 2019 (1959).
- SHAXSON, Nicholas: **Las Islas del Tesoro. Los paraísos fiscales y los hombres que se robaron el mundo.** Buenos Aires, FCE, 2014.
- TETAZ, M.: **Psychoeconomics. La economía está en tu mente.** Buenos Aires: ediciones B Argentina S.A, 2014.
- THALER, R.: **Portarse mal. El comportamiento irracional en la vida económica.** Buenos Aires: Paidós, 2017.
- THE LANCET: *The next phase for adolescent health: from talk to action*, vol. 390, N° 10106, octubre, 2017.
- THE WORLD BANK: **World Development report 1978.** Washington DC: The World Bank, august 1978.
- THE WORLD BANK: **Mind, society and behavior.** International Bank for Reconstruction and Development - The World Bank, Washington DC, 2015.
- THE TRILATERAL COMMISSION: **Task Force on global capitalism in Transition.** Cambridge: june 2022.
- VON MISES, L.: **La Acción Humana. Tratado de Economía.** Madrid: Editorial Sopec, 1968 (1949).
- WILLIAMSON, J.: **What Washington Means by Policy Reform.** Wolliamson John Peterson Institute for International Economics, 1990.

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Trastorno climático y lucha de clases *desde arriba*

*Renán Vega Cantor*¹

“Más que nunca se impone una nueva lectura de la teoría marxiana de las luchas de clases (en plural). Sólo así podremos reapropiarnos de un instrumento esencial tanto para la comprensión del proceso histórico como para el impulso de las luchas de emancipación”. (Losurdo, 2014: 407)

Este artículo examina un aspecto de la lucha de clases al que poca atención se le brinda, el referido a la acción que desde arriba realizan las clases dominantes contra trabajadores, campesinos y parias del mundo, como resultado de que ellos cuentan con una correlación de fuerzas a su favor, impuesta en los últimos 40 años. Se analiza la relación entre esa lucha de clases desde arriba y el trastorno climático mundial que genera el capitalismo. El ensayo se divide en cinco secciones: la primera establece algunos elementos teóricos sobre la lucha de clases desde arriba; la segunda establece las conexiones entre el trastorno climático y la lucha de clases desde arriba; la tercer

¹ Investigador Independiente

describe el aumento del consumo de petróleo y su impacto directo en el calentamiento global en los últimos 35 años; la cuarta esboza el impacto climático de las nuevas tecnologías; por último, en la quinta se considera el asunto del negacionismo climático y el fascismo fósil.

Lucha de clases desde arriba

Cuando se habla de lucha de clases suele enfatizarse en las acciones que emprenden los trabajadores, los campesinos, o en general los subalternos contra sus respectivos opresores (capitalistas, terratenientes y diversos explotadores) con la finalidad de mejorar o transformar sus condiciones de existencia. En este sentido, se está hablando de una forma de lucha de clases, de aquella que se emprende *desde abajo* para afrontar diversas formas de explotación y en algunos casos transformar radicalmente la realidad previamente existente, como cuando se logran imponer reivindicaciones o transformaciones a las clases dominantes y/o a los Estados que estos se ven obligados a asumir una nueva situación que antes no habían aceptado. Esto aconteció, por ejemplo, al abolirse la esclavitud de población de origen africano en los países de América. Eso sucede en momentos de efervescencia social cuando se transforma el conjunto de condiciones existentes y, por supuesto, en forma consumada en las revoluciones. (Losurdo, 2014)

En ese proceso de lucha, las clases adquieren conciencia de sus intereses compartidos y de las diferencias que los distinguen de las clases dominantes. Al respecto, son iluminadores los estudios sobre las luchas de los trabajadores en su proceso de formación para enfrentar al naciente capitalismo. (Thompson, 1989)

En la lucha de clases que emprenden los subalternos urbanos y rurales se está hablando de una experiencia relacional, en la medida en que se enfrentan entre sí por lo menos dos clases, aunque la lucha de clases no puede reducirse a un plano puramente binario. Esto significa que aparte de los de abajo, que son los que despiertan nuestra simpatía por obvias razones de pertenencia de clase y los que han sido los sujetos protagónicos de la historia de los oprimidos, en el lado de arriba se ubican otras clases sociales. Las primeras configuran la mayoría social, aunque a menudo estén menos cohesionado y con desiguales niveles de conciencia sobre sus intereses de clase, mientras que las segundas son minoritarias, pero tienen la ventaja que están cohesionadas y poseen un elevado nivel de conciencia de clase, para mantener la dominación y perpetuar día a día las diversas formas de explotación que les permiten reproducirse como clase.

Este ángulo del problema debe considerarse porque, dependiendo el grado de correlación en la lucha de clases, suele ser más frecuente en la historia que la iniciativa la tengan los de arriba y no los de abajo. Y eso es lo que acontece en la actualidad, debido a que los de abajo han sufrido derrotas históricas, están desorganizados y no ponen en riesgo la acumulación de capital y la apropiación de tierras por grandes terratenientes y empresas agrícolas y ganaderas. No es que la lucha de clases haya desaparecido, porque incluso en los peores momentos los de abajo actúan en forma defensiva y aparentemente pasiva, como una forma de resistencia a la explotación. Esto se hace, por ejemplo, con el incumplimiento en el horario de trabajo, abandono del puesto de trabajo, sabotajes, lentitud en el ritmo laboral, incendios provocados en los latifundios...

Cuando los de abajo han sufrido derrotas históricas, los de arriba tienen la iniciativa y llevan a cabo una acción consciente y planificada de lucha de clases contra la mayor parte de la población y, en nuestra época, especialmente contra trabajadores asalariados, campesinos pobres y población desarraigada. Ahora, las clases dominantes actúan mancomunadamente, con el parapeto de los Estados, para aumentar la explotación, eliminar conquistas sociales e imponer

brutales condiciones dentro y fuera de los lugares de trabajo. Esas clases dominantes son perfectamente conscientes (tienen *conciencia para sí*) y saben lo que hacen y por qué y para qué lo hacen. A este respecto, valga mencionar que, tras la disolución de la URSS en 1991, cuya trayectoria histórica estuvo marcada por la crisis y disolución de grandes imperios coloniales y el cuestionamiento del colonialismo, emergieron voces que no dudaron en proclamar que esa era una oportunidad para que el occidente imperialista reimplantara el colonialismo en los territorios periféricos de lo que hoy se llama el Sur Global. Este nivel de sinceridad y cinismo solamente podía darse en el momento en que la correlación de fuerzas y el escenario de la lucha de clases favorecía a las clases dominantes de Europa y Estados Unidos, que, ante el desolador panorama de la derrota de proyectos alternativos, planteaban claramente la existencia de condiciones para retomar las peores formas de dominación colonial, que hacia pocas décadas habían sido eliminadas en dolorosos y sangrientos procesos de liberación nacional. Estos ideólogos rehabilitan el colonialismo y actualizan las guerras coloniales, en una nueva cruzada que se pretende civilizatoria contra el mundo pobre que alguna vez intentó ser autónomo y soberano. En forma lacónica un titular del suplemento dominical del New York Times lo proclamaba en 1993: “*¡Por fin vuelve el colonialismo, ya era hora!*”. (LOSURDO, 2014; MALN, 2024). Afirmaciones de esta catadura no se hubieran pronunciado por parte de los voceros del capitalismo triunfante en la Guerra Fría, de haber sido otro el resultado de la lucha de clases en el período 1975 (si tomamos como referencia la derrota de Estados Unidos en Vietnam) a 1991 (momento en que se disuelve la URSS). Como se presentaron derrotas históricas por parte de las clases subalternas, las clases dominantes mantuvieron la iniciativa y emprendieron una lucha de clases desde arriba en diversos flancos, y entre ellos vale resaltar el clima, como lo examinamos en este ensayo. Los más sinceros lo afirman sin aspavientos, como lo dijo en 2011 el capitalista Warren Buffet: “*Claro que hay una lucha de clases, pero es mi clase, la clase de los ricos, la que está librando esta guerra. Y la estamos ganando*”. Este es un reconocimiento lapidario por parte de un gran capitalista –que un momento llegó a ser el “hombre más rico del mundo”– de lo que ha estado aconteciendo en el mundo en los últimos 40 años.

Cuando un capitalista sostiene en forma franca que su clase está ganando reconoce de manera implícita dos cosas: que existen clases y ellas luchan entre sí, algo que parece de Perogrullo, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta que después de 1991, con la fábula del “Fin de la historia” se anunció la muerte de las clases y al dejar de existir, obviamente no podían luchar. Lo que dice el multimillonario citado enfatiza que esa acción está emprendida desde arriba, lo cual significa en forma simple que las diversas fracciones del capital y del conjunto de las clases dominantes tienen la iniciativa e imponen sus intereses a los subalternos por todos los medios, a sangre y fuego, en el mundo entero, incluyendo a Estados Unidos y los centros capitalistas dominantes.

Naturaleza, clima y lucha de clases

Puede aceptarse que la lucha de clases se libra desde arriba como forma predominante en las últimas décadas, pero debe resultar más complicado admitir que el trastorno climático -y usamos esta denominación porque nos parece más precisa que la aparentemente neutra de “cambio climático”- sea un resultado directo de la lucha de clases.

Recordemos que las transformaciones bruscas y aceleradas de la naturaleza y del clima en los dos últimos siglos son un resultado del surgimiento, expansión y consolidación del capitalismo. Aún más, se ha avanzado en el establecimiento de los impactos directos que en las transformaciones climáticas tiene el “capitalismo fósil”, para hacer referencia a la base energética del capitalismo desde la Revolución Industrial en el siglo XVIII. (Malm, 2020)

Valdría precisar que las bruscas modificaciones climáticas están directamente ligadas con una forma de organización socio-metabólica específica, el modo de producción capitalista, y no con la existencia genérica de seres humanos. Desde este punto de vista no resulta válido decir que el trastorno climático es resultado de fuerza antropogénicas, sino más bien de fuerzas capitalogénicas.

A la hora de considerar la “naturaleza”, y el clima como parte de ella, debe recalcarse que, desde la aparición de nuestra especie, Homo Sapiens, hemos modificado la naturaleza, con la finalidad de obtener de ella los bienes de uso que garantizan la existencia material de cualquier sociedad. Ahora bien, en esa relación con la naturaleza, el ser humano no puede desligarse de lo natural que incide y condiciona de manera directa sus formas de subsistencia, y al tiempo el ser humano modifica la naturaleza, la historiza por decirlo así. Somos parte de la naturaleza porque provenimos, vivimos y cuando morimos nos reintegramos a ella y hoy existe una *naturaleza humanizada* como resultado de nuestra acción transformadora mediante el trabajo, la producción y los conocimientos. (Marx, 1968)

En las diversas formas de organización social que han existido en la historia se han presentado agresiones contra la naturaleza, con la desaparición de plantas y animales por su caza excesiva o la superexplotación del suelo, y se han transformado los ecosistemas, como sucedió con la conquista y sometimiento de América de 1492 en adelante por aventureros europeos, en lo que se denomina “el intercambio colombino”. (Crosby, 1999). A pesar de los cambios experimentados por la naturaleza en estas sociedades, ninguna tuvo el carácter destructivo del capitalismo, que ha emergido como una especie de terrible fuerza geológica, lo que se expresa en el término *capitaloceno*, que se está usando para controvertir la idea liberal plasmada en la noción vaga e insustancial de *antropoceno*. (Moore, 2020; Vega Cantor, 2019)

Con el capitalismo el nivel de destrucción de la naturaleza, junto con las modificaciones climáticas que conlleva, no tiene parangón, y por eso una de sus características distintivas consiste en el desarrollo de fuerzas productivas-destructivas. Por eso, resulta tan frágil el argumento de diverso origen (de ciertos climatólogos, analistas sociales, científicos) tendiente a señalar la responsabilidad de la “humanidad toda” en el trastorno climático (Chakrabarty, 2019), como si un campesino pobre tuviera la misma responsabilidad que una empresa multinacional de productos agrícolas, para solo señalar un caso.

Para controvertir esa afirmación común y de índole liberal (todos somos responsables, *ergo* nadie lo es) basta recordar que cuando se presentaron las bruscas transformaciones climáticas anteriores todavía no existían los seres humanos. En consecuencia, esas modificaciones resultaron de la acción de fuerzas naturales, en muchos casos imprevistas como el meteorito que se estrelló en la Península de Yucatán hace 65 millones de años, modificó el clima y destruyó a un gran porcentaje de la fauna y la flora entonces existente, arrasando a su paso a los amos y señores de ese mundo, los gigantescos dinosaurios, que habían dominado la tierra durante 250 millones de años. (Alvarez, 2014; Brusatte, 2019)

A la hora de considerar las bruscas transformaciones climáticas de nuestro tiempo debemos descender de la atmósfera y bajar a la tierra, porque acá es donde se producen los gases que están calentando el planeta y esos gases no son producto de algún éter incomprensible sino de una relación social concreta, más exactamente, la relación capitalista con sus características esenciales de producir sin pausa en aras de la acumulación ininterrumpida de capital, de la obtención de las máximas tasas de ganancia, de explotar a seres humanos para obtener plusvalía y producir

mercancías a vasta escala... Todo ello está en el origen del brusco cambio climático. Como bien lo dijo el cantante, activista político y dirigente sindical de Estados Unidos Utah Philips: *“La tierra no está muriendo. La están matando y quienes la están matando tienen nombres y direcciones”*. (Amador, 2010: 136)

No se pretende en forma ingenua que el funcionamiento mismo de la naturaleza pueda ser condicionado por el análisis social de la lucha de clases cuando se habla de las características intrínsecas de los procesos naturales, como al considerar la existencia de las abejas o las hormigas, que son “sociedades animales” tremendamente complejas, para mencionar un ejemplo. (Holldobler & Wilson, 1996). En la misma dirección, no tendría ningún sentido que se inmiscuyera el análisis social, el de la lucha de clases, si estuviéramos hablando de una naturaleza aislada y no contaminada con nuestras acciones, algo que hoy no existe en ningún lugar del planeta.

Queremos precisar que la teoría de la lucha de clases sí nos permite entender el impacto que sobre la naturaleza genera el funcionamiento del capitalismo. Como este es una relación histórica y social significa que diversas clases sociales, con sus respectivos intereses, intervienen e interactúan y con sus acciones, formas de producción y de consumo, modifican el clima. Pero ese impacto es diferencial, en la medida en que son los capitalistas los que se encuentran al mando y son ellos los que determinan los niveles de producción, el uso intensivo de combustibles fósiles y la cantidad de desechos que generan sus formas de producción y consumo. Y hablamos de clases y no de individuos aislados, en la medida en que consideramos que las diversas fracciones del capital de nuestro tiempo están organizadas, tienen conciencia de clase y actúan contra el resto de la sociedad en consonancia con sus intereses de clase.

Aún más, esos individuos están informados en general sobre el trastorno climático y las razones que lo generan, y de eso también están enterados las multinacionales y corporaciones. No obstante, el automatismo del mercado y las facilidades prácticas que genera el capitalismo fósil han llevado a que, siendo el objetivo del capitalismo la obtención de beneficio y la producción a vasta escala, no haya porque pensar en los efectos negativos que tenga el uso intensivo de combustibles fósiles, siempre y cuando sea una fuente de jugosos beneficios. Además, enfatizamos que para el capitalismo el petróleo es una sustancia única por su ductilidad, capacidad energética y potencia, porque recordemos, solo para dar una cifra, que la energía que contiene un barril de petróleo equivale a un total de 11 años del trabajo de un ser humano, es decir, 2833 jornadas laborales durante cinco días a la semana (Riechmann, 2019: 38)

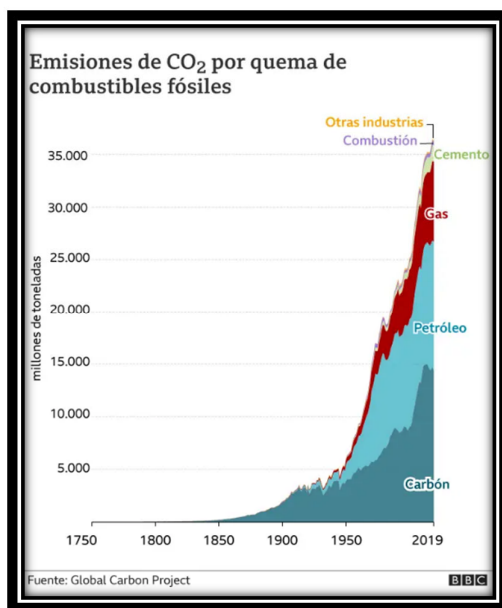
Los capitalistas, sin importar el sector económico en el que se encuentren (producción, finanzas, servicios, comercio, transporte, guerra...) son responsables directos del aumento en las emisiones de gases de efecto invernadero. Por eso, existe una lucha de clases que se libra desde arriba hacia abajo y cuyas acciones, por supuesto, no son neutras, ni siquiera las que impactan el medio ambiente y el clima, aunque así lo presenten los economistas ortodoxos al catalogar como equivalente a cero cualquier externalidad, es decir, sin costo alguno. Y esa lucha desde arriba tiene efectos negativos sobre la naturaleza y sobre el resto de los seres humanos, empezando por los trabajadores, y una de sus expresiones más evidentes, aunque no se le reconozca, es la brusca transformación climática que estamos soportando y cuyas consecuencias, en principio, tienen un carácter diferencial de clase, en la medida en que la respuesta que puede dar un capitalista financiero cuando, para mencionar un hecho concreto, se le incendia la casa por el aumento de la temperatura en California, no es la misma de la humilde migrante que limpia y cuida esa casa y que ni siquiera tiene casa propia en donde vivir.

A continuación, examinamos algunas de las expresiones de esta lucha de clases desde arriba y cómo inciden en el trastorno climático en curso.

Aumento del consumo de combustibles fósiles después de 1991

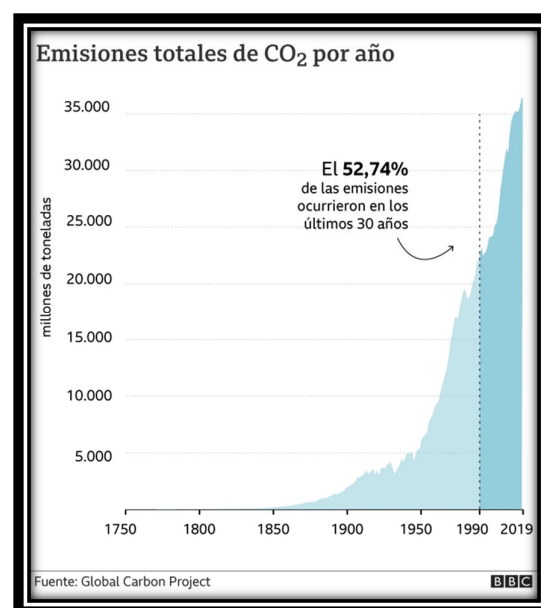
En 1991 desapareció la URSS, lo cual significó la incorporación directa de gran parte del mundo al sistema capitalista, a lo que ya se sumaba China desde unos años antes, con lo que de manera inmediata se produjeron cambios en la producción y el consumo al generalizarse las pautas que caracterizan al modo imperial de vida. Eso requería grandes cantidades de materia y energía para abastecer los “mercados emergentes”. A ese incremento debe agregarse que en Estados Unidos creció en forma exponencial su derroche consumista y para hacerlo posible importó petróleo y materiales del resto del mundo. Como consecuencia se disparó el consumo de combustibles fósiles, con la subsecuente generación de CO₂ y otros Gases de Efecto Invernadero (GEI).

Gráfica No. 1



Fuente: BBC. News Mundo (2021)

Gráfica No. 2



Fuente: BBC. News Mundo (2021)

El incremento en el consumo de petróleo aumentó los Gases de Efecto Invernadero (GEI), lo cual se ha agudizado con algunos fenómenos derivados del uso mismo de esos combustibles fósiles, entre los cuales sobresale la generalización de incendios forestales en varios continentes, incendios que tienden a ser más fuertes y prolongados. (Pedregal, 2025; Vaillant, 2025). Asimismo, la acumulación capitalista disparó el consumo de hormigón y cemento, lo que elevó la producción de metano, a lo cual también contribuye la generalización de la dieta carnívora, con la ampliación desahogada de la cabaña ganadera. (Jappe, 2021)

A primera vista, estos procesos discurren de manera objetiva, sin que ni los sujetos ni las clases puedan hacer nada para contrarrestarlos, porque forman parte de la lógica automática del capital,

de crecer, acumular, obtener ganancias y generar desechos y capitalista que no lo hace muere. Pero acá estamos hablando de un aspecto que no solamente tiene que ver con la destrucción parcial de este o aquel ecosistema, o una contaminación localizada en alguna región que luego puede ser abandonada y olvidada. Estamos hablando que la modificación del clima mundial tiene impacto planetario, con consecuencias imprevisibles y duraderas en el tiempo y espacio, y que destruye diversas formas de vida. Sobre el asunto empezaron a existir preocupaciones en círculos capitalistas desde la década de 1960 y las grandes empresas multinacionales del petróleo y el automóvil, así como el gobierno de Estados Unidos, sabían a ciencia cierta que la quema de combustibles fósiles calienta el planeta. (RICH, 2020; RIECHMANN, 2019). Sin embargo, no lo impidieron, ocultaron la información sobre el efecto negativo y emprendieron una campaña con el fin de presentarse ante la opinión pública como empresarios responsables.

Esta fue una decisión criminal, porque en ese momento había podido atenuarse el impacto de los GEI en la atmosfera, e incluso el capitalismo habría podido seguir la senda de un capitalismo no fósil, pero las grandes corporaciones petroleras no hicieron nada para impedirlo, por la importancia intrínseca de la fracción involucrada en la Acumulación Originaria de Capitalismo Fósil (empresas petroleras) como las del Capitalismo Fósil en general (formado por el entramado de empresas y actividades capitalistas que requieren del petróleo para existir y funcionar, aunque no estén involucradas en forma directa en la extracción de petróleo) no estaban interesados en abandonar su margen de ganancias para implementar energías alternativas y, mucho menos, iban a limitar la generalización de la forma mercancía, con China convertida en el nuevo Taller del Mundo, que requiere energía a granel.

En los últimos 35 años se disparó la urbanización a escala planetaria, aumentó el uso de vehículo a motor y gasolina (automóviles, aviones, motocicletas) que inundan campos y ciudades. Todo eso solo puede ser accionado por petróleo, un combustible que en lugar de perder importancia ha adquirido un papel crucial para explicar parte de los principales acontecimientos de nuestra época. Y de allí se derivan las *guerras por petróleo*, otro aspecto esencial de la lucha de clases desde arriba contra trabajadores, pobres y desarraigados.

Entre esas guerras sobresalen las de Irak, Libia, Venezuela, Siria, Irán y otros conflictos larvados en muchos países. Esas guerras han dejado millones de muertos, heridos, lisiados y ha expulsado de sus países a otros millones de personas. Las guerras en general, y en particular las del petróleo, son otra expresión de la lucha de clases desde arriba, y generan consecuencias de índole ambiental y climática, como lo ponen de presente los ecocidios que producen los bombardeos indiscriminados, entre los cuales el genocidio de Gaza es uno de los más destructores que se han presentado en las últimas décadas.

Impacto climático de las nuevas tecnologías

A la par con la desaparición de la URSS, y el aumento de producción y consumo de petróleo y la subida subsecuente de GEI, otro factor que dispara el cambio climático es el de la generalización de nuevas tecnologías, entre otras, informática, microelectrónica, robotización, computación, nanotecnología, ingeniería genética, biotecnología e Inteligencia Artificial.

Algunas teorías con alguna resonancia en la década de 1990 y comienzos del siglo XXI, entre ellas las de Era de la Información e Imperio, sostenían que habíamos ingresado a un nuevo capitalismo que se caracterizaría por su desmaterialización y bajo consumo de energía. Esas teorías auguraban la emergencia de una “sociedad de la información (o del conocimiento)”, en la cual dejaban de

tener importancia los bienes naturales y energéticos, que iban a ser sustituidos por los servicios y la información. (Castells, 1996; Negri & Hardt, 2000).

Algunos de esos supuestos fueron retomados por los gurúes de las nuevas tecnologías, asentados originalmente en Silicon Valley, que han difundido el sofisma de que las mercancías que ellos producían (o mejor que producían otros en China y en otros lugares del mundo) y que constituyen el Hardware (la base material) de sus artefactos en las que se basaban y en las cuales se implantaba el Software ahorran materia y energía, y, mejor aún, ni contaminan, ni calientan el planeta.

Esa es la apariencia, porque, descontando desde luego las duras condiciones de trabajo en las fábricas que producen sofisticados artefactos electrónicos -como las que existen en China- y de las que no se habla, en las oficinas de los rascacielos del mundo entero no se aprecia ni humo, ni la suciedad de la era victoriana. En apariencia, todo es limpieza y confort, pero, aunque la contaminación digital no se vea, a veces es peor que la generada por las fábricas convencionales. Solo basta con examinar someramente el ciclo de producción de cualquier artefacto sofisticado (computador, teléfono celular, drones, aviones, automóviles eléctricos) donde se interconectan diversas fases, desde la extracción del petróleo y las decenas de minerales (Cobalto, Tierras Raras, Coltan, litio, cadmio...) que son la base material y energética de esos artefactos. De este primer momento deben analizarse dos cuestiones: por una parte, los efectos ambientales, contaminantes y climáticos de esos procesos de extracción, ya que se requiere consumir grandes cantidades de agua, remover toneladas de tierra, contaminar ríos y lagos, realizar quemas e incendios, emplear materiales químicos, que se combinan con los metales extraídos, que de por sí son contaminantes...; y, por otra parte, la explotación redoblada que soportan los miles de trabajadores que laboran en terribles condiciones, como lo ilustra la extracción de cobalto en la República Democrática del Congo. (KARA, 2023). En esta fase opera la lucha de clases desde arriba en su forma clásica, directamente sobre los trabajadores, y la explotación intensiva que soportan no puede desligarse del calentamiento del planeta.

Las otras fases del ciclo de producción están referidas al procesamiento de esos materiales en otros lugares, principalmente en China, lo cual supone el desplazamiento y el transporte transoceánico, con el gasto de energía y la contaminación y la explotación subsecuente de los trabajadores en esas factorías que producen artefactos de alta tecnología.

Luego, cuando los productos se envían al mercado mundial por vía marítima principalmente se consumen grandes cantidades de petróleo, y eso genera GEI.

Finalmente, cuando los dispositivos están en funcionamiento en una casa o en una oficina se almacenan miles de millones de datos diarios en la nube, lo cual precisa de grandes bodegas de almacenamiento (servidores, chips, sistemas de refrigeración) y consumo de electricidad, lo que también lanza a la atmósfera ingentes cantidades de CO₂.

Para completar, al final cuando los lustrosos artefactos se han usado y son basura microelectrónica se envían a los países más pobres del mundo, en donde otra vez trabajadores pauperizados los reciclan y se contaminan, para extraer algunos metales que alimentan actividades e industrias locales. Aquí aparece nuevamente en escena de manera visible el caso clásico de lucha de clases desde arriba, contra el eslabón más débil de toda la cadena de suministro, el de los trabajadores que procesan los desechos, y que no cuentan con ningún sistema de protección social ni sanitaria.

En síntesis, lo que se constata en todo el ciclo de la cadena productiva y de suministro es que existe una partida doble, que beneficia al capital y forma parte de su lucha de clases permanente desde arriba: una primera es la de la contaminación, la destrucción ambiental y el calentamiento global que de allí resulta, porque no existe ningún esfuerzo por despilfarrar y destruir menos, en la medida en que el capital sigue apegado a su lógica de que los ecosistemas pueden destruirse porque son externalidades, que equivalen a cero; una segunda partida es la de la explotación redoblada de los trabajadores desde la fase de extracción hasta la de reciclado de la basura microelectrónica. Y en ambas partidas se está explotando a seres humanos y calentando el planeta. En suma, los dos daños simultáneos que forman parte de la historia del capital, a los trabajadores y a la naturaleza.

Los grandes gurúes de Silicon Valley son plenamente conscientes de los impactos ambientales y climáticos de los artefactos que producen y, a pesar de eso, su lógica es de producir cada vez más mercancías y obtener ganancias y por eso dicen mentiras a granel sobre sus impactos benéficos. Y han logrado que el mundo entero esté lleno de cachivaches microelectrónicos, figurando el celular en primer plano. El uso cotidiano de todos esos artefactos digitales en el 2021 ya era responsable del 4.1% de todas las emisiones mundiales de GEI, si se considera toda la cadena productiva y de suministro, así como el uso cotidiano de esos artefactos. En la medida en que la vida se vuelve digital, aumenta la huella climática que ella genera. (Axenbeck, 2026).

Escapismo de los ricos y poderosos

Un mecanismo particularmente odioso de la lucha de clases desde arriba que libra el capitalismo contra los parias del mundo se expresa en el escapismo de los ricos, ante los devastadores resultados ambientales y climáticos del modo de vida imperial. Desde hace varios años se anuncian planes fantásticos y demenciales de conquistar Marte y otros planetas, y en ello coparticipan científicos de alto nivel, como el físico Stephen Hawking, quien indicó que, ante la destrucción de la tierra si la humanidad quería sobrevivir era necesario colonizar otros mundos. Esos disparates distópicos, en el que llevan la batuta Elon Musk y Joe Betzos, anuncian la construcción de naves especiales para viajar a Marte. Aparte del culto a la tecnología, con la que se supone que todo se puede hacer, esos son *planes de clase*, puesto que quienes pretenden salvarse de la destrucción de nuestro planeta y evadirse, porque de antropófagos han terminado siendo antropófugos, son los superricos, los responsables de la destrucción de nuestro planeta azul. Mientras nos anuncian paraísos artificiales en el espacio, en donde los ricos podrán vivir a sus anchas, en la tierra se soporta a diario es la guerra, la explotación, la miseria, una terrible desigualdad, el aumento de la temperatura, la crueldad absoluta (bien lo refleja el imperialismo estadounidense con sus bombardeos, su peón Israel con el genocidio de Gaza y los Archivos Epstein) y ninguna empatía ni compasión con los pobres del mundo.

Existe otro nivel de escapismo por parte de los superricos acá en la tierra. Se trata de aislarse del resto de mortales, y encerrarse en búnkeres o microciudades que cuenten con comodidades y grandes reservas de agua y de energía, para estar lejos de los lugares que son devastados por las guerras, las hambrunas, los bloqueos y las masacres que ellos mismos organizan y sufren los impactos del trastorno climático. Un ensayo general de esta forma de escapismo se presentó durante la pandemia de Covid-19, cuando los más ricos y poderosos se refugiaron en sus mansiones, mientras que los trabajadores y los pobres los abastecían. Aislados en burbujas tecnológicas, se comunicaban entre sí, con otros miembros de su clase, y esas mismas tecnologías servían para aislarse del resto de mortales, y fingir o disimular mientras que la gente sufría y moría en las calles, en los vecindarios o en los lugares de trabajo.

Esos supermillonarios son empáticos con sus émulos y con sus empresas, pero practican un darwinismo social de clase contra los pobres y desvalidos. Es la más brutal de las formas que asume la lucha de clases desde arriba, puesto que niega la existencia de los de abajo, y se rinde culto a las tecnologías digitales, como si estas pudieran impedir las guerras, el hambre, la miseria... La gran diferencia entre sus sueños aislacionistas del futuro y la realidad actual estriba en que los trabajadores y pobres aparecen ante sus ojos como invisibles, tal cual no existieran, pero sin los cuales no podrían vivir.

Situamos este tipo de lucha desde arriba en el plano climático, por la sencilla razón de que se privilegia la utilización de todas las tecnologías digitales, que, como vimos antes, calientan el planeta. Porque *“los impactos más devastadores del capitalismo digital [...] recaen sobre el medio ambiente, los pobres del mundo y el futuro que su opresión augura para la civilización”*. (Rushkoff, 2023: 16).

Negacionismo climático y Fascismo fósil

Otra expresión de la lucha de clases desde arriba con respecto al trastorno climático está referida al negacionismo climático y el fascismo fósil, dos fenómenos que ahora se han vuelto complementarios, en la medida en que la extrema derecha cobra fuerza en diversos lugares del mundo, empezando por Estados Unidos.

El negacionismo ha pasado por varios momentos hasta convertirse ahora en una fuerza activa que se sustenta en una mezcla de ignorancia, creencias bíblicas y anticiencia, que recurre como estrategia a la mentira consciente a través de las redes (anti) sociales, en donde se difunden bulos que ponen en cuestión cualquier afirmación medianamente sería sobre las modificaciones climáticas. Ese negacionismo de extrema derecha ha encontrado en los migrantes extranjeros otro caballito de batalla en el cual galopar, que le proporciona réditos políticos y electorales. Al respecto, se presenta una curiosa lectura, en la que, sin ningún fundamento serio, se afirma que debe impedirse la entrada de “extranjeros indeseables” (por supuesto, de color oscuro y pobres) porque su presencia en los países a que llegan trae aparejado la difusión del mito del cambio climático, que no existe de verdad. Se afirma en ese sentido que el cambio climático es una invención de los países del Tercer Mundo para robarle dólares a Estados Unidos y eso hace que esos países envíen conscientemente cantidades ingentes de personas para que invadan a Estados Unidos y la Unión Europea. En esa perspectiva, el principal problema de esos países centrales no es ningún cambio climático, sino los migrantes indeseables, especialmente los musulmanes. Con esa lógica racista, para preservar el modo de vida estadounidense es necesario cerrar fronteras, echar a los migrantes, matar a la mayor cantidad de ellos para que exista menos presión sobre los recursos de Estados Unidos, como si esa potencia imperialista no fuera la que viviera de los bienes naturales del resto del mundo.

Otros menos negacionistas, en una rara vuelta de tuerca, aceptan de manera implícita que sí hay trastorno climático, pero culpan a los migrantes, que son los que han puesto en peligro a la “nación blanca y macha” y con eso incrementan la temperatura del planeta. Como remedio las extremas derechas promueven, además de cazar migrantes, incrementar la extracción y consumo de petróleo, porque aseguran que esa es la razón que hace grandes a esas naciones y a sus habitantes blancos. Un anuncio publicitario de The Competitive Enterprise Institute, entidad corporativa, negacionista y de derecha, lo dijo en forma lapidaria: *“Dióxido de Carbono: ellos lo llaman contaminación. Nosotros lo llamamos vida”*. (Maln, 2024: 45). Como quien dice que ¡al quemar

hidrocarburos le hacen un gran favor a la biosfera y de paso a todos los seres vivos y a la humanidad, por lo que deberíamos estar eternamente agradecidos!

El otro elemento característico de la extrema derecha es un neomaltusianismo implícito. Sostienen que la fuente del problema que asola a las “naciones blancas y prósperas” es el asedio de los migrantes, que se reproducen en forma irresponsable y han superpoblado el planeta. Para enfrentarlos deben erigirse fortalezas, cerrar las fronteras y perseguir y a matar a esos extranjeros. Así lo afirmó el australiano Brentont Tarrant antes de masacrar en 2019 a las personas que rezaban en una mezquita. En su “manifiesto de muerte” se preguntó: “¿Por qué centrarse en la inmigración y en las tasas de natalidad cuando el cambio climático es un problema tan grande?” y se respondió así: “Porque son un mismo problema, el medio ambiente está siendo destruido por la superpoblación, los europeos somos uno de los grupos que no estamos superpoblando al mundo. Los invasores son quienes están superpoblando al mundo. Hay que matar a los invasores, matar a la superpoblación, y así salvaremos el medio ambiente”. (Maln, 2024: 194).

En la lógica de la extrema derecha no puede faltar uno de sus componentes identitarios, el anticomunismo. Este aparece envuelto en medio de la bruma de presuntas conspiraciones contra la nación blanca que se pretende étnicamente pura, y que apuntan a su destrucción definitiva. Como parte de esa conspiración, los comunistas, disfrazados de ecologistas y climatólogos, se inventaron el cuento de que existe un trastorno climático y la causa fundamental que lo produce es el uso combustibles fósiles.

Así, emerge un componente macabro de la extrema derecha que revive la pesadilla nazi: mantener a una nación grande (Estados Unidos, Polonia, Noruega...), como en su momento se proclamaba Alemania, habitada por blancos puros, que está siendo asfixiada por indeseables migrantes que minan su base demográfica y, al tiempo, enfrentar la reducción de recursos y el calentamiento global. Emerge el fascismo fósil, envuelto en un manto de nacionalismo verde y racismo abierto, con el cual pueden arrojarse la persecución y masacre de los enemigos declarados de la nación.

En resumen, el negacionismo y el fascismo fósil son mecanismos de la lucha de clases desde arriba, si se le entiende como una estrategia que apunta a que las multinacionales de la energía y el automóvil no solo oculten sus fechorías ambientales, sino que, lo que es más significativo, con el uso intensivo de combustibles fósiles incrementan sus márgenes de ganancia, algo que adquiere más relieve en un momento de caída de los salarios reales de los trabajadores del mundo entero, un resultado directo de las derrotas políticas que comenzaron en la década de 1970 y se mundializaron tras la desaparición de la URSS.

Conclusión

En este ensayo nos hemos concentrado en un aspecto relacionado con los vínculos que existen entre la lucha de clases y el trastorno climático, en concreto el de la lucha de clases desde arriba. La otra cara del asunto, el de la lucha de clases desde abajo no se ha examinado porque requiere un análisis especial y detallado, que desborda el marco analítico acá propuesto. Sobre ese asunto ya se han publicado interesantes estudios y propuestas, entre los cuales sobresale *El futuro de la revolución. El cambio climático y la búsqueda de una insurrección democrática global*, de Matthew Huber. (Huber, 2024)

En esta obra, contra la corriente dominante de las críticas al trastorno climático que se centran en el ámbito del consumo, por parte de la “clase profesional”, se sitúa el problema en el corazón

productivo del capitalismo y en los “lugares ocultos” que explican estructuralmente el trastorno climático. Allí se hace un interesante esfuerzo por ampliar la noción de la clase trabajadora, y de sus luchas, incluyendo una variable ecológica.

De esta forma, el autor ensaya una propuesta que apunta a que, por parte de los trabajadores, se emprenda una lucha que no se quede en el ámbito del consumo, sino que toque el corazón del capitalismo, esto es su sistema productivo, donde se encuentra la razón de fondo que explica el calentamiento planetario.

Esa es la otra fase de la lucha de clases, la de los de abajo, donde reposa la expectativa de realizar un proyecto anticapitalista renovado, que incluya en su programa como elemento central la lucha por revertir el trastorno climático, para lo cual es necesario enfrentar a los capitalistas de todas las fracciones que ponen en peligro la existencia de la humanidad.

Bibliografía

- ALCALDE, Sergi: *Vuelta a las guerras del petróleo*. **National Geographip**, enero 10 de 2026; http://www.nationalgeogrphip.com.es/ciencia/vuelta-a-guerras-petroleo_27149.
- ALVAREZ, Walter: **Tiranosaurus Rex y el Cráter de la Muerte**. Barcelona, Crítica, 2014.
- AMADOR, Carlos: **El mundo finito. Desarrollo sustentable en el siglo de oro de la humanidad**. México, FCE, 2010.
- AXEMBECK, Janna, et al.: *Between 2010 and 2021, Global Emissions from Digital Technologies Were Largely Obscured in Greenhouse Gas Emission Accounting Standards*. **Communications Sustainability**, 2026; <https://doi.org/10.1038/s44458-025-00022-6>.
- BBC, News Mundo: **Los gráficos que muestran que más del 50% de emisiones de CO2 ocurrieron en los últimos 30 años**, noviembre 6, 2021. <https://bbc.com/mundo/noticias-59013521>.
- BRUSATTE, Steve: **Auge y caída de los dinosaurios: La nueva historia de un mundo perdido**. Bogotá, Debate, 2019.
- CASTELLS, Manuel: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1 México, Siglo XXI, 1996.
- CHAKRABARTY, Dipesh: *El clima de la Historia: Cuatro tesis*. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, vol. 24, núm. 84, 2019, Universidad del Zulia, Venezuela.
- CROSBY, Alfred: **Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900**. Barcelona, Crítica, 1999.
- HOLLDOBLER, Bert y WILSON, Eduard: **Viaje a las hormigas. Una historia de exploración científica**. Barcelona, Critica, 1996.
- HUBER, Matthew: **El futuro de la revolución. El cambio climático y la búsqueda de una insurrección democrática global**. Madrid, Errata Naturae, 2024.
- JAPPE, Anselm: **Hormigón. Arma de construcción masiva del capitalismo**. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2021.
- KARA, Siddharth: **Cobalto rojo. El Congo se desangra para que tú te conectes**. Madrid, Capitán Swing, 2023.
- LOSURDO, Doménico: **La lucha de clases. Una historia política y filosófica**. Barcelona, Viejo Topo, 2014.
- MALM, Andreas: **Piel blanca, combustible negro. Los peligros del fascismo fósil**. Madrid, Capitán Swing, 2024.
- MALM, Andreas: **Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global**. Madrid, Capitán Swing, 2020.

- MARX, Karl: **Manuscritos de economía y filosofía**. Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- MOORE W., Jason: **El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital**. Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.
- NEGRI, Tony y HARDT, Michael: **Imperio, Desde Abajo**. Bogotá, 2000.
- PEDREGAL, Alejandro: **Incendios. Una crítica ecosocial del capitalismo inflamable**. Barcelona, Verso, 2025.
- RICH, Nathaniel: **Perdiendo la tierra. La década en que podríamos haber detenido el cambio climático**. Madrid, Capitán Swing, 2020.
- RIECHMANN, Jorge: **Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros. Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario**. Barcelona, MRA, 2019.
- RUSHKOFF, Douglas: **La supervivencia de los más ricos. Fantasmas escapistas de los multimillonarios tecnológicos**. Madrid, Capitán Swing, 2023.
- THOMPSON, E.P.: **La formación de la clase obrera en Inglaterra** (2 volúmenes). Barcelona, Critica, 1989.
- VAILLANT, John: **El tiempo del fuego. Historia de un incendio en un mundo más cálido**. Madrid, Capitán Swing, 2024.
- VEGA CANTOR, Renán: **El capitaloceno. Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales**. Bogotá, Teoría & Praxis, 2019.



Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Capital, controle social e participação autônoma dos trabalhadores no capitalismo em crise¹

Maria Cristina Soares Paniago²

Introdução

A produção capitalista para se desenvolver, e obter o êxito produtivo que lhe assegurou a existência até nossos dias, necessitou que a relação antagonica entre os indivíduos postos a cumprir o papel de força de trabalho (trabalhadores) e aqueles proprietários dos meios de

¹ Artigo revisado, antes publicado na Revista Katálysis (2012), e apresentado, de forma mais reduzida, como uma comunicação científica na *International Labour Process Conference*, na Rutgers University, New Brunswick, New Jersey, USA (2010). Todos resultantes da pesquisa do pós-doutorado em Serviço Social, na PUC-São Paulo, Brasil. Outros estudos e artigos estão disponíveis em www.cristina-paniago.com.br.

² Prof^a Titular da Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió - Alagoas - Brasil, e-mail: mcristinapaniago@gmail.com

produção (capitalistas) estivesse amparada por uma adequada estabilidade, só assegurada pela dominação eficaz do capital na esfera da política (Estado) e da produção material (unidades produtivas individuais).

O pleno funcionamento sociometabólico da sociedade capitalista exigia um controle centralizador (na esfera da política) e autoritário (na esfera da produção material da riqueza), diante da rebeldia e insubmissão dos trabalhadores em produzir os meios de sua própria dominação – a mais-valia extraída da força de trabalho e apropriada pelo capitalista.

O inegociável despotismo sobre o trabalho, na base da produção, combinou-se com uma ilusão democrática do ordenamento jurídico-político liberal no âmbito do Estado. O antagonismo real entre o capital e o trabalho deveria ser ocultado pelo incentivo à participação de todos nos processos de decisão quanto aos destinos da sociedade

Enquanto, na primeira metade do século 20, puderam-se ajustar os interesses da expansão do capital a uma crescente participação política dos trabalhadores, e até mesmo uma maior integração destes no mercado de consumo em sua fase de crescimento e ocupação de novos territórios e mercados, o efeito ideológico desta aparente sintonia entre capitalismo e democracia³, alheia aos antagonismos de classe, garantiu a exploração e a acumulação de capital até ali estabelecidas. Ao mesmo tempo em que se ampliavam o domínio e o controle sobre as relações de produção, os benefícios materiais da expansão do capitalismo e seu efeito imediato sobre o padrão de vida dos trabalhadores constituíam um forte argumento contra aqueles que alertavam sobre a sua incerta duração e a lógica imanente ao próprio sistema do capital, cuja acumulação da riqueza tem como pressuposto a crescente exploração do trabalho e a apropriação privada de cada vez maior parcela da riqueza social.

A estabilidade aparente do sistema do capital, com base nesta estratégia de crescimento, sofre uma inflexão brutal a partir da crise estrutural⁴ que eclodiu na década de 1970. A participação oferecida anteriormente às camadas populares não pode mais ser mantida na escala e na abrangência vistas no período de ascendência do sistema. As democracias constituídas, agora presentes na maior parte do mundo ocidental, passam a executar o plano de recuperação da lucratividade do capital global com a implementação do ideário neoliberal, tendo como principais políticas saneadoras da crise o aumento da produtividade, juntamente com a geração de desemprego em larga escala. A perda das vantagens materiais e de direitos do trabalho vai ser a pedra de toque dos efeitos sociais provocados pelas medidas neoliberais. A relação capital-trabalho tem que ser ajustada de forma autoritária às necessidades do sistema, visando garantir maior liberdade de movimentação para o capital e o crescimento da produção de trabalho excedente, o que, por consequência, leva a uma maior exploração daqueles que trabalham.

³ Esse processo não se deu de forma linear e simultânea nos diversos continentes. Ao contrário, os países avançados puderam usufruir mais rápida e intensamente das vantagens da fase expansionista do capital, oferecendo aos países periféricos a promessa da modernização e do desenvolvimento crescentes (que, aliás, não se realizou) ainda que, na maioria dos casos, esta viesse associada a formas ditatoriais de dominação política. Num momento posterior, quando este processo expansionista entrou em crise, as mudanças democráticas na periferia do mundo, ainda que tardiamente, vieram cumprir uma função equivalente na sustentação da acumulação do capital social global. Tanto num momento, como noutro, a relação estabelecida entre países avançados e periféricos pode ser melhor compreendida se pensarmos que ambos constituem a totalidade do sistema do capital global, movida pela lei do desenvolvimento desigual e combinado, conforme formulação clássica de Trotsky (1977), após Marx.

⁴ É de substancial importância compreender-se os fundamentos e características da crise estrutural do capital, segundo a formulação de Mészáros (2002), uma vez que as alterações produtivas e distributivas por ela impostas, à relação capital-trabalho, impossibilitam a obtenção de ganhos defensivos da classe trabalhadora, como havia sido, de algum modo, possível durante a fase histórica de ascendência do sistema. Pode-se encontrar, em Paniago (2018), uma síntese de elementos fundamentais da análise de Mészáros sobre a crise estrutural.

Neste quadro de crise estrutural, as condições reais de participação social e da constituição de formas autônomas de controle operário sobre o capital, tema de nosso interesse, tornam-se ainda mais problemáticas. As lutas defensivas do trabalho, no decorrer da segunda metade do século 20, encontram barreiras cada vez maiores para realizarem mesmo os avanços mais pontuais. Adiciona-se a isso o fato de que a classe trabalhadora viu-se atordoada e fragilizada em sua capacidade de resistência, com a retirada de muitos dos ganhos do passado em que predominara a política de negociação de classe.

Desse modo, explicitarmos os desafios que a luta emancipatória do trabalho, expressa nas experiências de autogestão operária nas fábricas ocupadas ou nas formas de controle social representadas pela estratégia de participação social na esfera do Estado, em tempos de crise estrutural assume ainda maior importância histórica.

Temos por objetivo identificar os limites ontológicos do controle operário e da participação social, comprometidos com a realização de objetivos emancipatórios no interior do capitalismo. O desafio para compreendermos, sem temor, em tempos de refluxo da luta de classes, os limites das experiências de controle operário, social, nos quadros do sistema do capital, e de reconhecermos os fundamentos ontológicos da relação-capital, bem como os requisitos para a superação de toda sorte de exploração, está colocado na ordem do dia.

Confusão teórica e ilusão estratégica

Há tempos, a questão do controle social sobre o Estado e do controle operário sobre o capital vêm atraindo atenção de pensadores marxistas e do movimento dos trabalhadores de um modo geral.

A questão do controle operário sobre o capital, na tradição marxista, é recolocada de forma incisiva durante os processos revolucionários que marcaram o início do século 20. Momento em que surgiram as primeiras formas de conselhos operários em que se combatia a propriedade privada, e exigia-se a transferência de todo poder aos trabalhadores organizados.

No rastro do fim da Primeira Guerra, a Revolução Russa e a alemã vão colocar em prática as primeiras experiências de autogestão no século 20, bem como vão enfrentar o desafio de se articular o poder operário nas diversas esferas de atividade social, política e de produção material. É nesse período, e depois nas experiências revolucionárias que circundaram a Segunda Guerra Mundial, como aconteceu na Itália, na Espanha (Tragtenberg, 1987) e na Hungria, que o debate teórico sobre o controle operário e as formas de autogestão ganhará maior substância e influenciará as estratégias futuras a serem implementadas pelos revolucionários do movimento internacional dos trabalhadores.

Muitas outras experiências de controle operário no mundo ocorrerão (Iugoslávia, Argélia, França, Polônia), e muitas alterações estratégicas e conceituais sobre o controle operário serão concebidas, no decorrer do século 20, até que uma onda mais significativa atinja a América Latina.

No Brasil, nos anos 1970, vão predominar no movimento operário as comissões de fábrica da oposição sindical nos anos de luta contra a ditadura e, depois, com o surgimento dos partidos dos trabalhadores e dos movimentos sociais, nos anos 1980, o foco no controle social pelos

trabalhadores, antes nas fábricas, vai se deslocar para uma gama mais ampla de movimentos sociais, locais e de micropoder.

Sob a influência do alegado fracasso do socialismo, com o fim da URSS, o esgotamento dos ganhos obtidos no *Welfare State*, e da inviabilidade do projeto socialdemocrata do caminho gradual para o socialismo, o grande desafio revolucionário de constituição de formas autônomas de poder operário, como condição à superação da exploração e do capital, é abandonado por contingentes crescentes de intelectuais, partidos e movimentos sociais.

Ao mesmo tempo abandona-se a possibilidade revolucionária de superação do capital, e adotam-se estratégias de conciliação entre o mercado e o socialismo, entre o trabalho e o capital, de aperfeiçoamento do capitalismo democrático e da formulação de alternativas de controle operário no interior do capitalismo, sem que se questionem as formas de opressão de classe exercida pelo capital e o seu Estado⁵, pois permanecem atuantes e inatacáveis.

Não desaparecem a necessidade de organização autônoma dos trabalhadores e a necessidade da luta pela melhoria de suas condições de vida e de trabalho. Mas essas reivindicações podem, a partir destas concepções, ser realizadas no/pelo capitalismo, uma vez que não há mais a necessidade de confronto com as causas da miséria e da exploração, qual seja, a apropriação privada do produto do trabalho alheio. Não se trata mais de confronto de projetos alternativos de classe, mas de conflito de interesses entre cidadãos, cuja disputa restringe-se à repartição da riqueza social.

Dentro deste quadro, portanto, a mera constituição de um coletivo de proprietários privados (associativismo, cooperativas, fábricas ocupadas etc.) torna-se, de um modo geral, sinônimo de autonomia do trabalho diante das relações sociais ainda determinadas pelo capital. A luta contra a exploração fica subordinada apenas ao seu caráter de luta anti-hierárquica, democrática, participativa, ou torna-se uma luta contra a alienação descolada de uma luta contra o capital. Quando não se observa o maior envolvimento em novas relações de dependência política, estabelecidas e justificadas, com o Estado capitalista (Dallempagne, 1976; Gaudichaud, 2004).

A crítica ontológica de Marx sobre os fundamentos do sistema do capital e as exigências revolucionárias colocadas para a superação da exploração do trabalho, o que envolve também as formas de luta e organização dos trabalhadores, foi abandonada ou minimizada. Predomina, então, uma transfiguração conciliatória dos confrontos inevitáveis, e um empobrecimento teórico de conceitos fundamentais como o de propriedade privada, uma vez que se confunde a propriedade coletiva, ainda submetida à lógica do capital, com a propriedade social nos termos colocados por Marx (MARX, 1984). Observa-se um reducionismo do caráter essencial de conceitos teóricos, fundamentados na realidade concreta, como um meio de justificar as experiências de autogestão, nas quais permanecem decisivos os imperativos da tirania do mercado (e do capital) sobre o poder de decisão dos trabalhadores cooperativados. A confusão teórica aí se estabelece impunemente, pois se passa a utilizar de forma similar conceitos historicamente formulados sob fundamentos distintos e contrários ao que se pretende caracterizar. É o que verificamos, por exemplo, no uso do “trabalho associado”, originalmente formulado por Marx (1977).

Caso, entre outros, de Vieitez e Dal Ri (2001, p. 36-37) quando afirmam que as empresas de autogestão (EA) “não contribuem para a perpetuação do mercado de trabalho assalariado. A razão primordial para isso é que a EA está baseada sobre uma relação de trabalho distinta da

⁵ Quanto à concepção de Estado, a referência teórica encontra-se em Marx (1995), Engels (1979) e Mészáros (2002).

relação capital-assalariamento. O trabalhador típico da autogestão é o associado e não o assalariado.” Mais à frente, continuam: “o associado distingue-se do assalariado pelo fato de que o ato de associação concede-lhe estabilidade no posto de trabalho [...], observadas, evidentemente, a sobrevivência do empreendimento e certas regras coletivamente estabelecidas”. Todas essas ideias estão contidas no item 2 do capítulo 2, denominado “A Negação do Mercado de Trabalho Assalariado”. Resta-nos perguntar: existe conquista de uma autêntica autonomia pelos trabalhadores quando o sucesso do seu empreendimento está condicionado aos critérios do lucro e do mercado? Pode-se falar em trabalho associado mudadas apenas as normas contratuais, mas mantidas as relações de mercado? De acordo com Marx, o trabalho associado pressupõe o rompimento com a lógica do capital, a superação deste modo de produção, e a retomada do poder de decisão, em todas as esferas da vida social, pelos trabalhadores livremente associados.

Adiciona-se a esse movimento outro que reduz a conquista da emancipação do trabalho e a crítica de Marx à propriedade privada à mera adoção de normas sociais democratizantes nos marcos do socialismo de mercado (ou socialismo democrático). O que temos visto, no entanto, nas experiências relatadas pela literatura específica é que a participação social permitida na esfera pública, e seu pretense caráter decisório, não ultrapassa o caráter de “recomendação”⁶, que pode ser ou não levada em conta a depender dos interesses econômico-políticos dominantes, os quais, em geral, em nada vital se veem ameaçados pela presença de representantes populares nos conselhos consultivos ou gestores. Também nas fábricas ocupadas pelos trabalhadores, as decisões tomadas pela participação democrática dos trabalhadores reunidos em assembleias não podem contrariar as imposições externas objetivas da produção de mercadorias determinadas pelo mercado e pelo valor de troca.

Por último, a disseminação da propriedade coletiva, através do sistema cooperativo ou autogestionário proposto pela economia solidária (Singer, 2003) entre outras, não nos parece venha favorecer a superação da ordem dominante do capital, mas “induz a classe trabalhadora a lutar por soluções fantasiosas, conduzindo-a a uma forma de luta que uma longa e trágica história revelou ineficaz” (Germer, 2006, p. 202).

Essas concepções, de alguma forma, influenciaram o movimento das fábricas ocupadas na América Latina. Em particular no Brasil, um movimento inovador de ocupação de fábricas pelos trabalhadores aparece a partir dos anos 1990. A reivindicação à participação decisória direta dos trabalhadores no processo de produção ganha força, e torna-se uma alternativa de vida real e imediata à crise do capital e ao desemprego. A posse dos meios de produção pelos trabalhadores permite a experimentação de diversas formas de participação no processo de decisão coletiva no chão da fábrica, agora não mais sob o despotismo do patrão.

O que antes era reconhecido como “controle do trabalho” pelos capitalistas, vai ser substituído pela “regulação do trabalho” (mas ainda trabalho abstrato, alienado) pelos próprios trabalhadores nas empresas autogestionárias, segundo a interpretação, a nosso ver equivocada, de Vieitez e Dal Ri (2001).

Tais experiências de autogoverno dos trabalhadores não são novas na história, mas, atualmente, revestem-se de um contexto histórico-social bastante diverso dos momentos revolucionários ou de instabilidade política profunda que caracterizaram as experiências da Revolução Russa e da Alemã (Loureiro, 2006; Mandel, 1974), das comissões de fábrica de Turin (Dias, 2000; Coutinho, 1986; Gramsci; Bordiga, 1981) ou dos cordões industriais no Chile de Allende (Gaudichaud, 2004), mencionando-se apenas algumas das mais significativas.

⁶ Ver Tragtenberg (1987).

O histórico das experiências precedentes tem constatado o insucesso do avanço da autonomia operária no interior do capitalismo, a despeito das sinceras energias investidas. Recorda-nos Mészáros (2004, p. 505), “a triste história do movimento cooperativo que foi praticamente destruído pelo imperativo de se adaptar às regras operacionais da estrutura capitalista, apesar do profundo compromisso ideológico de muitos indivíduos e de grupos de trabalhadores.”

A finalidade emancipatória deve visar à acumulação de forças no sentido do confronto e da eliminação do capital, e de seu controle social sociometabólico autoritário e incontestável. Do contrário, a renúncia ao projeto de transformação radical da sociedade é o passo inevitável, recolocando o reformismo clássico como o único horizonte do movimento operário, na medida em que a “reforma social – simples meio na luta de classes” acaba por se tornar o seu fim (Luxemburg, 1975, p. 7).

A transformação radical, de acordo com Mészáros (2004, p. 486, grifos do original), deve conter, como um componente organizacionalmente articulado da estratégia geral, a negação prática materialmente eficaz das estruturas reprodutivas dominantes, em vez de reforçá-las através da “economia mista” e de várias formas de “participação” na reestabilização socioeconômica e política do capital em crise.

Neste sentido, é importante resgatarmos o verdadeiro significado de participação e os requisitos indispensáveis ao exercício de um controle social dos trabalhadores.

No atual contexto de crise estrutural, cabe indagar se essas experiências de autogoverno, em particular, as fábricas recuperadas ou cooperativas fabris, possuem algum elemento novo ou desempenham um novo papel, de caráter mais ofensivo, na luta de classes no sentido da emancipação. Ou, mesmo, se elas poderão obter êxito na atenuação do desemprego e se estabelecerem como unidades produtivas autônomas, sobrevivendo ao/no mercado. E, por fim, se elas, de fato, contribuem para um acúmulo de forças de classe no sentido da emancipação e da superação do capital.

O que se nota é um processo de “arrefecimento dos movimentos de fábricas recuperadas”, em razão da redução de fábricas fechadas em decorrência da crise, e de “degeneração” das experiências mais avançadas na América Latina, por se afastarem dos objetivos da construção de uma alternativa à ordem do capital (Novaes, 2007a). Uma avaliação mais consolidada do conjunto diversificado destas experiências e de seus resultados ainda está por ser feita. Todavia, tais indicações de esgotamento das experiências de autogestão pelos trabalhadores exigem uma investigação radical, profunda, sem medo de se enfrentar os mitos da participação democrática dentro da ordem dominante.

O que se pode verificar, de um modo geral, é que o poder, dito autônomo, está alienado da livre decisão dos indivíduos sociais, seja na participação no Estado, seja no processo de produção (e distribuição) na fábrica, pois permanece subordinado à produção de mercadorias, cuja finalidade é o valor de troca. Em nenhum momento são questionados objetivamente o fetichismo da mercadoria, que continua imperando sobre a vida (e o pseudopoder de decisão) dos seres humanos.

Desse modo, o que se pode constatar é que o controle social do trabalho nada controla. Os parâmetros estruturais do capital ainda estão no comando da produção e da reprodução sociais. Condição essa expressa de forma esclarecedora nas máximas: “nós participamos, vocês participam, eles lucram...”, ou “nós participamos, vocês participam – eles decidem...”.

Situação propícia para que a “substância mistificadora” da estratégia reformista se imponha com toda força (Mészáros, 2007, p. 229).

Deixarmos passar este período de agitação e mobilização da classe trabalhadora sem realizarmos uma avaliação crítica profunda dos fundamentos, objetivos e resultados das fábricas recuperadas para a luta emancipatória, seria reincidir na mesma prática alienante que impediu o marxismo de realizar uma crítica radical das razões históricas do fracasso de seu projeto revolucionário no passado. E deixaríamos de contribuir para uma reconstituição de estratégias e táticas adequadas aos atuais desafios históricos impostos aos trabalhadores pela necessidade de uma ofensiva socialista, em período de crise estrutural. Esta é uma tarefa fundamental para a formulação de uma teoria da transição socialista adequada ao nosso tempo.

Limites ontológicos à participação e ao controle autônomo dos trabalhadores

A esta altura da exposição devemos, então, considerar se há como se enfrentar, ou colocar sob controle⁷, as condições de funcionamento do sistema do capital. Ou seja, em que medida os fundamentos ontológicos do capital permitem a ação de formas autônomas de organização e luta do trabalho, no sentido de fazê-lo atender às necessidades vitais e históricas dos trabalhadores.

A história do desenvolvimento do capital, de suas fases mais primitivas até hoje, indica, segundo Mészáros (2002), que o capital é um modo de controle e não um título legal de controle. Expressa-se na propriedade constitucionalmente assegurada, mas não tem nela sua origem. Não se pode tratá-lo como uma “entidade material” ou “um mecanismo neutro” que possa estar na posse de um ou outro indivíduo aleatoriamente, pois o capital “é sempre uma relação social”. Uma relação social fundada no trabalho social, no trabalho alienado, cujo requisito histórico foi a completa separação – a quebra da unidade (e a oposição) – do trabalho vivo e as condições objetivas de sua atividade produtiva. O capital encontra sua base de existência sobre a sujeição do trabalho vivo, ao mesmo tempo em que só pode apresentar-se como a contrapartida – como trabalho acumulado, objetivado e alienado – do sujeito que trabalha. Marx (*apud* Mészáros, 2002, p. 707) acentua o caráter fetichizado desta relação, uma vez que “o produto” se torna “o proprietário do produtor”.

Para que o capital possa cumprir sua função de controle do metabolismo social, não basta submeter o trabalho, tem que garantir o exercício do “total comando sobre o trabalho”. Exercer permanentemente o “comando objetivado e alienado sobre o trabalho”, de acordo com a análise desenvolvida por Mészáros (2002, p. 609), é uma “condição crucial para a existência e funcionamento do capital.” Tal “comando” só pode ser “exercido de modo indivisível pelo capital e por mais ninguém, sob quaisquer que sejam suas formas existentes e possíveis [...]. Sem ela, o capital deixaria de ser capital e desapareceria da cena história.” Mesmo o capitalista submete seus desejos e vontades aos imperativos reprodutivos do capital. Enquanto personificação do capital só se mantém capitalista se souber operar com êxito a lógica da acumulação e expansão contínuas. O que está em questão não é se as decisões necessárias ao funcionamento contínuo do sistema são ou não tomadas pelas personificações do capital, mas se essas controlam o sistema ou, pelo contrário, são controladas pelas “exigências fetichistas do sistema do capital enquanto tal”.

O poder do capital afirmou-se por meio de novas modalidades de comando, inviabilizando qualquer alternativa de poder compartilhado, ou, por fim, integralmente assumido pelo trabalho.

⁷ A fundamentação teórica sobre a incontrolabilidade do capital, tese desenvolvida por Mészáros em *Para além do capital*, pode ser encontrada em estudo realizado por Paniago (2007).

Ocorre que, na relação de dominação que estabelece com o trabalho alienado, usurpa do sujeito real da produção todo poder de decisão e substitui as necessidades humanas conscientemente definidas por seus “próprios ditames e imperativos materiais cegos” de autovalorização. Entre tais “ditames e imperativos materiais cegos” está seu critério de produtividade, sempre orientado, segundo Marx pela “*compulsão para produzir trabalho excedente*, em trabalhar para além das necessidades do indivíduo” (Mészáros, 2002, p. 432/203). Nesse contexto, como diz Marx (*apud* Mészáros, 2002, p. 203), “o processo de trabalho mesmo só aparece como um meio para o processo de valorização, assim como o valor de uso do produto somente aparece como veículo de seu valor de troca”. Desaparece, assim, a prioridade da necessidade humana e da produção de valores de uso e, junto com elas, o poder de decisão dos trabalhadores sobre o conjunto de sua atividade socioprodutiva.

Qualquer tentativa de quebrar o antagonismo entre o capital e o trabalho, ou de se instituir um controle sobre apenas parte de seu sistema orgânico, sem que junto a isso se reestruture alternativamente toda a lógica reprodutiva do sistema – o que implica criar “um novo ‘sistema orgânico’ - genuinamente socialista e sustentável” (Mészáros, 2002, p. 726) –, só pode resultar em fracasso⁸.

Muito além de necessitar de um reconhecimento jurídico-legal para desempenhar sua função de controle sobre a produção e reprodução sociais, o que se constata é que o “poder real de controle do capital permanece profundamente encravado nas estruturas materiais” da sociedade. Não obedece a nenhum tipo de autoridade que não esteja em consonância com suas necessidades de autoexpansão, subordinando toda a reprodução social a estes critérios, inclusive a força de trabalho utilizada, transformada em “custos de produção”. Não suporta qualquer ato autônomo dos indivíduos que contrarie sua lógica reprodutiva. “Ele não pode, de modo algum, entregar sequer parte de seu modo de controle – alienado, aprioristicamente determinado e, por sua própria natureza, *irrestritamente totalizante* – [...] sem abolir a si próprio” (Mészáros, 2004, p. 514, grifos do original).

Tais imperativos reprodutivos do sistema do capital constituem sua forma de existência e determinam a ordem histórico-social sob seu predomínio. Em função destes determinantes de sua forma de ser, “o controle social do capital é a *priori* uma impossibilidade em um sistema social em si controlado pelo capital” (Mészáros, 2004, p. 514, grifos do original).

É desse modo que o capital exerce todo o poder sobre o conjunto da sociedade. É sua lógica autorreprodutiva (valor que gera valor) que organiza tanto a produção, como a distribuição da riqueza social. Conta, para isso, com a eficiente ação do Estado que lhe dá as garantias políticas para a sua reprodução ampliada, controlando a relação antagônica que caracteriza a exploração do trabalho, bem como complementando, na base material, os investimentos requeridos pelo desenvolvimento da produção e, na circulação, absorvendo parte da oferta de bens e serviços necessários à realização segura da lucratividade.

A grandeza do capitalismo nos últimos séculos deveu-se à sua capacidade de ampliar, de forma inigualável, a capacidade produtiva da atividade humana, universalizando a exploração do trabalho assalariado, sob um regime de poder autoritário na esfera produtiva, com a imposição

⁸ Desconhecer o modo de controle sociometabólico do capital, e procurar recuperar o controle do trabalho sobre o capital, através de lutas/experiências parciais, subordinadas a seu modo de reprodução e produção sociais ainda dominantes, reserva aos trabalhadores uma margem estreita de ação, que acaba por distanciá-los de seus objetivos de emancipação real. Em Paniago (2021), encontram-se alguns elementos críticos, referentes às tentativas do trabalho exercer o controle social sobre o capital.

dos imperativos cegos da expansão contínua e do lucro crescente. O sistema do capital só pôde funcionar mediante o domínio hierárquico absoluto na produção da riqueza, destruindo todas as barreiras arcaicas de produção e a resistência dos trabalhadores à submissão ao trabalho alienado.

Uma vez que possui a força econômica na esfera da produção, atua, a partir dela, como força hegemônica na regulação jurídico-legal de toda a sociedade. Nas palavras de Mészáros (2002) é portador de uma força extraparlamentar que lhe assegura a direção política na esfera da participação parlamentar e dos órgãos do Estado em geral. Neste sentido, “todos os poderes significativos estão em posse do próprio capital”, e não podem ser divididos entre “classes sociais concorrentes.” À oposição de classe ao capital resta uma “margem de ação estreitamente circunscrita”, como vemos no espaço da ação parlamentar (Mészáros, 2007, p.230).

Se as restrições na esfera da política institucional são intransponíveis, no sentido de mudanças estruturais radicais em favor da emancipação do trabalho, considerar a possibilidade de se adquirir o poder político pouco a pouco através da luta institucional é ainda mais ilusório, pois “o poder político se constitui numa fraude se os trabalhadores não detêm o poder no campo da produção” (Tragtenberg, 1987, p. 23).

A participação dos trabalhadores (a autonomia, a iniciativa, a auto-organização, o poder de decisão real) está subordinada aos imperativos reprodutivos do sistema do capital⁹. O real poder de decisão dos trabalhadores só pode se realizar com o deslocamento e a eliminação do poder do capital. Não há possibilidade de coexistência pacífica entre poderes hegemônicos em confronto, pois não há coincidência de interesses de classe, nem espaço para colaboração de classes¹⁰. Nem mesmo em espaços de pequena escala, como nas experiências autogestionárias isoladas¹¹ ou em conselhos populares. O “controle apenas localmente [...] é uma contradição nos termos, já que as decisões locais são sujeitas à aprovação ou sujeição em um nível estruturalmente resguardado e, por isso, necessariamente conflitual/adverso, mais alto” (Mészáros, 2007, p. 231).

Para a construção de uma sociedade emancipada (socialista), a participação só adquire um real significado “se os poderes de decisão forem realmente transferidos aos ‘produtores associados’ em todos os níveis e em todos os domínios”. Os “produtores associados” devem adquirir o “controle do processo sociometabólico em sua integridade e em todos os níveis” e reassumir a função de “sujeito real do poder” (Mészáros, 2007, p. 230-231).

A questão fundamental é que o capital só pode funcionar com êxito instituindo um modo de controle metabólico social incontrolável, porquanto, orientado para a expansão contínua e a acumulação compulsiva, a despeito do caráter de produção destrutiva que tem predominado em sua atual fase de desenvolvimento, provocado pela crise estrutural. Portanto, a superação do sistema do capital implica na recuperação pelo trabalho do real poder de decisão em todas as esferas da produção e reprodução sociais. O controle social a ser adquirido pelo trabalho coloca-se como requisito fundamental à conquista da emancipação humana, pois é requerido como

⁹ Uma análise crítica sobre os limites da construção da autonomia operária no seio do capitalismo, a partir de experiências concretas de autogestão e cogestão no Brasil, pode ser encontrada em Paniago (2008).

¹⁰ Base em que funcionaram as experiências de cogestão e de conselhos operários na Europa Ocidental, no período do *Welfare State*, em que leis do Estado regulamentaram a coparticipação e a colaboração entre patrões e operários na gestão de empresas (Tragtenberg, 1980).

¹¹ Para Marx, “a experiência do período decorrido entre 1848 e 1864 provou acima de qualquer dúvida que, por melhor que seja em princípio, e por mais útil que seja na prática, o trabalho cooperativo, se mantido dentro do estreito círculo dos esforços casuais de operários isolados, jamais conseguirá deter o desenvolvimento em progressão geométrica do monopólio, libertar as massas, ou sequer aliviar de maneira perceptível o peso de sua miséria” (Marx *apud* Germer, 2006, p. 209).

alternativa hegemônica ao equivalente controle social hierárquico e autoritário do capital exercido sobre o trabalho. Não há possibilidade de compartilhar-se poder com o capital¹².

O sistema do capital inicia o século 21 com um aprofundamento das contradições imanentes ao seu modo de ser, uma vez que as medidas saneadoras da crise instituídas nos últimos 40 anos, através do que se passou a denominar de neoliberalismo, surtem cada vez menor efeito, além de provocarem o agravamento das contradições devido aos problemas estruturais não resolvidos. Afinal, o capital não pode tratar das causas que provocam as contradições do sistema enquanto causas, apenas dos seus efeitos e consequências.

Mészáros (2002, p. 557-558) afirma que, por esta razão, “os limites últimos” do sistema do capital “sempre permanecem em operação”. Uma vez que eles “operam subjacentes a todos os ajustes e circunscvem o alcance das opções viáveis, impedindo enfaticamente a reversão bem-sucedida das próprias tendências fundamentais.” O deslocamento das contradições imanentes ao sistema do capital exige recursos cada vez maiores como condição à recuperação econômica e ao controle político necessários, numa situação em que são “limitados pela redução crescente e ameaçadora da lucratividade”.

Desafios históricos do presente

Diante deste quadro histórico, da afirmação incontestada da produção destrutiva como *modus operandi* do sistema do capital, a possibilidade de haver um futuro para a humanidade coloca a necessidade urgente de uma alternativa social hegemônica que supere radicalmente a ordem dominante. Isso exige da classe operária a reconstituição de uma estratégia e organização revolucionárias, orientadoras de toda luta emancipatória empreendida, que a leve a acumular forças no confronto com o capital, independentemente de garantias de vitórias imediatas.

Desse modo, a investigação sobre a participação e o controle social a serem exercidos pelos trabalhadores não pode perder de vista sua finalidade emancipatória, e reconhecer os requisitos fundamentais para a construção de uma sociedade socialista verdadeiramente autônoma, condição esta para que não nos confundamos com formas de pseudoparticipação e pseudocontrole, e nos conformemos por serem estas as únicas possíveis no interior dos quadros estruturais do capitalismo.

As experiências conselhistas¹³ ou de autogestão¹⁴ têm demonstrado, nas últimas décadas no Brasil, que ocupar espaços no Estado ou apenas possuir a propriedade dos meios de produção, mantidas as demais condições materiais de dominação e exploração do capital, não têm proporcionado a criação de esferas de autonomia para o trabalho, pois continuam subordinados à política dominante do capital e à tirania do mercado.

Não basta ambicionar democratizar o capitalismo, o desafio é a superação do capital. Este é o princípio orientador de toda luta de classes, e estimulador de formas mais criativas e eficazes de participação e combate do trabalho nos diversos espaços político-sociais. O que exige a construção de bases prático-teóricas autênticas, que se contraponham ao rebaixamento teórico da classe

¹² Sem a “total eliminação do capital, tanto das microestruturas em cujo interior as práticas produtivas e distributivas da sociedade são realizadas, quanto do modo como estão articuladas em um todo coerente”, a “autoatividade conscientemente planejada dos produtores associados no plano de seus intercâmbios abrangentes se tornaria impossível o que, por sua vez, prejudicaria inevitavelmente seus esforços para instituir a autogestão autônoma da atividade produtiva no local de trabalho” (MÉSZÁROS, 2004, p. 516).

¹³ Ver Bravo (2006).

¹⁴ Ver Novaes (2007).

trabalhadora, e evitem a acomodação e o conformismo diante das conquistas parciais possíveis, importantes, mas que permanecem aprisionadas pelos determinantes reprodutivos do capital. O que as tornam absolutamente insuficientes para a verdadeira reconstituição do real poder de decisão dos verdadeiros sujeitos da produção. Trata-se da adoção de estratégias ofensivas que extravasem o campo do passado defensivo, superado pelo amadurecimento das contradições do próprio sistema.

Em vista do caráter destrutivo e perdulário da produção imposta a toda a sociedade pela reprodução ampliada do capital em crise, e os nefastos custos sociais provocados pelo desemprego estrutural e pela conseqüente degradação da condição de existência humana, ampliados à escala planetária (não se pode negar os dados assustadores sobre a fome e a desigualdade no mundo), a constituição de uma forma alternativa de sociedade ao sistema do capital, que contemple a igualdade real entre todos os seres humanos e uma produção e distribuição de riqueza humanamente autodeterminadas, é uma necessidade imperativa dada à ameaça de destruição da própria humanidade.

A “radical eliminação do capital pelos indivíduos autoemancipados de sua presente dominação do metabolismo social é o exato conteúdo do projeto socialista” (Mészáros, 2004, p. 516).

Bibliografia

- COUTINHO, C. N.: **Introducción a Gramsci**. México: Ediciones Era, 1986.
- DIAS, E. F.: **Gramsci em Turim. A construção do conceito de hegemonia**. São Paulo: Xamã, 2000.
- BRAVO, M. I. S.: *Desafios atuais do controle social no Sistema Único de Saúde*. In **Serviço Social & Sociedade**, n. 88, p. 75-100. São Paulo: Cortez, 2006.
- DALLEMAGNE, J-L. **Autogestion ou dictature du prolétariat**. Paris: Union Générale D'Éditions, 1976.
- ENGELS, F.: **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- GAUDICHAUD, F.: **Poder popular y cordones industriales. Testimonios sobre el movimiento popular urbano, 1970-1973**. Santiago: Lom ediciones, 2004.
- GERMER, K.: *A economia solidária: uma crítica marxista*. In **Outubro - Revista do Instituto de Estudos Socialistas**, n. 14, p. 51-74. São Paulo: Alameda, 2006.
- GRAMSCI, A.; BORDIGA, A.: **Os conselhos de fábrica**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LOUREIRO, I.: *Os Conselhos na Revolução Alemã de 1918/19*. In **Crítica Marxista**, n. 23, p. 97-110. São Paulo: Editora Revan, , 2006.
- LUXEMBURG, R.: **Reforma, revisionismo e oportunismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- MANDEL, E.: **Control obrero, consejos obreros, autogestión**. México: Ediciones Era, 1974.
- MARX, K.: **O capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (v. III, t. 1).
- MARX, K.: *Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano”* (Tradução de Ivo Tonet). In **Revista Praxis**, n. 5. Belo Horizonte: Projeto Joaquim de Oliveira, out./dez., 1995.
- MARX, K.: **A guerra civil na França**. Textos, v. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977.
- MÉSZÁROS, I.: **Para além do capital**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, I.: **O poder da ideologia**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

- MÉSZÁROS, I.: **O desafio e o fardo do tempo histórico**. Tradução de Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.
- NOVAES, H. T.: **O fetiche da tecnologia. A experiência das fábricas recuperadas**. São Paulo: Fapesp, 2007.
- NOVAES, H. T.: *De tsunami a marola: uma breve história das fábricas recuperadas na América Latina*. In, **Lutas e Resistências**, n. 2, p. 84-97. Londrina: UEL, 2007a.
- PANIAGO, M. C.: **Mészáros e a incontornabilidade do capital**. Maceió: Edufal, 2007.
- PANIAGO, M. C.: *Os meios que se perderam dos fins: cooperativas fabris e autogestão dos trabalhadores*. In, **Outubro - Revista do Instituto de Estudos Socialistas**, n. 17, p. 207-230. São Paulo: Alameda, 2008.
- PANIAGO, M. C.: *Mészáros, a crise estrutural e seus impactos na luta revolucionária dos trabalhadores*. São Paulo: **Revista Primavera Vermelha** (www.espacosocialista.org), 2018.
- PANIAGO, M. C.: *Controle social do trabalho sobre o capital: tentativas e fracassos*. Maceió: **Coletivo Veredas**, 2021.
- SINGER, P.: **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.
- TRAGTENBERG, M.: *Uma prática de participação: as coletivizações na Espanha (1936-1939)*. In, VENOSA. R.: (Org.). **Participações e participações. Ensaios sobre autogestão**. São Paulo: Babel Cultural, 1987.
- VENOSA. R.: **Administração, poder e ideologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1980.
- TROTSKY, L.: **La revolución permanente**. Buenos Aires: Ed Yunque, 1977.
- VIEITEZ, C. G.; DAL RI, N. M.: **Trabalho associado: cooperativas e empresas de autogestão**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Che the maoist? Che Guevara and the sino-soviet polemic

*Carlos Antonio Aguirre Rojas*¹

“And on a whole series of aspects, I have expressed opinions that might be closer to the Chinese side: on guerrilla war, on people’s war, on the development of these things, voluntary work, being against direct material incentives as a lever, that series of things that the Chinese assert too [...]” (Ernesto Che Guevara, Bi-Monthly Meeting of the Board of Directors of the Ministry of Industries, December 5, 1964)

The rights and wrongs of a *vox populi*

For the immense majority of left-wing young people in the years following the end of the Second World War, the image projected by the Soviet Union on the global level was an extremely positive

¹ UNAM, México

one. The Soviets were esteemed as the nation capable of having first halted Nazi troops in their attack in its own territory and later and more generally repeatedly defeating them to the point of bringing about the definitive collapse of the fearsome government of Adolf Hitler.

Moreover, given that in 1945 socialism only existed in the USSR, the country was seen as the paradigm of the socialist project itself, embodying in its very existence the hopes for social change held by those leftist youths in the fifth and sixth decades of the twentieth chronological century.

The sympathy that so many young people around the world held for Soviet Russia was shared by Ernesto Guevara as he made his two trips through Latin America in the first half of the 1950s. It was on these trips that Che systematically assembled and refined both his exceptionally broad and anti-dogmatic critical Marxist outlook and his penetrating critical consciousness on the complex concrete realities of the Latin American universe.² It is for this reason that, although Che read a significant number of the works of Joseph Stalin alongside the classic texts of Marx, Engels, and Lenin, this was due partly to his generation's general understanding of the USSR as the great victor over Nazism and of Stalin as the great leader and military strategist of that important victory.

This positive perception of the Soviet Union also explains Che's intention to travel to the USSR in those years and live there for a time to learn about the country more in-depth and first-hand. That intention would remain an important objective for him prior to becoming involved in the project of the Cuban Revolution and would be fulfilled – albeit in a completely different way – in 1960, when Che traveled to socialist Russia for the first time as a diplomatic and political representative of the freshly triumphant Cuban Revolution.

Che's great admiration for the USSR and clear desire to visit and learn about it personally was combined with the fact that in the same years leading up to his incorporation into the group that would travel from Mexico to Cuba on the *Granma* in late 1956, he was also learning about the rich experience of the Chinese Revolution of 1949 through various channels. Reading and discussing texts by Mao Zedong and speaking with people who had recently visited revolutionary China, Che also considered a journey to and stay in China as a possible plan for the near future. In contrast to the general sympathy of left-wing young people around the world for the Soviet Union, Che's clear interest in the socialist project of the enormous Chinese nation when this project was only four years old was a much less common – even minoritarian – position among the youth of the time and shows us both Che's exceptional open-mindedness and curiosity and his particular attention to the revolutionary experiences of his day.

In this sense, the testimony of professor Edelberto Torres Espinoza – who Che met in Guatemala and through whom he attempted to travel to China – is especially interesting. "In 1952," Torres Espinoza recalled, "an incident took place which surely would have changed [Che's] destiny [...] I had just sent a radiogram with the name of the final invitee, when Ernesto appeared in my office, asking that I include him. I explained that there were no tickets left; he didn't insist and left casually without displaying any annoyance. His plan was to stay in Beijing, where the conference would be held. Maybe today he would have been fighting in Vietnam."³

² In order to more broadly analyze the genesis of Che's Marxist outlook and the progressive development of his truly critical philosophy, see the texts compiled in Ernesto Guevara, *América Latina: Despertar de un continente*, Ocean Sur, Havana, 2003, as well as Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Ernesto Che Guevara: A Character in Search of his Biography," published in *América Latina en Movimiento*, at alai.info, May 6, 2022.

³ According to the testimony of Hilda Gadea, Che's first wife, she was the first person to speak to Che about the Chinese Revolution, lending him Mao Zedong's text "On New Democracy" (which Gadea mistakenly refers to as "The New China") and later discussing it with him. The same testimony mentions that Guevara questioned Edelberto Torres Espinoza at length about his visit to China and proposed to Hilda that the two travel to China together, as well as the

Che's twofold interest in learning firsthand about the revolutionary experiences of the USSR and Mao's communist China and experiencing them from within led him to plan an ambitious travel itinerary that he would summarize for his father, writing from Mexico in the first months of 1955: "My intentions: secure a grant for France, stay there for a year, and then head for the cortisone [i.e., the region behind the "Iron Curtain"] however I can, with comrade Mao always at the end of the long-distance travel stage, or near the end, since India is on the itinerary." Evidently, in addition to wanting to visit and learn about Europe (particularly Paris) and India, a central part of Che's travel interests was concentrated on the Soviet Union and the European countries of the socialist bloc and then on Mao's China, which at the time was just beginning to emerge as an important point of reference for leftists around the world.⁴

It bears recalling that in 1955, the Sino-Soviet polemic had not yet broken out; from 1956 onwards, that rupture would gradually divide all the world's left-wing organizations and movements, placing leftists on one side or the other of this major schism in what was then called the socialist bloc. Facing this rupture, the Cuban Revolution as a whole and Che would adopt a clear position of refusing to officially take a side. This position, however, lasted only for the first five years of the Cuban Revolution. As the rupture deepened and the paths of the Soviet Union and the People's Republic of China toward building socialism clearly diverged in the 1960s and early 1970s, the Cuban Revolution's position of non-alignment declined and faded away, particularly after Che's cowardly murder in Bolivia.

However, and despite the fact that in various interviews and public forums – including in his own writings and until the end of his life – Che always declared this position of "active neutrality" toward the Sino-Soviet polemic, a *vox populi* has circulated, both within and beyond Cuba and among friends and enemies alike, that holds that Che clearly sympathized with Chinese positions and kept his distance from important points of the Soviet posture. Therefore, this opinion holds, Che was much more "pro-China" or "pro-Mao" than "pro-Soviet."

This *vox populi*, a consensus broadly shared by his openly pro-Soviet Cuban colleagues, Latin Americans studying in China at the time, Chinese students and professors, various high officials in the Chinese government itself, and Che's own widow Aleida March, is clearly expressed when, referring to the effects that his first journey to China had on him, March says that "[Che] was very excited by what he had observed in China [and] admired how they were working and the way in which they handled the solutions [...] he gave as an example the systems of work they were applying, their methods, and their dedication to building socialism [...] later, these displays of enthusiasm earned him the labels of pro-China and Maoist [...] in contrast with these positive assessments of China, he was able to observe some flaws in the USSR, like the sinecures some leaders held [...]"⁵

fact that upon separating in Guatemala, he told Hilda that he would travel first to Mexico and then to China, inviting her to come with him. In Mexico, the possibility of traveling to China once again presents itself and Che attempted to take it, but financial problems impeded his travel and residence in China. (For these references, see Hilda Gadea, *Che Guevara: Años decisivos*, Aguilar, Mexico, 1978, pp. 37, 40, 75, and 118). In Guatemala, Che also met Elena Leyva de Holst, a Honduran Marxist who had visited Maoist China, and spoke with her at length on her visit. On this point, see Adys Cupull and Froilán González Sierra, *Che entre los chinos: Recuerdos profundos*, Editora Política, Havana, 2007, pp. 10 and 11. It bears noting that three texts by Mao Zedong figure among Che's readings between 1953 and 1956: "On Practice," "On Contradiction," and "On New Democracy." See Ernesto Guevara, *Apuntes Filosóficos*, Editorial de Ciencias Sociales, Havana, 2013, pp. 122-124.

⁴ The quote included in this paragraph can be found in Ernesto Guevara, *Epistolario de un tiempo: Cartas 1947-1967*, Ocean Sur, Havana, 2019, p. 70. Similar allusions can be found in his letters to his mother and his friend Tita Infante, on pages 60, 68, etc.

⁵ On the statement quoted here, see Aleida March, *Evocación: Mi vida al lado del Che*, Ocean Sur, Havana, 2011, pp. 102-103. On the general perception of Che as pro-China on the part of Cuban colleagues, Latin American and Chinese

We are led to ask: how well-founded was that *vox populi*? In other words, was Che Guevara someone who in the Sino-Soviet polemic openly took the side of Chinese positions – was he really “pro-Chinese”? Beyond this, was Che Guevara a Maoist or pro-Maoist in a way that was clearly and consciously assumed on his part? Before answering these questions directly, it is useful to review Che’s intellectual and political trajectory and the real, practical relations he developed between 1959 and 1967 with Mao’s communist China on one hand and the Soviet Union and its Eastern European allies on the other.

Points of convergence and divergence facing various “real socialisms”

“China is experiencing a part of its revolutionary history similar to that which Cuba is experiencing: everyone is excited, everyone works extra hours, everyone is interested in production, in increasing productivity. There is practically no worker who does not go around with a book under his arm [...]”
(Ernesto Guevara, “Televised appearance on the signing of agreements with socialist countries,”
January 6, 1961)

Ernesto Guevara’s plans to visit and spend long periods in Europe, India, Eastern Europe, the USSR, and finally China would be definitively cancelled when he decided to join the expedition that, sailing on the yacht *Granma* in late 1956, would reach the coast of Cuba to organize the 1957-58 Cuban Revolution that overthrew the dictatorship of Fulgencio Batista and began to govern the largest island of the Antilles in January 1959. This total change in Guevara’s life meant that this traveler who was particularly attentive to the revolutionary experiences of his time would indeed visit the countries he had planned to see, but now as a political and diplomatic representative of the government of the newborn revolutionary Cuba.

One of the many important tasks that Che carried out within the Cuban Revolution was to represent the revolution at different international forums and on multiple economic, political, cultural, and geopolitical missions to countries around the world. In this capacity, already in 1959, he completed a three-month tour, visiting 13 capitalist countries as well as Yugoslavia, the first “socialist” country that Che saw in person. It was no coincidence that he considered the latter visit the most interesting of his entire first tour, and although Che did not fulfill the objective of having Yugoslavia sell arms to Cuba, in 1959 Che seems to maintain a generally positive view of what was generically called the socialist bloc behind the “Iron Curtain” based on his first contact with Yugoslavian society and its government.

Beginning in 1960, that positive outlook started to become more nuanced and specific. In his second tour abroad, Che visited both the Soviet Union and communist China, inevitably making a first comparison of both countries and, beyond this, of both models of socialist construction. Although the definitive rupture between the USSR and China had not yet come in 1960, the Sino-Soviet polemic was underway, and with it the progressive definition of two diametrically opposed paths in terms of the complex enterprise of trying to build non-capitalist societies in both nations.

Regarding the USSR, the first contrast Che makes between these two “socialisms” praises the Soviets’ solidarity in buying an enormous quantity of Cuban sugar at prices higher than those on the world market, as well as extending a likewise-considerable 100,000-peso credit. Likewise, Che

students, and Chinese professors and officials, see Adys Cupull and Froilán González, *Che entre los chinos: Recuerdos profundos*, op. cit., pp. 98-99, 125, 144, 147, and 197-198.

admired the USSR's potent industrial development (which had even achieved an incipient automation of some labor processes), its high rates of economic development, and its open defense and support of the Cuban Revolution. This still predominantly positive view of the USSR did not impede Che, however— as referred to above and as he told his wife Aleida —from perceiving some clearly negative elements, like the exclusive privileges enjoyed by several top Soviet officials.

In the People's Republic of China, in contrast, Che became completely enthused with this immense nation's socialist project, immediately identifying its profound similarities with the Cuban Revolution. Che understood the Chinese Revolution as one that was still very much alive and active, a revolution in which popular enthusiasm was perceived in all the people, all the time, causing the Chinese people's protagonism and dedication to their revolutionary tasks to permanently maintain the transformative energy and popular movement to annihilate the old capitalist society and build the new socialist or communist world. It was for this reason that Che remarked that "truly, China is one of those countries where one finds that the Cuban Revolution is not a singular event, and that it is normal in the history of the peoples of the world to find the effervescence that one finds in Cuba."⁶

Che's great enthusiasm for the Chinese Revolution (which was deeper than and very different from his simple and still-positive recognition of the USSR, itself not exempt from critical nuance) is also explained by the very positive result of his meeting with Mao Zedong on November 19, 1960. In addition to creating a mutual sympathy between the two men, this meeting allowed both to recognize the clear anti-capitalist and radical spirit of each other's attitude toward life and the world, as well as their respective positions on the important issues they debated. Thus, Che recognized the importance of Mao's teachings for the Cuban revolutionaries as Mao told Guevara that he had read his "Notes on the Ideology of the Cuban Revolution" and agreed with many of the text's assertions.

Out of this rich and singular dialogue— in which Mao and Zhou Enlai narrated various experiences and episodes of the Chinese Revolution and listened to Che's perceptive analyses of the Cuban experience and the situation of struggles in different Latin American countries — emerged profound strategic coincidences on many of the central issues for Left political debate across the world in the 1960s. Among others, these strategic convergencies included the conviction that U.S. imperialism was the shared enemy of all the peoples of the world; a reality that connected all revolutionary struggles in different countries and unified them as a single fight. There was also the certainty that the primary method of struggle everywhere was armed struggle against that common enemy and its local allies — a struggle in which, in contrast to some previous attempts, the central subject would be the peasantry and the central area of action would be the rural areas of a given country. These important ideological convergences between Mao and Che would, a few years later, lead Che to describe "certain writings by Mao Zedong as testaments to the immense creative power of Marxism."⁷

Likewise, another element that left a major impression on Che and nourished his sympathy and admiration for China was the Chinese stance toward a 60-million-peso loan they had extended to

⁶ For Che's evaluations of the USSR and China, cf. "Comparecencia televisada acerca de la firma de acuerdos con los países socialistas," in Ernesto Guevara, *Che en la Revolución Cubana*, Vol. III, Editorial José Martí, Havana, 2014. The quote included in this paragraph can be found on page 14.

⁷ On these important strategic coincidences between Che and Mao Zedong, cf. "Conversación entre Mao Tse-Tung y Ernesto Che Guevara," in *Contrahistorias* 35, 2022. On Che's praise for texts by Mao, cf. Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, Editorial de Ciencias Sociales, Havana, 2012, p. 26.

Cuba. The Chinese clarified that this was an interest-free loan that Cuba could pay back whenever and however they chose to do so— and that Cuba could even decide *not* to pay back the loan, without consequences. This aid was not a disinterested one: it was clearly interested in supporting the small island which at the time was “in the vanguard of the struggle against imperialism.” Given that “imperialism is the common enemy of the peoples of the world,” “aiding Cuba was in the interest of all socialist countries.” China’s exceptionally generous and solidary stance towards the Cuban Revolution stood in contrast to the stances of the Soviet Union and the socialist countries of Eastern Europe: the latter, in setting the terms of the loans they extended to Cuba, also set interest rates and payment periods, following a clearly commercial logic. The clear contrast between the positions of the Soviets and their European allies on one hand and the Chinese on the other was surely present in Che’s mind when, at the Economic Seminar of Afro-Asian Solidarity in Algiers in February 1965, he openly criticized the commodity logic applied in exchanges between more developed and less advanced socialist countries that reproduced between both true unequal exchange. In this way, he said, the more developed socialist countries were clear “accomplices of imperialist exploitation.”⁸

Thus, the result of Che’s first visits to both the USSR and the People’s Republic of China was his beginning to differentiate between the various models of building socialism included within the vast universe of what was then called the global socialist camp. He was beginning to develop a critical attitude towards the Soviet Union and “socialist” countries of Eastern Europe (albeit a light one) and, simultaneously, a clear sympathy, admiration for, and much greater identification with China’s Maoist revolution. Che’s closeness to the Chinese Revolution began some months prior to this visit in late 1960, as he was editing and serially publishing his important *La Guerra de Guerrillas* in the Mexican magazine *Humanismo*.⁹ This text clearly and consciously seeks to summarize fundamental lessons derived from the vast and complex experience of the 1957-1958 Cuban Revolution and elevate them to a more general level, positing them as lessons valid for all of Latin America, and possibly even for other continents.

The book’s theoretical synthesis expounds on the better part of the general lessons that the Cuban Revolution provided to the revolutionary movements of the time. Among these lessons Che includes the thesis that “in underdeveloped Latin America, the central battleground of the armed struggle must necessarily be the countryside.” To back this thesis, he turns to several recent examples including Vietnam, Algeria, and Puerto Rico, as well as China, regarding which Che affirms that “Mao’s China begins as an outbreak among cells of workers in the South which is defeated and nearly annihilated. It only stabilizes itself and begins its upward march when, after the Long March to Yenan, it takes root in rural areas and makes agrarian reform the basis of its goals.”

This thesis on the peasant actor’s centrality for the revolution and on the rural space as the principal battleground will be repeated, as noted above, in the dialogue between Mao and Che in November 1960. It recalls the well-known Maoist thesis that the revolution in China moves not from the city to the country but precisely in reverse: “the revolution moves from the country to the city.” This was what led Che, some years later, to say “We became familiar with Mao’s theories

⁸ All quotes included in this paragraph, with the exception of the last, are taken from “Comparecencia televisada acerca de la firma de acuerdos con los países socialistas,” op. cit., p. 16. The last quote, as well as the critical posture that Che expressed at the Algiers Seminar, are found in Ernesto Guevara, *Obras escogidas 1957-1967*, Vol. II, Editorial de Ciencias Sociales, Havana, 2007, particularly pp. 544-545.

⁹ Published in English as *Guerrilla Warfare*.

of guerrilla war after having made it in Cuba, and there was a great coincidence between what he set out and our reality.”¹⁰

Clearly, the fact that Che’s sympathy for Mao Zedong and the Chinese Revolution was much greater than what he might have felt at some point for the USSR and the Eastern bloc was due not to mere personal impressions or the particular traits of a given figure or historical leader but to the reasoned and thought-out intellectual conviction that there were important concrete-historical similarities between the radically anti-capitalist processes of the Chinese and Cuban revolutions.

This was why, in April 1959, Che showed two Chinese journalists a mimeographed pamphlet of Mao’s 1938 text “Problems of Strategy in the Guerrilla War Against Japan,” telling them that it was circulating among officers of the Cuban Rebel Army and had taught them a great deal. It was also why Che became a close friend to Zeng Tao, director of the Xinhua news agency in Cuba, inviting Zeng to participate in his own Prensa Latina agency and regularly trading perspectives with Zeng on the respective situations of Cuba and China. Their friendship continued when Zeng was named Chinese Ambassador to Algeria, a country Che visited on several occasions. Che maintained a constant interest and regular attention towards China, also developing a significant friendship with Zhou Enlai, to whom Che directed his request for Chinese aid when participating in the guerrilla struggle in the Congo. Che would also secretly inform Zhou of his presence in Bolivia through the Cuban government and the Chinese charge d’affaires in Havana at the time. Che’s permanent interest in China even led Mao, as a result of Che’s first visit to China, to order the creation of the country’s Institute of Latin American Studies.¹¹

With the passing of the years and on the basis of these relationships and experiences, Che’s sympathy for Maoist China grew deeper. At the same time, he took more and more critical distance from the Soviet Union and the Eastern bloc as a result of his more detailed study of what the Soviet model of building socialism (the model later copied and imitated by the “socialist” countries of Eastern Europe) actually meant and implied. For as Che threw himself fully into the project of defining the model of building socialism that Cuba was meant to follow (or invent) to move its own revolution forward, he progressively became aware of the strong limitations and enormous risks implied by the Soviet model of economic calculation, based as it was on total respect for the validity of the law of value and its overall logic and, consequently, on the reproduction of a series of realities that Che saw as trying to build the new socialist society with the old, damaged instruments of the very same capitalist system that the new society sought to overcome.

In the economic calculation model, each business had financial autonomy and sought loans from the “socialist” bank – loans on which the bank charged them interest. These businesses saw their products as “commodities” to be “sold” to other “socialist” businesses while internally developing an endless search for uninterrupted labor productivity through the implementation of direct material incentives for workers. Its ideal model was the Stakhanovite worker, who increased his individual salary to the degree that he tirelessly increased his work as well. In other words, despite its socialist name, this model reproduced the capitalist model almost identically, with its full validity of the commodity nature of products, with the existence of all of money’s

¹⁰ The first two quotes in this paragraph are taken from *La guerra de guerrillas*, included in Ernesto Guevara, *Che en la Revolución Cubana*, Vol. VII, Editorial José Martí, Havana, 2016, pp. 13 and 16. The third is found in “Con los visitantes latinoamericanos,” August 21, 1963, included in Ernesto Guevara, *Che en la Revolución Cubana*, Vol. IV, Editorial José Martí, Havana, 2014, p. 385.

¹¹ On the events referred to in this paragraph, see Adys Cupull and Froilán González, *Che y los chinos: Recuerdos profundos*, op. cit.

various functions (including usurious loans), and with ferocious economic competition between companies and workers – a competition sustained, for example, by ruthless economic Taylorism.

In stark contrast to the Soviet and Eastern bloc economic calculation model, which was in fact nothing other than the expression of a potent state capitalism (a possibility, incidentally, clearly foreseen by Lenin as a possible path in the USSR's evolution), Che proposed his budgetary finance system (BFS). Clearly marching against the applicability of the law of value and the capitalist logic it implies, BFS proposes understanding individual companies as mere “parts” or “particular pieces” of the only great economic enterprise – the socialist state.

Accordingly, the products these companies produce and exchange among themselves are understood not as commodities but as mere goods, and the money the bank gives these enterprises is received free of charge and later recovered by the state itself, thus abolishing “money interest.” Likewise, insofar as all these enterprises are merely subordinate parts of the state and work according to a five-year plan, there is no economic competition among them: only fraternal and solidary emulation that rationally promotes increased production, with a view towards expanding the wealth socially available to all of society. This promotion, moreover, is carried out not on the basis of material incentives but moral ones, such as the collective recognition of individual labor effort, or promotion of exceptionally productive workers to new, more complex jobs.

These two diametrically opposed models for the economic development of socialist society became the subject of a rich debate that developed in Cuba in 1963 and 1964. Marxist economists of the stature of Ernest Mandel and Charles Bettelheim came to take part in this debate, and Che was one of its central figures, sharpening his (now much more firmly rooted) critical distancing from the model of “socialism” defended and promoted in practice by the USSR and the “socialist” countries of Eastern Europe. At the same time, he continued to grow closer to the model of genuine socialism that communist China defended during Mao's lifetime; the Chinese model that Che found to be much closer in various key points to his own budgetary finance system.¹²

Observed from the present circumstances of the third decade of the 21st century, this important debate on the models – both economic and general – needed for successfully building socialism in Cuba and around the world clearly demonstrates that Che was entirely right in his criticism of the Soviet model of economic calculation and in rejecting that model as an option for Cuba. Just as Che feared, the subsequent decades showed that that model led all the societies that implemented it down the fatal path of a clear return of capitalism. After the fall of the Berlin Wall in 1989, that return has become evident in Russia as well as across Eastern Europe. From the present, we can also observe the validity of Che's thesis that his budgetary finance system and the Maoist model of building socialism in China were both the true radically anti-capitalist alternatives of the time. Sadly, these alternatives would eventually be abandoned in Cuba following Che's death and in China following Mao's disappearance.

In 1963 and 1964 Che substantiated and developed in detail his clear skepticism vis-à-vis the USSR and his growing sympathy for Mao's communist China, and this position was only refined in 1965 and 1966. This is clearly reflected in his writings from those years, which, astonishingly, were not published until the 21st century as *Apuntes críticos a la Economía Política*.¹³ These important

¹² On the clear divergences between the economic calculation model and the budgetary finance system, consult *Ernesto Che Guevara: El gran debate sobre la economía en Cuba*, Ocean Sur, Havana, 2018. In the same vein, is worth consulting Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., pp. 296-353, where Che once again deals with these important topics in depth.

¹³ Published in English as *Critical Notes on Political Economy*.

materials were intended for a book Che wanted to publish and were handed over by Che himself to Orlando Borrego for publication when he left for Bolivia. That publication, however, did not come until 2005, almost four decades after Che's cowardly murder. This enormous and incomprehensible delay impeded the world's knowledge of the clear and radical critiques Che makes in these texts of the supposed socialism and communism of the Soviet Union.¹⁴

Unlike in his writings from 1963 and 1964, in *Apuntes críticos* Che's radical critique of Soviet "socialism" is taken to its logical consequences. While in February 1964 Che still affirms that there is "no discrepancy in principle" between his budgetary finance system and the Soviet economic calculation (in our opinion, there is), in the materials for *Apuntes críticos* he clearly states that the base-superstructure contradictions of Soviet society "are today being resolved in favor of the superstructure: a return to capitalism is taking place." In another passage, he adds that "the USSR's most recent economic revolutions resemble those taken by Yugoslavia when it chose the path that would gradually return it to capitalism [...] all part of the mistaken idea of wanting to build socialism with elements of capitalism without *really* altering their significance." Further on, Che forcefully completes this argument, writing that "the result is that at every turn they run into the economic laws of capitalism, which live on in Soviet economic organization: they are gilded with a new name, and on goes the self-deception... For how long? Nobody knows..."¹⁵

Che's total break from and ruthless criticism of Soviet socialism logically led him to entirely mistrust the Soviet theses of the time that postulated that Russian society was already entering the transitional phase between socialism and communism; an unbelievable assertion incompatible with the process that Che understood as a clear return to capitalism. In our opinion, this was, better said, the fact that following Lenin's death and during Stalin's government, what took root in the USSR was a potent state capitalism which after the fall of the Berlin Wall and perestroika returned to a private capitalism lasting through the present day.¹⁶

After World War II, this state capitalism would be imitated and reproduced by the "socialist" countries of Eastern Europe via the imposition of socialism by force of arms that the USSR carried out in the majority of those countries. This was noted by Che: "the USSR imposes socialism through force of arms in the people's democracies." This blunt critical affirmation recalls Chinese criticisms of the Soviet Union that described it as a modern "social imperialism," i.e., a state that dominated and even economically exploited the "socialist" countries of Europe that participated in the Council for Mutual Economic Assistance (CMEA). Che referred to this idea as well, noting that "internationalism is replaced by (great power or small nation) chauvinism or submission to the USSR, sustained by the discrepancies between other people's democracies (CAME). How can all this be classified?"¹⁷

This external imposition of Soviet-style socialism upon the CMEA countries was logically expressed in that socialism's lack of rootedness across the Eastern European countries. In a single

¹⁴ On the various implications of this delayed publication of many texts by Che, cf. Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Ernesto Che Guevara: A Character in Search of his Biography," at *América Latina en Movimiento*, op. cit.

¹⁵ The first quote in this paragraph is found in Ernesto Guevara, "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento," in *Ernesto Che Guevara: El gran debate sobre la economía en Cuba*, op. cit., p. 91, while the remaining three are from Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., pp. 27, 112-113 and 122.

¹⁶ The criticism of the thesis on the USSR's transition from socialism to communism is found in Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., pp. 114-121. For the characterization of the USSR under Stalin as a potent state capitalism, cf. Carlos Antonio Aguirre Rojas, "A revolução russa no espelho da longa duração," in *Mouro: Revista marxista*, Vol. 9, No. 12, January 2018.

¹⁷ The two quotes in this paragraph are found in Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., on pages 48 and 130, respectively.

generation – during the period in which Che visited them, in other words – these countries were developing clear processes of return to capitalism. Che took note of these processes and denounced them: “Yugoslavia is a country headed towards capitalism,” he wrote. “Why? Because in Yugoslavia the law of value is in effect, and it is more and more in effect each day.” Later on, Che added that Khrushchev had praised the Yugoslav model of development and had sent Russians to study it more closely. “Poland is clearly headed down the Yugoslav path: a whole series of collectivizations is being withdrawn and there is a return to private ownership of the land.” “In Czechoslovakia and Germany they are studying the Yugoslav system as well, in order to apply it.” Che explained this through an overwhelming objective fact: the fact that capitalist Western Europe’s economic and technological development was far superior to and increasingly greater than that of the “socialist” countries of Eastern Europe. The same was true of the United States’ economic and technological advance in comparison to the USSR, which Che clearly perceived in 1964, 1965, and 1966 but which only became evident to the whole world after 1989 and the collapse of “real socialism” in Eastern Europe and the Soviet Union.¹⁸

Observing Che’s overall trajectory between 1959 and 1966 in terms of the concrete question of his points of agreement or divergence with the various processes of socialist construction that he learned about firsthand on his missions to countries of the socialist world or that he read on, seriously studied, and reflected upon theoretically in depth – and insofar as these practical experiences and theorizations are essential material for his own work to define the specific model of socialist construction that was right for the Cuban Revolution – we can reiterate that this trajectory was characterized by a very clear dual tendency.

This was a tendency composed of two opposing lines. The first took Che gradually away from his youthful admiration for the USSR and the countries behind the “Iron Curtain” as he realized that instead of securing socialism and advancing towards communism, these countries were in fact self-deceivingly reproducing the central economic law of capitalism: the law of value. With it, they were also reproducing the economic logic of capitalism in general, which down different paths was leading them down the road to capitalist restoration. The second line or tendency, very much different from the first, brought Che ever closer to the Chinese Revolution led by Mao Zedong, insofar as Che believed it to be much closer to the Cuban Revolution but also more committed to a genuinely socialist, radical, and anti-capitalist logic. That anti-capitalist commitment explains Mao’s promotion of the Great Proletarian Cultural Revolution beginning in 1966: a rich, enormous, multi-faceted experience that Che, unfortunately, would never learn about in depth.

Let us now examine how, from the vantage point of this two-fold, opposed evolution, Che Guevara would come to position himself vis-à-vis the Sino-Soviet polemic.

Heart in Beijing, stomach in Moscow? Che and the Sino-Soviet polemic

“Sino-Soviet relations [...] are the fullest expression of this crisis [of the socialist system] [...] The point is not to take up the cause of maintaining equal distance, as the North Americans say, by having our heart in Beijing and our stomach in Moscow [...]” (Ernesto Guevara, Unpublished version of minutes of a Ministry of Industries –MININD– council meeting, October 2, 1964)

¹⁸ All the quotes in this paragraph, as well as the argument for the essential reason behind the return to traditional private capitalism by the Eastern European countries and the USSR are found in Ernesto Guevara, *Che en la Revolución Cubana*, Vol. VI, José Martí, Havana, 2015, pp. 428-431.

As Che's position towards the world's socialist countries was developing – and as an important context for this evolution – the Sino-Soviet polemic was developing as well. Beginning in 1956, this polemic gradually deepened until exploding into the open rupture between both countries that would eventually divide the international revolutionary movement for decades. Facing the Sino-Soviet split, the Cuban Revolution opted to take a highly original position different from that assumed by the majority of socialist countries: it refused to take sides. Respecting both perspectives equally, the Cuban Revolution sought to promote dialogue, the clarification of differences, and the fraternal exchange of opinions, trying to rebuild the old unity of the world socialist bloc.

Cuba's inventive position was one that Che genuinely shared and clearly expressed every time he was asked about the topic. When asked during an interview on Canadian television about Cuba's position on the conflict between China and the USSR, Che answered in a few precise words: "Our position has been widely expressed by the revolutionary government. Any difference in the socialist camp must be resolved according to our Marxist-Leninist ideological base and must propose to achieve unity." This posture, with its clear willingness and desire to achieve reconciliation between China and the USSR, would nevertheless come up against a reality that was precisely the opposite, with an ever-greater deepening of the splits and growing disputes between both nations of the socialist camp.

Che defended this position not only because he served as Cuba's official representative on various occasions on missions all over the world but also (and on a more profound level) because he was fully convinced that the Sino-Soviet split represented a practical weakening of the solidarity that the socialist camp would be able to extend to revolutionary struggles in countries across the planet, thus weakening their chances at victory – as with, for example, the emblematic case of the heroic Vietnamese struggle. It was for this reason that, writing near the end of his life in his celebrated "Message to the Tricontinental" (which he actually titled "Create two, three... many Vietnams, is the slogan"), Che asserts in a clear tone of reproach that "those who waver in making Vietnam an inviolable part of socialist territory are also guilty [...] the representatives of the socialist camp's two greatest powers [...] is Vietnam isolated or is it not, as it tries to maintain a dangerous equilibrium between two quarrelling powers?" Further on, he adds that "in the moment of struggle, the way in which current differences make themselves visible constitutes a weakness," though Che concludes more optimistically that "history will erase [these differences] or give them their true meaning."¹⁹

Che's position is clear. Until the end of his life, it was his profound conviction that the most desirable outcome – ideal for the progress of worldwide anti-capitalist struggle – was the resolution of the Sino-Soviet dispute through dialogue and the reconstruction of unity within the socialist camp. But it must be understood that this position, which Che always defended, by no means implies that he maintained a neutral attitude regarding the issues in dispute or that he did not have clear sympathies or points of agreement with respect to each question and thus points of divergence with one of the parties. For this reason, in "Message to the Tricontinental," Che declares that "given the virulence and intransigence with which each cause is defended, we, the dispossessed, cannot take sides for one form or the other of manifesting discrepancies, even though we sometimes coincide with some assertions of one party or the other, or with those of one party more often than with the other."²⁰ And when we recall that Che himself declared that,

¹⁹ For these quotes, cf. "Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental," in Ernesto Guevara, *Obras escogidas 1957-1967*, Vol. II, op. cit., pp. 558 y 568.

²⁰ Ibid. p. 568.

in terms of his own ideas, he felt much closer to the Chinese than the Soviets, we will understand the meaning underlying this clear statement.

In this way, parallel to his own experiences of direct contact and his own research and reflection, we believe that the successive emergence of the different concrete problems that sprouted between the USSR and China until provoking their complete split are also important elements in the general context of Che Guevara's personal journey. At the same time as they nourished his theorizing and his own practical experience, these elements also influenced the gradual definition of Che's points of agreement and difference with respect to the parties of this profound Sino-Soviet polemic.

The decisive split of the two central nations of what was then called the socialist camp encompassed several specific disagreements. Among them was the posture of critical distance from the dissidence of Yugoslavia, which Stalin had broken with and which Khrushchev once again approached. There were also the issues of whether the USSR should give China access to nuclear arms manufacturing technology; the 1960 withdrawal of the technicians and logistical support the USSR had lent China to construct material infrastructure; the 1962 Russia-Cuba-US missile crisis; the question of Albania; the USSR's support for China's recovery of Taiwan; and the question of the correct level of support for the struggle of the Vietnamese people, among several other issues that could be named.²¹

But beyond these issues, I believe that the profound point of divergence between the USSR and China actually revolves around three fundamental issues that underlie all of these specific questions and problems. The first of these issues is the assessment both sides made of Joseph Stalin's theoretical and practical legacy. The second is both parties' position in terms of the Soviet proposal of peaceful coexistence between capitalism and socialism as a general international policy, with its various complex interpretations and implications. The third point regards the universal validity of the Soviet model of building socialism, both in general but above all for the vast number of countries of what was then called the Third World – countries with little to no industrial proletariat and an overwhelmingly peasant population. Stemming directly from this third issue was the question of the legitimacy and the (greater, lesser, or nonexistent) validity of the leadership that the USSR exercised for decades vis-à-vis the world's revolutionary movements and communist parties. Let us examine these three central axes of the Sino-Soviet split in greater detail.

Today, it is well known that the Sino-Soviet polemic began immediately following the dissemination of Nikita Khrushchev's "secret speech" at the XX Congress of the Communist Party of the Soviet Union, in which Khrushchev radically criticized Stalin, accusing him of having promoted a frenzied cult of personality and concentrating an unusual amount of power which, in practice, had negated collegial leadership and allowed Stalin to carry out all manner of arbitrary actions against those he considered his enemies. Moreover, Khrushchev demystified Stalin's supposed genius during the Second World War, pointing out several important errors in his strategy and denouncing his absurd attitude toward many smaller nations, which Stalin had ordered deported en masse. Khrushchev questioned Stalin's attitude toward Tito and Yugoslavia, declaring the Soviet break with both to have been unjustified. As a whole, these criticisms and rejections of Stalin's actions and character kicked off a strict and rigorous process of "de-Stalinization" within the USSR.

²¹ On these various points of conflict in the Sino-Soviet polemic and their development, see Franz Schurmann and Orville Schell, *China comunista*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1980, as well as David Milton, Nancy Milton and Franz Schurmann, *China popular*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1977.

For their part, in contrast to this symbolic defenestration of Stalin, Mao Zedong and the Chinese defended a much more nuanced position. They affirmed that while Stalin had indeed committed several errors during his government, he had also had great achievements, and in the overall assessment of his figure Stalin's achievements were much more important than his errors. "In liquidating Stalin at a blow, Khrushchev also exerted pressure," Mao said. "In the Chinese party, the majority disapproved of this act." For this reason, defending a more nuanced and pragmatic posture, Mao affirmed that "with Soviet practices, everything that is good should be accepted, and everything that is bad should be rejected," concluding that "in terms of China, the first thing is to study the works of Marx, Engels, Lenin, and Stalin," although the point was not to remain only with these works and merely venerate them but to "create new theories, write new works, form their own theories."²²

This vindication of Stalin and his contributions to the development of Marxism is very similar to the position that Che maintained on the matter. A reader of Stalin's works since his teenage years, Che maintained his positive and vindictory attitude towards the Soviet leader. Despite the growing criticisms mentioned above, Che asserted that "the enormous number of works [Lenin] left behind at the time of his death constitute an indispensable complement to the work of the founders [Marx and Engels]. Later the wellspring weakened, and only some isolated works by Stalin and certain writings by Mao Zedong were left as testaments to the immense creative power of Marxism."²³ It is no coincidence that Che's nuanced recuperation of Stalin's contributions largely resembles that of Mao and the Chinese in general.

The second central issue of the Sino-Soviet split was the international policy promoted by the Soviets that the best way of addressing the planetary-scale contradiction between the global capitalist system and the global socialist system was to promote "peaceful coexistence" between them. In addition to avoiding the risk of nuclear war between the US and USSR, this policy would maintain an international situation of peace which would enable a gradual and peaceful revelation of socialism's superiority as a social system and thus a worldwide transition to the socialist alternative. This thesis led the Soviets to defend the idea that the communist parties of each country could win political power via the electoral and parliamentary road, condemning the revolutionary path of armed struggle in general – including, of course, in Latin America.

Naturally, peaceful coexistence was directly criticized by the Chinese, who in contrast believed that alongside the principal contradiction between bourgeoisie and proletariat, the contradiction between US imperialism and the world's oppressed peoples was also essentially present in every country. This meant, as discussed above, that Yankee imperialism was the "common enemy" of all the world's peoples. Moreover, regarding the illusory and naïve pretension of peaceful coexistence between socialism and capitalism, Mao would note that "it is the social system that determines a country's orientation. The socialist system determines that a socialist country must always oppose an imperialist country. Any compromise can only be provisional." Given that "between the two economic systems there is in fact [...] broad-ranging struggle," Mao wrote, peaceful coexistence is practically impossible, and is also impossible because it is clear that "when imperialism wants war, no treaty can stop it." "Now that the capitalist countries of Europe and

²² These statements by Mao Zedong are found in his "Discurso pronunciado en la Conferencia de Chang Tu (10 de marzo de 1958)," and "Notas de lectura del *Manual de Economía Política* de la Unión Soviética (1960)," both included in Mao Zedong and Joseph Stalin, *La construcción del socialismo en la URSS y China*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1976, pp. 128, 130 and 109.

²³ For this quote, cf. Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., pp. 25-26.

North America are armed to the teeth," Mao asked, "do you expect them to let you take power peacefully?"²⁴

The Chinese position of clear distrust toward peaceful coexistence and the peaceful or legal path to power was, once again, shared by Ernesto Guevara. Commenting on the same Soviet *Manual of Political Economy* that Mao took notes on and on the same thesis of peaceful coexistence between capitalism and socialism, Che was concise and caustic: "This is one of the USSR's most dangerous theses. It may be approved as an extraordinary possibility but cannot become a political leitmotif. Nor are the masses now capable of stopping the war; protests against the war in Vietnam are owed to the fact that blood is flowing. It is the heroism of the Vietnamese people in struggle that imposes the solution; the policy of appeasement, on the other hand, has reinforced Yankee aggression." Commenting on Mao's "On Contradiction" in another text, Che affirms that "[f]or the Chinese, the fundamental contradiction is between Imperialism and the oppressed countries, because the latter are the basis of Imperialism's existence [...] on the other hand, there can be no equilibrium between antagonistic opposites, and the socialist countries are the antagonistic opposites of the imperialist countries [...]"²⁵ In other words, aside from being essentially naïve and impossible, peaceful coexistence between the USSR and US had in practice only stimulated American boldness and arrogance.

And if peaceful coexistence between the Soviet Union and United States was only illusory, it was likewise so between the United States and the countries of the Third World. For as Che likewise notes, "the concepts regarding peaceful coexistence must be well defined. As Marxists, we have maintained that peaceful coexistence between nations does not include coexistence between exploiters and exploited, between oppressors and oppressed."

If we connect this clear thesis with other major Guevarian theses – through which Che explained that U.S. imperialism in practice economically exploits all the countries of the Third World and also constantly oppresses them through coercion and continuous support for their local bourgeoisies – we can understand both the idea that peaceful coexistence between imperialism and the Third World is impossible as well as the idea that the only effective path to liberation for Third World nations is the armed struggle, not the parliamentary-electoral path proposed, defended, and promoted by the Soviets across Latin America and the entire world.

Che spoke forcefully on the subject: "All our action is a war cry against imperialism and a clamor for the unity of the world's peoples against the great enemy of the human species: the United States of America. Wherever death finds us, it will be welcome, as long as our war cry has reached a receptive ear, and another hand reaches out to wield our weapons [...]"²⁶

The third point of discrepancy between China and the USSR centered on the universal value and exemplary character – or lack thereof – of the model of development represented by the path of the Russian Revolution, and later the Soviet model of building socialism. Following the experience of the triumphant Russian revolution of 1917 and after Lenin's death and Stalin's marginalization of all 'Leninists,' the USSR asserted that all revolutionary movements should orient their efforts

²⁴ All of the quotes in this paragraph are drawn from Mao Zedong, "Notas de lectura del *Manual de Economía Política de la Unión Soviética*," in *La construcción del socialismo en la URSS y China*, op. cit., pp. 99, 51 and 30.

²⁵ For the first quote in this paragraph, see Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., pp. 91-92. For the second, see Ernesto Che Guevara, *Apuntes filosóficos*, op. cit., p. 290.

²⁶ The quotes in this paragraph are found in "En la IX Asamblea General de las Naciones Unidas: discurso y contrarréplica," and "Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental," both included in Ernesto Guevara, *Obras escogidas 1957-1967*, Vol. II, op. cit., pp. 516 and 569.

towards organizing a solid workers' party that, embodying the interests of the *urban* proletariat and acting mainly in each country's cities and capital, would be capable of allying with the peasantry and incorporating them into the revolutionary process, thus building the social majority needed to win power. Based on the thesis of peaceful coexistence, as we have seen, this victory was asserted to be possible via the electoral and parliamentary path.

Thus, based on this 'model' of the revolutionary process, it was proposed that the construction of socialism should be a process led by the working class and above all emphasize achieving the rapid industrialization of the country and the greatest possible economic growth. In this way, socialism was reduced to an exclusively (or at least predominantly) economic project that would also promote rural collectivization (forced, if necessary) to guarantee the rapid development of industrialization in particular and the productive forces in general. All of this, as seen above, would be done while respecting and even promoting the law of value, and with it capitalist logic in general, with its commodities, its prices, its piece wages, its competition between companies and workers, its direct material incentives, and its interest-bearing loans by banks.

This model of making the revolution and building socialism was profoundly questioned by the Chinese and Mao Zedong. They did so based on their own concrete experience of the Chinese Revolution, in which the revolution went from the countryside to the cities (and not the other way around) and in which the peasantry was the essential driving force of the revolutionary process; while that peasantry was indeed led by a proletarian party, the Chinese Revolution's most important social base was found in China's rural areas. Affirming that "political power grows out of the barrel of a gun," the party waged a profound, decades-long revolutionary war against Japanese invasion and the Chinese comprador bourgeoisie alike, building Chinese socialist power from below and with their weapons in hand.

The fact that the Chinese road to socialism was opened through conquering power via the armed and revolutionary path meant that the peasantry occupied a leading role in this process, peacefully and harmoniously promoting peasant or rural communes and emphasizing the idea that socialism is not merely an economic process but a political, social, cultural, and ideological one as well. The Chinese road also insisted that the law of value and commodity exchange have no regulating role in socialism and should not have one; instead, the role of regulator belongs to politics.

Recognizing the existence of "two different methods of building socialism" (the Russian and the Chinese), Mao Zedong insisted that "commodity exchange and the law of value play no regulating role in our production. In China, it is planning, the great leap forward under planning, and politics-in-command that play this role." For this reason, holding that in building socialism it is necessary to "put politics in command," Mao criticized Stalin and the USSR for placing almost no emphasis on light industry or agriculture and for promoting only workers' immediate interests and material incentives without considering the people's long-term interest or moral incentives. In addition, Mao wrote, the USSR reproduced the privileges of technicians and their total distancing from manual labor, as well as the previously existing performance rating system and hierarchies, instead of criticizing these and radically transforming them. According to Mao, these were precisely some of the specific features of the Chinese model of building a socialist society.²⁷

²⁷ For the quotes in this paragraph, see Mao Zedong, "Notas de lectura del *Manual de Economía Política* de la Unión Soviética (1960)," and "A propósito de *Los problemas económicos del socialismo en la URSS*, de Stalin (noviembre de 1958)," both found *La construcción del socialismo en la URSS y China*, op. cit., pp. 118, 4-5, 3, 5, and 7.

Once again, that Chinese model of revolution and socialism would be much closer to Che Guevara's own positions than the Soviet model was. This was due to the experience of the Cuban Revolution itself, where the primary agent of the struggle was the peasantry, the central space of combat was rural Cuba, and power was won through armed struggle led not by a proletarian party but by the 26 of July Movement. For this reason, commenting on the thesis that the revolutionary proletariat's unification in a political party allied with the peasantry is an indispensable condition for the triumph of the revolution, Che perceptively commented that "The cases of China, Vietnam, and Cuba illustrate the incorrectness of this thesis. In the first two cases the proletariat had little to no participation, and in Cuba the struggle was not directed by the party of the working class but by a multi-class movement that became radicalized after taking political power."²⁸

In addition to this are all the criticisms, laid out above, that Che made of the Soviet model of socialism, which revolved around a respect and promotion of the law of value and capitalist logic. Here it is also worth recalling Che's repeated criticism of understanding socialism as a process that was exclusively or even predominantly economic: in addition to impoverishing the vastness and richness of this essential historical transition as conceived by Marx, an economist understanding would lead to the historical failure of that transition. This was why Che emphatically declared that "Economic socialism without communist morality does not interest me. We fight against poverty, but we fight against alienation at the same time [...] Marx was concerned with both economic facts and [facts of consciousness]. [...] If communism ignores facts of consciousness it can serve as a method of distribution but ceases to be a revolutionary morality."²⁹

Despite his explicit posture of active neutrality – taking sides neither with the USSR nor Mao's China – we see that Che nevertheless coincided with the Chinese much more than the Soviets in terms of the central issues of the debate. This coincidence explains the reasons for his widespread reputation in Cuba, Latin America, and China itself as "pro-Chinese"; a reputation which, for good reason, has created that widely known *vox populi*.

Given that Che always leaned towards Chinese positions within the Sino-Soviet polemic, it bears asking: what was ultimately at stake in this major dispute? In our opinion, the issue at stake was the opposition between Soviet society – which had developed a potent Russian state capitalism under Stalin that with Nikita Khrushchev began to mutate slowly until becoming a new version of traditional private capitalism between 1989 and 1991 – and a renewed and vital Chinese society, which under the leadership of Mao Zedong made heroic efforts to maintain itself as a radically anti-capitalist and genuinely revolutionary project. It was for this reason that Che Guevara, with his profound and permanent anti-capitalism, constantly leaned towards Chinese and Maoist postures, which in the 1960s were still firmly anti-capitalist. In one more of the many paradoxes that abound in human history, however, this did not impede China's swerve after Mao's death from the anti-capitalist path towards the potent state capitalism that China today embodies and projects worldwide.

²⁸ See Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, op. cit., p. 87.

²⁹ For this quote, see "Entrevista a Jean Daniel en Argelia," in Ernesto Guevara, *Che en la Revolución Cubana*, Vol. IV, op. cit., p. 369. It bears emphasizing that it was this idea that led Che propose his bold thesis that one of the central tasks of socialism is the creation of the "New Man," a thesis he develops and reiterates at several points, e.g. in his important "El socialismo y el hombre en Cuba," included in Ernesto Guevara, *Economía y hombre nuevo*, Ocean Sur, Havana, 2017, pp. 64-92.

Guevarism, Maoism, and anti-capitalism: Inconclusive conclusions

“A citizen of the world, Che reminds us of what we have known since Spartacus, though we sometimes forget it: in the struggle against injustice, humanity finds a rung that elevates us, makes us better, makes us more human.” (Subcomandante Insurgente Marcos, Speech at the preliminary meeting for the Intercontinental Gathering for Humanity and Against Neoliberalism, April 6, 1996)

The elements we have developed up to this point make it easier to once again take up the questions initially posed in this essay regarding the broadly circulated *vox populi* that characterizes Che Guevara as a Maoist and as clearly pro-China in his central positions. So: was Che a genuine Maoist? Certainly not. He never made a systematic study of Mao Zedong’s works and never took the Maoist body of work as the central reference (or even one of the principal references) for his theoretical reflections or practical action. On the other hand— as he often recognized —upon reading Mao’s theses on a variety of issues Che was happy to find that these largely coincided with his own points of view and concrete experiences. This was the case with the issues of guerrilla war, how to understand and develop labor within a socialist society, and voluntary work versus material incentives, as well as the issues of the necessity of armed struggle and the crucial imitations of Soviet peaceful coexistence, among other questions we have analyzed over the course of this text.

Was Che undoubtedly “pro-Chinese” with respect to the Chinese-Soviet polemic, then? Yes and no. No in the sense that, in general, he believed that it was incorrect and even harmful to the international revolutionary movement to accept dispute and division between the Soviet Union and communist China. Che asserted that the world’s revolutionaries should actively oppose this division and abstain from taking one side or the other and should instead seek the spaces, mechanisms, and channels of dialogue and understanding necessary to reestablish the previous unity of the international communist movement.

But Che was pro-Chinese in the sense that, regarding the three fundamental questions of the Sino-Soviet dispute— and even in regard to the great majority of the concrete points of disagreement between China and the USSR — he almost always agreed with China’s positions. This was not due to any a priori decision or out of a clear adhesion to the Chinese side but because, through his own analyses and direct experiences, Che had repeatedly come to conclusions very similar to those of the Chinese. Such was the case with his evaluation of Yugoslavia’s immediate future, the terrible missile crisis of 1962, and the contrast between the Chinese and Soviet models of building socialism, among many other issues.

We can affirm that, in this last sense, Che gradually became more “pro-Chinese” as time went by. As the Sino-Soviet dispute deepened and developed, Che found more issues and questions on whose solution or evaluation he almost always coincided with the position of Maoist China.

But if Che was neither a Maoist nor a priori pro-Chinese, what then was the reason for his notable repeated coincidences with Mao Zedong’s thinking and central theses on one hand and on the other with China’s positions in terms of these various points of debate with the Soviet Union? In our opinion, the answer to this question lies in a deeper dimension that transcends the mere conscious decision to follow Mao’s thinking or not, as well as the vicissitudes of and structural reasons behind the Sino-Soviet polemic. This answer alludes to the deeper nature of what Che Guevara, Mao Zedong, and the 1949-1976 period of the Chinese Revolution represent for the *longue durée* history of the planetary left. That deeper nature is none other than the *radically anti-*

capitalist character that animated the lifelong trajectory of Ernesto Guevara de la Serna, Mao Zedong, and the vast initiative of China's subaltern classes and sectors alike in the 27 years from the triumph of the Chinese Revolution on October 1, 1949, to the death of Mao Zedong in 1976.

Analyzing this question using Braudelian perspectives of historical *longue durée*, it is clear beyond doubt that, in the second half of the 20th chronological century, the three foremost Marxists on the global stage were Mao Zedong, Frantz Fanon, and Che Guevara. This trio embodied and projected the most original and conspicuous developments of the Marxism of the age, giving us Mao Zedong as the theorist of revolution in China, Asia, and in a sense the entire world; Frantz Fanon as the theorist of revolution in Algeria and all Africa; and Che Guevara as the theorist of the Cuban Revolution and the possible continental Latin American revolution. In the second half of the 20th century, these three great Marxists paradigmatically embodied the essence of the permanent anti-capitalist impulse that has characterized all the world's peoples in the last five centuries of human history. This profoundly anti-capitalist spirit allowed these three thinkers to transcend their own time and context, developing a planetary Maoism, a Fanonism that was at least pan-African in scope, and a Guevarism present across Latin America and a bit further beyond.³⁰

Likewise, analyzing the Sino-Soviet dispute within the *longue durée*, we can confirm that while the Soviets defended a model of development that in practice was a model of potent state capitalism that developed in the USSR after the death of Lenin and was implemented across Eastern Europe after World War II, the Chinese in contrast defended a genuine model of anti-capitalist development that was active for as long as Mao lived. The Chinese model explains the vigorous takeoff and enormous richness of the great Cultural Revolution of 1966-76, which has not yet been exhausted. Tragically, however, following Mao's death China would swerve radically and see the development of a powerful Chinese state capitalism similar to the Russian state capitalism that came to an end with perestroika and the dissolution of the USSR in 1991.

These swerves, first Russian (from the genuinely anti-capitalist experience that prevailed from 1917 to 1929 toward the state capitalism that lasted from 1929 to 1991 and then toward a more traditional private capitalism) and then Chinese (which was radically anti-capitalist between 1949 and 1976 and then mutated into the state capitalism that has lasted until today and is transforming before our eyes into a new and at once traditional private capitalism), once again recall Marx's radical thesis that socialism and communism can only be built in the long term on a global scale. For this reason, any effort attempting to overcome capitalism and transition to communism – though it may begin in a single country or several – will not survive as anti-capitalist unless it becomes a planetary-scale process in a maximum of three generations. Were this not the case, the anti-capitalist push would inevitably fail, returning to the different varieties of capitalism. Unfortunately, this is precisely what happened to both the USSR and China in different historical moments.³¹

³⁰ We believe that a more detailed comparison of the contributions and lessons found in the works of Mao Zedong, Frantz Fanon, and Che Guevara would further substantiate the thesis which is merely outlined here. But this kind of comparison would far outstrip the reasonable limits of this essay and must be the object of another, similar article. It bears emphasizing, however, that such a comparison would show us many more points of convergence between Mao and Che than have been noted in the text the reader currently holds.

³¹ Marx clearly asserted that the proletariat can "only exist *world-historically*, just as communism, its activity, can only have a "world-historical" existence, clarifying that if "communism could only exist as a local event," then "each extension of intercourse would abolish local communism." Tragically, this is what occurred first in Russia and then in China. This was why Lenin was clearly conscious of the fact that if the Russian Revolution was not followed in a few years by several socialist revolutions in European nations and later across the world, it would not be able to sustain itself as a truly socialist revolution. Likewise, Mao Zedong was conscious of the fact that the Chinese Revolution was obliged to promote the world socialist revolution as the only path that would allow it to affirm itself and survive in the

From these *longue durée* historical perspectives, it is easier to understand the deeper reasons for Che Guevara's various coincidences with Maoist and Chinese positions. All of them stem from the same essential origin— the radical anticapitalism of Che and Mao's own time —and it is therefore no coincidence that each party reached, on their own path, similar conclusions, analyses, and positions. This was why Che sympathized personally with Mao in their November 1960 interview and why he developed a significant friendship with Zhou Enlai. It was also why Che repeatedly and happily discovered that his opinions, perspectives, and above all his analyses and theoretical reflections, were similar to those of the Chinese Revolution's great leader. For the same reason, facing the most pressing issues and many other secondary matters, Che developed and substantiated positions and assessments that likewise converged with communist China's positions vis-à-vis the Soviet Union.

Generally speaking, the peoples of the world are wise and intelligent, and they have therefore given life to an accurate *vox populi* that generally perceives Che Guevara as a clearly Maoist figure and openly pro-Chinese in the Sino-Soviet polemic.

All of this may be why today, in 2024, under the general threat of the terrible global COVID-19 pandemic, no one reads the writings of Nikita Krushchev or Leonid Brezhnev or takes a great interest in the Soviet Union of the 1950s, '60s, or '70s. In contrast, anti-capitalist revolutionaries around the world are still carefully and patiently studying Mao Zedong and Che Guevara and urgently and interestedly researching the major lessons of the Russian Revolution between 1917 and 1929 and the Chinese Revolution from 1949 to 1976. There must be some reason for it...



medium and long term. In the same way, Che Guevara that the only way to save the Cuban Revolution and ensure its authentically socialist future in the medium and long term would be by promoting the Latin American continental revolution (a second “Vietnam” on Latin American soil) and later the world revolution— the profound conviction for which he ultimately gave his own life.

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Necesidades, alienación, contradicciones y lucha de clases

*Guido Galafassi*¹

Necesidades y alienación: epígrafe de las contradicciones

La discusión planteada en los años '60 y '70 en el marco del marxismo crítico y en relación con la teoría de las necesidades, necesidades radicales/exigencias y alienación, nos brinda una interesante perspectiva para enriquecer los planteos alrededor de la necesaria consideración de las diversas contradicciones para una explicación dialéctica de la conflictividad. Aquí es por consiguiente donde podemos rescatar nuevamente ciertas reflexiones de Agnes Heller junto a otras de André Gorz, quienes acertadamente han discurrido sobre las críticas al economicismo, al considerar como una ilusión metafísica la afirmación de que debemos abolir primero la alienación

¹ Investigador Principal CONICET, Director del GEDIACH (Grupo de Estudios sobre Dialéctica y Lucha de Clases)
<https://criticadialectica.com/index.php/gediach/>

económico-política para recién después preocuparnos por humanizar las relaciones cotidianas entre los hombres (Heller, 1974; Gorz, 1964). Pareciera, a simple vista, estar en línea con ciertas valoraciones de lo que plantearan los “nuevos movimientos sociales” y mucho después el Buen Vivir, pero la coincidencia solo se reduce a la consideración de lo epifenoménico, por cuanto Heller y Gorz si abundan en las razones reales y más profundas del proceso de explotación y alienación, característico de la lucha de clases, categorías éstas que constituyen el eje del análisis. Desde esta discusión, las luchas contemporáneas por los distintos derechos no pasarían necesariamente a un plano relegado, aunque tampoco y de ninguna manera constituirían ni las únicas válidas, y ni tampoco las primeras. Por el contrario, aquel planteo partía en retomar la idea marxiana del comunismo como proceso total, donde confluyen la realización individual y la de la comunidad. De ahí la exigencia política de un nuevo modo de vida, de una reestructuración global de la vida cotidiana (Galafassi, 2022).

El planteo de Heller respecto al comunismo y el capitalismo remite a Marx, para quién la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica es una expresión de la alienación capitalista. Es que se da en el marco de una sociedad en donde el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital. *“No hay ambigüedades en la concepción que Marx tenía del comunismo: constituye el proceso social que realiza la siempre creciente expansión del dominio de las necesidades humanas cualitativas no alienadas sobre las existenciales y sobre las cuantitativas alienadas”* (Heller, 1974: 172).

Por su parte, André Gorz desarrolla su teoría de las necesidades cualitativas o “exigencias”. Parte de la cualidad exclusivamente humana de individuos sociales que producen y persiguen a la vez su propio desarrollo, en base a fines histórica, social y subjetivamente definidos. Estos fines se corresponden a “exigencias” históricas del hombre. *“Guardaremos el término de necesidad para los fines cuya persecución está directamente ligada a la producción y reproducción de la vida. Por ‘exigencias’ definiremos los fines que los individuos persiguen ya no bajo el dominio de la ‘necesidad natural’, sino por su propio movimiento, en vista a la realización autónoma de sus facultades intelectuales, artísticas, afectivas y creadoras. Estas exigencias no son, por lo tanto completamente gratuitas o facultativas. Tienen la misma necesidad imperiosa que la necesidad vital: son necesidades adquiridas, históricas, que se desarrollan correlativamente a las facultades intelectuales, artísticas, creadoras y reclaman imperiosamente poder realizarse por la producción de objetos que las confirman”* (Gorz, 1964:10).

El propio Marx consideraba la centralidad de las necesidades radicales para cualquier proceso de transformación. Cuando en 1843 se planteaba las condiciones para la emancipación humana en su crítica a la filosofía de Hegel, Marx vio claramente que las necesidades en general, y las necesidades radicales en particular, no son solo personales. Tienen una dimensión política, incluso revolucionaria. Al comparar la situación de “atraso” de Alemania respecto de sus naciones vecinas en términos políticos, por cuanto padecía las restauraciones pero no las revoluciones modernas de sus vecinos, se pregunta Marx como hará para superar las barreras, incluso aquellas aún no superadas por sus vecinos. Solo rebasando los límites que impone la realidad del momento, como resultado de la correlación de fuerzas, podrá esto ser posible *“¡Ya estas últimas tiene que sentir las y deseárselas en la realidad como una liberación de los propios límites reales! Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyos presupuestos y fundamentos son precisamente lo que parece faltar”* (Marx, 1843). Las necesidades radicales aparecen en este pasaje de Marx como el anhelo indispensable para la superación. Y fue la propia historia de la modernidad la que instruyó las condiciones para los planteos políticos que en aquellos años se prefiguraban como las conquistas a ser realizadas por los pueblos. Fueron necesidades políticas que se pergeñaron históricamente y que estaban mucho más allá de las necesidades vitales para

la subsistencia fisiológica humana. Pero se constituyeron sin embargo en necesidades esenciales a partir de ese momento de la historia.

Es entonces que nos encontramos nuevamente en una intersección entre la naturaleza y la historia². Alimentarse y respirar están en la base de la supervivencia natural de la especie humana y de cualquier otra especie. Pero incluso estas necesidades, en el caso del humano, también están conectadas de maneras diversas con los procesos históricos. Ya lo decía Marx en los Grundrisse (2005:291), *“El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida comida con cuchillo y tenedor es un hambre muy distinta de la que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes”*. El reconocimiento de necesidades biológicas absolutas, esenciales para la supervivencia es más que claro. Cualquiera sea el período histórico o el espacio considerado, el hambre no es otra cosa que hambre, falta de alimentación esencial. Pero a su vez y sin de ninguna manera negar esta primera condición, esta necesidad ha cambiado a lo largo de la historia. Es absolutamente cristalino el argumento respecto a que toda necesidad, incluso la más absoluta desde su definición biológica, tiene un desarrollo histórico, espacial e incluso social. No solo se modifica el objeto o la condición que satisface una necesidad, sino que cambian las formas de satisfacerse, además de aparecer necesidades nuevas, como ya vimos. *“No es solamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, al consumidor. La producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material”* (Marx, 2005:292).

Es entonces que necesidades, alienación, protestas, sujetos y lucha de clases van conformando una disposición de elementos y procesos dialécticamente interrelacionados cada vez más complejo. Por lo tanto, amerita ahora adentrarse en la cuestión de las contradicciones y antagonismos, en plural, o aquello que el propio Althusser planteó como sobredeterminación, contemplando así la presencia de múltiples contradicciones. Esto nos permite entender la entrada en escena de una variedad de sujetos colectivos sin entrar conceptualmente en colisión ni negación con la relevancia de la lucha de clases; y sin tampoco, como viene siendo ideológica y políticamente lo habitual, considerar algún o algunos sujetos negando a los otros. La teoría de los movimientos sociales por ejemplo, aparece negando la lucha de clases. El objetivo aquí, en cambio, es plantear una alternativa a los marcos teóricos, mayoritarios, que no permiten una integración dialéctica. Es que la realidad de la existencia se construye a partir de la superposición de conflictos de diversa índole, en base a diversas contradicciones y con la presencia de diferentes sujetos. La mayor o menor visualización de una diversidad de contradicciones y sujetos estará obviamente en relación directa al nivel de abstracción con el cual enfoquemos la situación de conflictividad. A mayor nivel de abstracción, aquella contradicción que prevalecerá será justamente aquella que ocupa un lugar más destacado en el proceso de sobredeterminación, y solo bajando en el nivel de abstracción será posible observar toda la complejidad de los procesos de conflictividad en interacción. Por esto mismo, plantear que todo es lucha de clases en una sociedad de clases, no es necesariamente incorrecto, pero lo estaríamos enfocando en un nivel de abstracción tan alto y lejano que al fin de cuentas no estamos describiendo, y mucho menos explicando nada, o casi nada. Similar sería describir toda conflictividad a partir de diferencias individuales, aunque en este caso, por el contrario, nunca despegaríamos del más bajo y elemental nivel de abstracción. El proceso de considerar al mismo tiempo los diversos niveles de abstracción sería entonces lo adecuado.

² Necesariamente significa no cae en la simplificada visión hoy revitalizada del llamado “metabolismo social”. Para una crítica de este concepto ver, Galafassi (2020)

Contradicciones en una sociedad de clases y de sujetos diversos

Al definirse la modernidad en términos capitalistas, se sentaron las bases de una contradicción fundamental (pero no única) dada entre el capital y el trabajo. El capital necesita de la fuerza de trabajo para poder realizar su plusvalía al mismo tiempo que le significa costos que por lo tanto tiende a eliminar o disminuir. Y la fuerza de trabajo, dadas las condiciones de “libertad individual” y disponibilidad única de su capacidad laboral, necesita forzosamente emplearse para poder conseguir su sustento diario, vía el circuito del dinero; a pesar de que esto implica someterse a relaciones de explotación. Esta explotación obviamente no puede ser aceptada y de hecho en ocasiones genera resistencias, pero que en la práctica y en la mayor parte de la historia la lucha en su contra es baja o inexistente, entrando en juego otra serie de contradicciones. Así, esta condición de necesidad mutua guarda esencialmente su propia impugnación, por la tendencia a la eliminación de los costos por un lado y de la relación de explotación por otro. En la sociedad capitalista la contradicción nunca se resuelve (si lo hiciera el capitalismo ya no tendría razón de ser), pero se despeja muy hábilmente en los planos políticos, ideológicos y culturales y de construcción de subjetividad. Por esto, la imagen de la contradicción capital-trabajo se esfuma, desaparece, se esconde detrás de una multiplicidad de imaginarios, que incluyen también otra serie de contradicciones que no ponen necesariamente en entredicho a esta contradicción fundamental.

Es que la contradicción capital-trabajo, asentada en la predominancia de las relaciones de producción, se instala junto a otras premisas fundamentales de la modernidad liberal como son el humanismo, el racionalismo, la libertad individual, la propiedad privada y la igualdad en el plano de los derechos y las oportunidades. Premisas que a su vez fungirán como promotoras de otras contradicciones que interactúan o pueden interactuar en grado diverso por cuanto vienen a reemplazar valores y sustentos socio-culturales, que sin embargo nunca terminarán por desaparecer como la religiosidad, el espiritualismo, la noción de cuerpo social, la propiedad comunal y la desigualdad como marca de origen de las castas y estamentos.

Junto a esa contradicción fundamental entonces, me gustaría destacar también la constitución de la contradicción que se genera a partir del proceso de privatización de lo común, comenzando por la tierra en tanto medio de producción, y del trabajo en tanto creador de valor que se traduce en la mercantilización ininterrumpida y creciente de las múltiples dimensiones de la vida. Si en el feudalismo y en las culturas extra-europeas previas a su colonización el carácter de lo común ocupaba un lugar de relativa alta importancia tanto en la producción como en los valores simbólicos, la lógica del capital fue cercenando crecientemente esta premisa por cuanto su propia constitución se asienta en la apropiación privada e individual de los medios de vida, su legitimación normativo-jurídica, su justificación ideológica y cultural y su rubricación política en tanto proceso de construcción de hegemonía. Así, de la apropiación privada de la producción se pasa gradualmente a la constitución de la propiedad privada como un valor esencial y cada vez más excluyente en el modo de vida moderno-capitalista, cubriendo gradualmente todos los aspectos de la existencia. Profundizados actualmente en la creciente y persistente tendencia neoliberal, y en la profunda crisis de las diversas corrientes ideológicas y políticas críticas del capitalismo.

Esta mercantilización y privatización de lo común (justificada y aceptada mayoritariamente) se entrecruza entonces con la contradicción fundamental, penetrando así la esencialidad de la modernidad capitalista. Pero se superpone además con otra serie de contradicciones que persisten, surgen y/o se multiplican, pudiendo constituirse en ciertos casos y por momentos en antagonismos más sobresalientes que aquel definido entre el capital y el trabajo. Contradicciones

y antagonismos de sexo (que se expresa hoy desde el giro lingüístico en tanto género), étnicas, político-ideológicas, culturales-identitarias, entre la sociedad y la naturaleza, entre el capital y las condiciones de producción, entre los principios de liberalismo económico y aquellos del liberalismo políticos, entre el sujeto como individuo y el sujeto como miembro de un cuerpo social, entre tener o no tener trabajo, entre lo común y lo privado como característica de los bienes materiales y simbólicos, entre las diversas formas de valorar la vida y la existencia, etc. Es sobre esta diversidad de contradicciones que se monta la emergencia de una multiplicidad de situaciones de conflicto y de sujetos sociales (más o menos colectivos) en las últimas décadas, los cuales mayoritariamente no se identifican, ni con, ni como clase obrera (más allá de estar integrados en muchos casos por trabajadores de diversa índole –aunque no solo por trabajadores–). Esta complejidad y de alguna manera paradójica, no está siendo mayoritariamente abordada, dado que los marcos teórico-políticos predominantes fueron elaborados o bien atendiendo a juicios –y pre-juicios– ideológicos, como las derivadas del individualismo metodológico, o bien apuntando a objetivos políticos muy concretos en base a situaciones de hace más de 150 años, como los derivados del marxismo vulgar. La propuesta será atender ahora a las contradicciones más importantes que vienen jugando en la actualidad roles y papeles importantes a la hora de definir la conflictividad. El listado sería bastante más largo y puede cambiar a lo largo del tiempo y el espacio, razón por la cual me concentraré en aquellas contradicciones que pueden explicar la mayor parte de los casos contemporáneos. No está de más repetir que casi nunca se pone en juego una sola contradicción, sino varias, aunque siempre alguna ocupa un lugar fundamental.

A este respecto, vale ahora detenerse un momento en la diferenciación del marxismo clásico entre contradicciones antagónicas y no antagónicas, conceptos surgidos o trabajados y popularizados desde las vertientes más orgánicas del marxismo partidario en su momento de apogeo en la primera mitad del siglo XX. Los tradicionales manuales de filosofía y sociología marxistas (1946; Ludin y Rosental, 1959) nos ilustran claramente sobre la cuestión. Así, *“Las contradicciones antagónicas en la sociedad tienen por base los intereses inconciliables de fuerzas, clases o grupos enemigos. Las contradicciones de ese género sólo se eliminan por lo general por la violencia, vale decir, por una lucha de clases revolucionaria y la victoria de una clase sobre la otra, o bien, por guerras, etc.”* Por el contrario, para *“el caso de las contradicciones no antagónicas, ya no se trata de clases enemigas con intereses diametralmente opuestos, y estas contradicciones tienen que ver con cuestiones particulares corrientes y no con cuestiones fundamentales. El rasgo distintivo de las contradicciones no antagónicas es que, a diferencia de las precedentes, no se transforman necesariamente en una oposición hostil y que la lucha entre ellas no desemboca en un conflicto”* (Ludin y Rosental, 1959:88-89). La contradicción entre la burguesía y el proletariado es el claro ejemplo de la primera, y entre la clase obrera y el campesinado de la segunda. Marx nos decía que *“el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase a clase, lucha que llevada a su más alta expresión, es una revolución total”*. (Marx, 1970:121). Lenin también hizo un aporte a esta cuestión, manteniéndose en la línea recién descrita. El primero nos refería a versión matizada en su redacción de ésta de los diccionarios, pero claramente equivalente en su significado al decirnos que *“bajo el socialismo [definitivamente instaurado] los antagonismos [es decir, las luchas irreconciliables] desaparecerán, pero las contradicciones [es decir, las luchas que pueden ser resueltas de una manera no violenta, por ejemplo, las luchas entre la naturaleza y la sociedad, entre las relaciones y fuerzas productivas, entre la ciudad y el campo, etc.] seguirán produciéndose.”* (citado en Pierre, 2013). Por su parte Stalin, y más allá de las profundas reservas políticas que me merece, también aportó conceptualmente a esta línea de diferenciar contradicciones, En el sentido restringido de los objetivos del partido y lo que se definía como revolución, identificaba (aunque sin usar los calificativos de antagónico y no antagónico) *“dos clases de contradicciones presentes en el socialismo. Las primeras se presentan, por ejemplo, entre la alianza obrero-campesina y los kulaks; este tipo de contradicción, en la medida en que una de las dos fuerzas opuestas no sea liquidada por la otra, se agudiza y aumenta. Las segundas son las que se observan entre la clase obrera y los campesinos trabajadores (en el*

seno de la alianza); esta contradicción se amortigua y resuelve en pos del progreso si se dan determinadas condiciones, mas para resolverla no se necesita, por regla general, el empleo de la violencia" (op. cit.).

De ninguna se trata de realizar una exégesis del marxismo y su voces autorizadas para trabajar desde las verdades reveladas, práctica tan valorada por buena parte de sus seguidores "vulgares" y acríticos; sino de partir de algunas base esbozadas para desde aquí complejizar la perspectiva hacia un análisis verdaderamente dialéctico que nos permite entender la conflictividad desde toda su complejidad. De esta forma, la diferenciación entre contradicción antagónica y no antagónica (se haga o no explícita la cualificación en términos sintácticos) puede ser útil desde un punto de partida elemental, el cual necesariamente debe ser complejizado para acercarse a la realidad, cada día más camuflada debido al crecimiento del velo ideológico-cultural implantado desde los poderes dominantes. Queda claro que esa diferenciación estaba en función de los objetivos de la primera mitad del siglo XX de lo que se entendía por revolución socialista en el sentido estricto de lucha de clases burguesía-proletariado, leída exclusivamente desde el costado de la producción y entendida en consecuencia, en tanto disputa en el plano económico-político de forma casi excluyente. Todas las contradicciones que podían existir, o que fueran relevantes, quedaban circunscriptas al desarrollo de las clases que se identificaban como antagónicas, burguesía y proletariado o a subvariantes de estas. El concepto antagonismo está usado de manera predominante en relación a si la contradicción se resolvía dentro del plano de las políticas socialistas o si por el contrario implicaba la liquidación de unos a favor de los otros en tanto clivaje capitalismo/socialismo. Ninguna otra contradicción entraba profundamente en consideración por cuanto, desde un plano materialista más estrecho, toda otra diferencia resultaba no tan relevante para los objetivos trazados. El error de esta perspectiva está a la vista a la luz de la lamentable debacle que sufrió el llamado socialismo real y su rápido reemplazo en casi todo el globo, por las prácticas capitalistas tan denostadas.

Se hace clave entonces arrancar admitiendo estas diferentes y variadas formas de contradicción, de cada una de las cuales emergen situaciones y sujetos antagónicos; y que son antagónicos en tanto participes de esa contradicción y no en tanto traslación a una meta-definición superior. Cada uno de los antagonismos presentes en cada una de las contradicciones se explica en referencia a esa construcción dialéctica, lo cual de ninguna manera implica la traducción automática a dos bandos antagonistas de cada uno de los lados de la lucha de clases. Que exista una multiplicidad de contradicciones, de las cuales una es fundamental en toda sociedad capitalista vista en un nivel de alta abstracción, de ninguna manera implica la subsunción automática de las primeras a la segunda. Cada una se comporta en términos de una autonomía relativa, más autónoma cuanto más concretos estamos en el nivel de abstracción. A medida que podemos ir ascendiendo, la multiplicidad de contradicciones puede aparecer más difusa, quedando al descubierto aquellas más potentes en cada momento histórico, junto a la contradicción fundamental capital-trabajo. Por ejemplo, en los años '50 en los Estados Unidos de Norteamérica, y muy especialmente en los estados del sur, además de la clásica contradicción capital-trabajo, aquella otra absolutamente relevante a la hora de movilizar enormes fuerzas colectivas fue sin lugar a duda la contradicción étnica entre el black power y la sociedad blanca. Entre fines del siglo XX y principios del XXI, la contradicción étnica y campesina asumió una fuerza notable tanto en los procesos sociopolíticos ecuatorianos como bolivianos. En la Argentina post-dictadura, la contradicción por las libertades individuales, la memoria y la justicia (derechos humanos) ocupó un lugar de destaque. Y en el presente, la contradicción sexual, motorizada fundamentalmente por los fundamentos woke (y presentada como identidad de género) y las demandas ecologistas han tomado la primera plana, no solo anteponiéndose a la lucha de clases -en términos de las fuerzas movilizadas- asentada primariamente en la contradicción fundamental capital-trabajo, sino incluso negándola o ninguneándola.

Pasemos entonces a delinear con algún detenimiento las más importantes contradicciones en términos de su presencia en las sociedades contemporáneas, lo cual de ninguna manera implica agotar aquí el abanico existente.

De la contradicción capital-trabajo a las contradicciones complementarias

Considerar a la contradicción capital-trabajo cómo aquella fundamental en el mundo en donde predominan las relaciones sociales de tipo capitalista (que impregnan tanto las relaciones económicas, políticas, culturales como subjetivas) no implica el considerar que todo proceso de conflictividad, responde antes que nada a esta contradicción, ni mucho menos que sea la única contradicción que valga la pena tener en cuenta. Sino que por el contrario, implica asumir, como se desarrolló más arriba, que constituye el rasgo fundamental a la hora de definir al capitalismo. La contradicción capital-trabajo es intrínseca al capitalismo y por lo tanto nace y morirá con él. Y claramente es la única contradicción, de cierto nivel de importancia en términos de su presencia, que asume esta característica. Toda otra contradicción no dependerá de una manera directa del capitalismo para su existencia (lo cual no implica no asumir aristas particulares y diferenciales en el marco del capitalismo). Entonces, como tal, siempre que estemos en presencia de una sociedad con relaciones predominantes de tipo capitalista, la contradicción capital-trabajo estará presente, más allá de cual será la forma en que aparezca y se visibilice. Sin lugar a dudas que en la clásica relación burguesía-proletariado, en una fábrica por ejemplo, la contradicción capital-trabajo saltará a la vista de forma indudable. Pero en conflictos barriales podría aparecer mediada y sobredeterminada por condiciones familiares, religiosas, culturales, étnicas, de poder y liderazgo subjetivo político, etc. O en un espectáculo artístico o deportivo en donde estará tan mediada por otras tantas peculiaridades y contradicciones, que la mayoría de las veces será difícil distinguirla. O como por ejemplo en el actual negocio del fútbol, sobredeterminada y hasta oculta por la “pasión del hincha”; o en el cine, particularmente aquel de Hollywood; o en los espectáculos televisivos, particularmente de las grandes cadenas, etc.

Ahora, sin lugar a dudas que hay una relación muy estrecha entre lucha de clases y la contradicción capital-trabajo. Por cuanto las clases en la sociedad capitalista se definen básicamente por su posición en las relaciones de producción, la lucha de clases remite entonces necesariamente a esta contradicción fundamental. Pero si bien la lucha de clases se expresa preferentemente a través de la contradicción fundamental, de ninguna manera se agota aquí, y mucho menos el diverso concierto de las conflictividades.

Como vengo diciendo, otras contradicciones, fuentes en sí mismas de conflictividades, no necesariamente se fundamentan en el proceso nodal de lucha de clases del capitalismo aunque de ninguna manera son autónomas. Dado que se expresan en la era del capitalismo, no pueden desentenderse nunca de manera total. La conflictividad en el capitalismo, no se reduce entonces a la lucha de clases, ni a la contradicción capital-trabajo, aunque esta siempre atravesará, en diverso grado, las distintas conflictividades.

Por todo esto, es que el análisis elaborado por el marxismo clásico que se centra fundamentalmente, sino exclusivamente, en los diversos aspectos involucrados en la contradicción capital-trabajo, nos remite siempre a los aspectos materiales de la conflictividad en el mundo de la producción. Y acá se centrará su importancia, definiendo también su límite en el alcance. Será entonces un análisis claramente necesario, pero que se enriquece al complementarlo con el resto de las contradicciones que arman el mapa complejo de la conflictividad. La

contradicción capital-trabajo de ninguna manera es la única en la sociedad moderna, pero sin dudas es la principal.

Mao, en su clásico trabajo *“Sobre la contradicción”* lo planteaba claramente, al plantear que la contradicción fundamental estaba dada entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la propiedad. *“Esta contradicción se manifiesta en la contradicción entre el carácter organizado de la producción en las empresas individuales y el carácter anárquico de la producción en la sociedad en su conjunto. En términos de relaciones de clase, se manifiesta en la contradicción entre la burguesía y el proletariado”*. La contradicción capital-trabajo planteado en su sentido originario tiene claramente un enfoque centrado en las relaciones económicas y de aquí se traslada a lo político, por cuanto el capitalismo es entendido como la más alta concreción de la dominación y explotación vía las relaciones económicas y productivas.

El eje primordial radica en el hecho de que a pesar que el proceso de producción y de trabajo se socializan en grado creciente, tanto la producción como sus resultados no pertenecen a quienes en realidad son los sujetos fundamentales de la creación de valor, es decir a los trabajadores, sino a la burguesía o los capitalistas, quienes partiendo de condiciones diferenciadas logran montar los medios de producción indispensables y desde aquí obtener ganancias de manera unilateral. Es decir que de la socialización se llega al beneficio personal y de clase, de solo un segmento de la sociedad. Claramente la producción no se hace en beneficio primordial de la sociedad, sino de una clase, situación que se oculta bajo la satisfacción relativa de necesidades globales, que se logra a partir de la inserción en el mercado de consumo de los bienes producidos. La relativa organización del trabajo en las empresas entra entonces también en contradicción con la no planificación de la economía capitalista tomada en su conjunto, que produce en relación a tasas de ganancia (indirectamente asentadas en necesidades sociales) y no desde el objetivo de satisfacer las necesidades reales de la población, sino haciendo uso de estas necesidades. La producción se amplía hasta un volumen enorme, intensificando la explotación del trabajo, movidos los capitalistas por su “lógico” afán de lucro en una sociedad que se mueve en base al éxito material. De esta manera, según la lógica capitalista, es tan importante producir alimentos esenciales, como distracciones superfluas e irrelevantes, o armas personales o de destrucción masiva. Todas son mercancías y todas son factibles de dar ganancias. La fuerza de trabajo recibe una retribución en función de su sustento básico y su importancia logística (no es lo mismo un trabajador llano que un capataz o jefe), pero siempre en una relación infinitamente inferior a la tasa de ganancia del capitalista.

Ahora bien, sin los capitalistas, los trabajadores no podrían obtener ningún sustento por cuanto no cuentan para sí mismos con medios de producción a su alcance (gracias a los resultados de la llamada acumulación originaria). Y al mismo tiempo, sin la fuerza de trabajo, el capitalista no puede realizar su valor para obtener su tasa de ganancia, ni para el momento de la producción ni para el consecuente e indispensable momento del consumo. Aquí radica entonces, en esta necesidad mutua, la contradicción fundamental del capitalismo que nunca podrá resolverse dentro de sus parámetros, por cuanto esta contradicción es su propia definición. El trabajo no podría existir sin el proceso de explotación pero al mismo tiempo no puede admitir esta explotación y lucha o puede luchar contra ella. Y el capital no puede vivir sin el trabajo que explota, pero al mismo tiempo este trabajo le insume un gasto del cual quisiera siempre desentenderse. Además, debemos considerar que la demanda solvente de la masa fundamental de la población se halla limitada por ese bajo valor de la fuerza de trabajo y, en las condiciones generales en las que se genera siempre una desocupación forzosa (salvo la particular coyuntura histórica del estado de bienestar en guerra con el socialismo soviético), dicha demanda a menudo resulta más baja que su valor. El retraso en que se encuentra el consumo de las masas populares

respecto al crecimiento de la producción hace que periódicamente surjan crisis económicas de superproducción por un lado, y desabastecimiento e incluso hambre por otro, por cuanto la producción está en función de las ganancias y no de las necesidades.

Estamos hablando de la explotación capitalista del trabajo, del hecho de que la producción capitalista no es sólo producción de mercancías sino también explotación capitalista del trabajo (generadora de alienación). La tasa de explotación es una categoría tanto sociológica como económica y expresa claramente el poder social y político del capital por sobre el trabajo. Esto lleva inevitablemente a la lucha de clases y a las crisis económicas recurrentes, constituyendo el núcleo de la tendencia inherente del capitalismo hacia las crisis de realización, crisis que reciben también el nombre de “sobreproducción de capital”. En la medida que crezca la presión ejercida por el capital sobre el trabajo, la tasa de explotación aumenta, aumentando a su vez el riesgo de una crisis de realización, lo cual hace necesario ampliar las estrategias para sostener las tasas de plusvalía a través de por ejemplo la ampliación del crédito, la innovación constante del producto, una mayor planificación estratégica del mercado y una creciente competencia. Este enfoque tradicional de la crisis económica se concentra en las contradicciones inherentes a la valorización del capital, es decir al valor de cambio (en estos mismos términos, podremos ver más adelante la posibilidad de enfocar las crisis desde las contradicciones generados por el valor de uso).

El capital aumenta cambiándose por fuerza de trabajo, engendrando el trabajo asalariado. Y la fuerza de trabajo del obrero asalariado al cambiarse por capital, lo acrecienta, fortaleciendo, paradójicamente, la potencia de la cual es esclava. El aumento del capital implica, en mayor o menor medida, aumento del proletariado, es decir, de la clase obrera. La economía liberal e individualista afirma entonces que *“el interés del capitalista y del obrero es, por consiguiente, el mismo. En efecto, el obrero perece si el capital no le da empleo. El capital perece si no explota la fuerza de trabajo, y, para explotarla, tiene que comprarla”* (Marx, 2016:85). Cuanto más velozmente crece el capital destinado a la producción, el capital productivo, y, por consiguiente, cuanto más próspera es la industria, cuanto más se enriquece la burguesía, cuanto mejor marchan los negocios, más obreros necesita el capitalista y más caro se vendería el obrero. Hasta aquí Marx en sus planteos de hace más de 150 años, pero al día de hoy ya podemos agregar, que para nada ocurre siempre así por cuanto, por más que el marxismo clásico no lo indique, en esta relación intervienen una multiplicidad de factores por fuera de la relación económico-productiva que median, matizan, transforman y cambian esta ecuación teórica; y que por cierto alargan la vida del capitalismo, minimizando los efectos negativos de sus contradicciones inherentes que lo socavan.

Volviendo a Marx y a la claridad de muchos de sus planteos vemos también que el crecimiento del capital productivo *“significa el crecimiento del poder del trabajo acumulado sobre el trabajo vivo”*, es decir, *“el aumento de la dominación de la burguesía sobre la clase obrera. Cuando el trabajo asalariado produce la riqueza extraña que le domina, la potencia enemiga suya, el capital, refluyen a él, emanados de éste, medios de trabajo, es decir, medios de vida, a condición de que se convierta de nuevo en parte integrante del capital, en palanca que le haga crecer de nuevo con ritmo acelerado”*. Por esta razón, *“Decir que los intereses del capital y los intereses de los obreros son los mismos, equivale simplemente a decir que el capital y el trabajo asalariado son dos aspectos de una misma relación. El uno se halla condicionado por el otro, como el usurero por el derrochador, y viceversa. Mientras el obrero asalariado es obrero asalariado, su suerte depende del capital. He ahí la tan cacareada comunidad de intereses entre el obrero y el capitalista”* (Marx, 2016:86). Por más que mejore la situación del obrero, que su fuerza de trabajo sea mejor remunerada y que incluso el pleno empleo sea una política de las clases dominantes, no se suprime *“el antagonismo entre sus intereses y los intereses del burgués, los intereses del capitalista. Ganancia y salario seguirán hallándose, exactamente lo mismo que antes, en razón inversa”* (Marx, 2016:92).

Es este antagonismo de clase intrínseco a la relación entre burguesía y proletariado, el que emerge y se corresponde con la contradicción fundamental capital-trabajo. Y esta contradicción y su antagonismo complementario, poseen un carácter estructural y estructurante de la relación capitalista de la sociedad. En donde exista alguna clase o variante de relación capitalista, existirá esta contradicción y por consiguiente este antagonismo. De aquí que la conflictividad derivada estará siempre presente, ya sea en forma palpable y visibilizada o bien de manera latente, dormida o aletargada por múltiples circunstancias sociopolíticas, culturales e ideológicas.

Definidas claramente la centralidad de la contradicción capital-trabajo, se hace necesario entender que ésta mismo de ninguna manera es suficiente para explicar la complejidad de la lucha de clases, pues esta contradicción nunca o casi nunca se presenta en solitario, sino dialécticamente complementada y sobredeterminada por otra multiplicidad de contradicciones.

Contradicción étnica y nacional (inter e intra-nación)

Lo que podemos llamar como *contradicción en base a lo étnico nacional*, quizás sea una de las contradicciones más antiguas de la humanidad, junto a la clase y la sexual. En todas ellas, no estará de más repetirlo, operan siempre tanto los mecanismos de coerción pero también, y en una cuota claramente determinante, aquellos guiados por el consenso. Este último es clave, especialmente en la sociedad moderna en la cual de manera gradual pero creciente, la fuerza de la ley normada va reemplazando a la fuerza de la espada. Ahora bien, el reconocer y destacar esta contradicción resulta un punto clave, por cuanto es muy habitual en todos los movimientos teóricos de izquierda identificar a la discriminación étnica como propia o nacida junto al capitalismo. La solución burda a este falso principio es obviamente la superación del capitalismo. Pero sin embargo, y dato no tomado en cuenta, en los países en los que se instaló alguna clase del llamado “socialismo” esta contradicción y toda la conflictividad asociada nunca dejó de manifestarse, por la muy sencilla razón que no se la consideró como tal (Horowitz. 1985; Sambanis, N & Shayo, M.)

Al caerse el muro de Berlín y eclosionar los Estados del llamado “Socialismo real” los conflictos inter-étnicos e intra-nacionales tanto en la ex Unión Soviética como en otros países del este, especialmente la ex Yugoslavia fueron más que evidentes (fuertemente fogueados, no podemos soslayarlo, por las fuerzas capitalista del imperialismo norteamericano y sus adláteres de Europa occidental), terminando en este último caso en un larga y sangrienta guerra para dar como resultado la partición de un país en 7 repúblicas actuales.

Para el caso de América Latina y en el marco de la revolución nicaragüense, el conflicto con los Misquitos en el este del país también fue una espina en el trunco proceso revolucionario por la incompatibilidad de lecturas culturales entre el Sandinismo y el pueblo misquito, más allá de la propuesta de cambio del nuevo Estado nicaragüense. Los conflictos étnicos en el proceso de transformación bolivianos del Buen Vivir vía el MAS también fueron característicos, tanto con la región de Santa Cruz como el conflicto generado en el TIPNIS entre el Estado Boliviano al mando del hoy derrocado Evo Morales y los pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía. O, y solo como último ejemplo, el histórico conflicto y reclamo por el territorio perdido del pueblo Mapuche en el sur del continente latinoamericano, tanto del lado chileno como del lado argentino.

Obviamente todos estos conflictos, y todo conflicto étnico e inter e intranacional están atravesados todo el tiempo por conflictos de clase, en dimensiones variables a cada caso. Pero esto de ninguna manera quita cierta autonomía relativa respecto a cada uno, que se manifestará en mayor o menor medida de acuerdo al proceso histórico en cuestión. Muchas veces no es fácil delimitar un conflicto

étnico, es decir dos o más antagonistas cuyo punto principal de disputa sea un componente étnico. Pero lo posible si es identificar una contradicción étnica que subyace, que muchas se expresa directamente en conflicto con antagonistas identificados como tal en base a esa contradicción étnica. Pero muchas otras veces, esa contradicción étnica que subyace se entremezcla con otras y emerge en tanto conflicto de clase, político o cultural entre grupos, cada uno de los cuales porta alguna identificación común en torno a lengua, origen nacional, religión o raza.

Es entonces que dentro de los conflictos étnicos aquellos generados entre un gobierno y un grupo de oposición que exige la autonomía o la secesión para una etnia, pueblo y región de territorio particular constituye una de sus principales aristas. En las últimas décadas y para todo el mundo, este tipo de conflicto que han asumido un carácter violento de enfrentamiento armado, se calcula, según diversas fuentes que viene costando entre 1 y 2 millones de muertes al año.

La contradicción de sexos

La contradicción que se da entre los sexos a partir de procesos de discriminación y opresión, precede también largamente a la contradicción burguesía-proletariado, con lo cual aquellas interpretaciones que al igual que la anterior la ligan de manera determinante a este modo de producción, lejos se quedan de poder entenderla. Contradicción que dará fundamentalmente origen al feminismo como movimiento social. Es así que surgirán las reivindicaciones de las mujeres en contra del desplazamiento, cambiante y diferencial, que sufren de larga data así como las discusiones y reflexiones respecto a la igualdad de los sexos, a la cual se agrega muy recientemente la discusión sobre el “género” al incorporar la autopercepción más allá del sexo biológico.

Los orígenes de los planteos feministas, se inscriben en “la larga lucha por la igualdad sexual” (de Miguel, 1993) surgiendo casi siempre con más fuerza en aquellos momentos históricos que fungieron como avances hacia posiciones liberadoras. Hasta el siglo XX que irrumpe con fuerza, todas las movidas previas serán más bien temporales y acotadas, no pudiendo vencer la fuerza instalada de la primacía del varón. Ya en el pensamiento griego, en aquel giro antropológico que se produce con la llamada ilustración sofista, aparece la cuestión de la igualdad entre los sexos (Valcarcel, 1986). El Renacimiento europea nos traerá otra muestra de discusión respecto a la inferioridad de las mujeres de la mano de Christine de Pisan y su obra “*La ciudad de las mujeres*”. La Reforma protestante posterior abrirá en algunos de sus flancos una puerta, como en la avanzada de los Cuáqueros en el siglo XVII inglés que desafiaban la fuerte discriminación de la iglesia oficial y proponían la participación de la mujer casi en igualdad de condiciones que los varones en todas las tareas religiosas. Pero la Ilustración y la Revolución Francesa serán el primer gran momento de eclosión, aunque como dijimos, todavía acotado. Poulain de la Barre, filósofo cartesiano, escribirá en 1673 el disruptivo, para la época, texto titulado “*Sobre la igualdad de los sexos*”. La reflexión sobre la igualdad reemplaza aquí a la “guerra entre los sexos” (Fraisie, 1991:194). Las premisas de la Ilustración serán claves fundamentos para avanzar sobre estos principios. Si todos los hombres nacen libres e iguales y por lo tanto con los mismos derechos, la igualdad entre los sexos solo será un corolario de la tesis primera. De aquí el escrito de Condorcet de 1790 “*Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*”. La marcha de las mujeres parisina hacia Versalles tres meses después de la toma de la Bastilla y la fundación de clubes de mujeres ejemplifican este clima de reivindicación feminista en plena revolución. Pero no durará mucho, los clubes fueron cerrados en 1793, y en 1794 se prohíbe la participación de las mujeres en la actividad política, para finalmente con el nuevo código civil napoleónico quedar esto congelado hasta el siglo XX.

Pero será en el siglo XIX cuando comienzan a emerger los grandes movimientos sociales emancipatorios, que el feminismo ocupará también su lugar a partir de un carácter más universal y con identidad autónoma teórica y organizativa. La revolución industrial y el capitalismo traerán nuevos problemas a la división de sexos, sumándole a la ausencia de derechos civiles y políticas, las penurias de la condición de proletaria. Es así que surge el llamado movimiento sufragista, en tanto reivindicación del derecho al sufragio como punto de inicio para la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales. Era un movimiento interclasista y en EEUU estuvo muy relacionado con el abolicionismo. La Declaración de Seneca Falls, redactada en Nueva York en 1848 es considerado uno de los textos fundacionales del sufragismo (Gamero, 1975). Dentro del socialismo utópico, claramente criticado por Marx como reformista, también se abre una fuente de reivindicaciones feministas. Fourier reconocía la necesidad de independencia económica de las mujeres (Fourier, 1974). La transformación de la institución familiar fue otra de las preocupaciones del socialismo utópico. Dentro del marxismo, Friedrich Engels le dedicará un renglón particular a analizar el origen de la desigualdad entre los sexos y el lugar secundario que le tocará a la mujer a lo largo de la mayor parte de la historia. Pero el marxismo en general sostuvo que la emancipación de la mujer no podía ser una lucha en sí misma divorciada de la lucha contra el capitalismo, marcando así una importante distancia con el sufragismo. De esta manera, para el marxismo, la lucha de la mujer nunca fue un objetivo primario, sino un corolario de la transformación socialista de la sociedad, tal como la demostró la revolución rusa con las marcadas políticas por la igualdad femenina. En este contexto, resulta obligado mencionar a Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Aleksandra Kollontai, quienes fueron tres conspicuas marxistas mujeres, de entre fines del siglo XIX y principios del XX. Reivindicadas hoy erradamente como feministas, plantearon una lucha clara por el socialismo destacando el lugar subordinado y opresivo que padecía la mujer en aquellos años. Pero en lugar de sumarse a la corriente burguesa que solo reivindicaba posiciones sectoriales, dejaron claramente expresado el marcado carácter liberal del movimiento feminista, planteando en su lugar la necesidad de la lucha conjunta hombre-mujer contra el capitalismo y a favor del socialismo (Luxemburgo, Zetkin, Kollontai, 2024).

Pero será sin dudas en el siglo XX y más precisamente en los años '60 cuando el feminismo tomará un fuerte impulso y se plantará teórica y organizativamente sobre bases exclusivistas, anteponiéndose a cualquier otra contradicción, incluso a la contradicción principal capital-trabajo. A este respecto la obra de Simone de Beauvoir debe necesariamente ser destacada. En los dos tomos de "El segundo sexo" (1949) emprende un desarrollo de la teoría feminista en tanto transformación radical de la propia comprensión de la realidad, por cuanto intentará ahondar en la discriminación existente -a pesar de la ya conquistada igualdad legal- igualando esta contradicción a la contradicción fundamental capital-trabajo. La norteamericana Betty Friedan y su obra "La mística de la feminidad" (1963) revitalizará y reforzará esta perspectiva de "privilegio", centrándose en el flagelo del consumismo y planteando la persistencia de una situación patriarcal en pleno siglo XX al persistir la condición que identifica mujer con madre y esposa.

En esos años, se cuentan especialmente dos tendencias importantes, el feminismo liberal y el radical. El primero se ha caracterizado por definir la situación de las mujeres como de desigualdad, a diferencia del segundo que además la sitúa como de opresión y explotación. Pero a su vez, y avanzando el feminismo radical en su enfrentamiento a toda iniciativa bajo el liderazgo de los varones, se produce la primera gran escisión entre "políticas", mayoritarias en un principio y "feministas", las cuales en el post-68 terminaron liderando el movimiento. Las políticas consideraban al feminismo como un ala más de la izquierda. La opresión de las mujeres deriva

del capitalismo o del Sistema, por lo que era inconcebible una separación entre los grupos de liberación, los que debían permanecer conectados y comprometidos bajo un anticapitalismo común. Las "feministas" en cambio se plantean como el claro antecedente de la ideología woke contemporánea, al caracterizar toda realidad en tanto dominación masculina patriarcal incluso en la izquierda, y proponiendo al feminismo como único movimiento válido, muy por encima de la clase obrera (Galafassi, 2025). Las esferas de la vida privada pasan a ser vistos como los centros fundantes de la dominación patriarcal. De aquí surgió el problemático slogan "lo personal es político".

Esta corriente radical implicaba ser muy crítica con lo que consideraban un "recalcitrante sexismo". En este sentido, también se oponían a la consideración de la opresión de la mujer como "uno de los temas" a considerar, cuando en realidad debía ser considerado como "el tema", prefigurando así el separatismo que predomina hoy en día en estos círculos dominados por el wokismo.

En esta línea, dos obras teóricas son fundamentales, *"Política sexual"* de Kate Millet y *"La dialéctica de la sexualidad"* de Shulamit Firestone, publicadas ambas en 1970. Patriarcado, género y casta sexual serán las categorías claves. *"El patriarcado se define como un sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levanta el resto de las dominaciones, como la de clase y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres"* (de Miguel, 1993). Clarísimos estos conceptos, por cuanto nodalmente subordinan la contradicción de clase y la contradicción étnica a la contradicción de sexo; para lo cual destacan que todas las mujeres son víctimas de alguna forma de dominación. Es que no solo una élite, sino todos los varones recibían, según esta perspectiva, beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal. Se acentuaba a su vez, la dimensión psicológica de la opresión, lo que queda claro en el manifiesto fundacional de las New York Radical Feminist (1969), *"Politics of the Ego"*, donde se afirma: *"Pensamos que el fin de la dominación masculina es obtener satisfacción psicológica para su ego, y que sólo secundariamente esto se manifiesta en las relaciones económicas"* (Echols, 1989). El feminismo queda así definitivamente planteado como una propuesta con total independencia de clase y contrario a toda reivindicación de la clase trabajadora como sujeto fundamental del cambio en la sociedad capitalista.

Este debate se hará cada vez más profundo hasta el presente ampliándose y profundizándose la discusión respecto al género, y autonomizándose esta categoría como aquella que explica la realidad toda a partir de la noción de "autopercepción", en total consonancia con el posmoderno planteo del giro lingüístico. Al género se lo entiende como las relaciones socio-culturales que definen la manera en que los sexos se expresan en sus formas, su presencia, su apariencia, sus prácticas y creencias en el medio social, desapareciendo el sexo como un dato explicativo, e identificándolo directamente como "un rasgo del patriarcado". Pero es imposible entender género sin identidad de género, por cuanto más allá de las definiciones sociales, cada individuo puede sentirse o definirse en alguno de los géneros existentes, por lo tanto es clave la noción de autopercepción para entender al género y a la identidad de género. El sexo, como dije, ya no define la realidad, apareciendo en cambio un plexo indefinido de géneros según la percepción individual de cada quien: desde lo homosexual, a lo bisexual, trans, andrógino, no-binario, non-conforming, berdache, bi-género, a-género, queer, etc. Así, las lecturas feministas contemporáneas, discuten la diferenciación entre sexo y género, tal como las tesis de Judit Butler (2007:55) quien afirma: *"¿Podemos hacer referencia a un sexo "dado" o a un género "dado" sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el "sexo"? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales "hechos"? ¿Tiene el sexo historia? (...) Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción*

denominada "sexo" esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal".

Otra variante feminista, pretendidamente marxista, asocia capitalismo directamente con patriarcado, desconociendo así que la contradicción de sexos antecede a todo dominio del capital y puede ser considerada desde el mismo origen de la sociedad. Desde supuestas bases marxistas plantean que el patriarcado es consustancial con el capitalismo, llegando incluso a ser su fundamento explicativo. Silvia Federici, basándose en trabajos previos de Mariarosa Della Costa y Selma James, afirma en su libro "El Calibán y la bruja" (2015:10) que *"el trabajo no-pagado de las mujeres en el hogar fue el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores, 'la esclavitud del salario', así como también ha sido el secreto de su productividad. De este modo, el diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista no podía atribuirse a la irrelevancia del trabajo doméstica para la acumulación capitalista, ni a la supervivencia de esquemas culturales atemporales"* (Galafassi, 2026). A la par de las tesis de Federici vale citar también el trabajo de Martínez y Burgueño (2019) titulado precisamente "Patriarcado y capitalismo. Feminismo, clase y diversidad".

Se confunde capitalismo con patriarcado, contradicción capital-trabajo con contradicción de sexos, cayendo así en un pastiche característico de las posiciones posmodernistas. Se avanza incluso hacia la negación de la clase como categoría explicativa de la realidad y la lucha de clases es reemplazada por la percepción individual asociada al género, siendo esta la única interpretación válida, más allá de algunas lecturas que dicen pararse desde el marxismo pero que desconocen sus postulados básicos.

Contradicciones en las condiciones de producción: territorio, naturaleza, hábitat

Como vimos unas páginas atrás, la contradicción fundamental del capitalismo es interna del sistema y no está vinculada directamente con las condiciones de producción, ya sean estas interpretadas en forma económica o sociopolítica. De esta manera, el valor de uso desempeña solo un papel secundario, pues en el capitalismo el valor de uso se subsume en el valor de cambio. De esta manera, los impactos ambientales generados por la producción y reproducción del capital no interesan, salvo en contados casos cuando entra en juego justamente el valor de cambio. Por esto, para analizar las relaciones entre sociedad, naturaleza y desarrollo es necesario considerar una de las tendencias básicas del capital que es la de debilitar y destruir sus propias condiciones de producción. Es entonces que se ha empezado a hablar de una segunda contradicción del capitalismo, aunque para ser más preciso la contradicción entre la producción y las condiciones de su producción son inherentes a la propia aparición de la especie humana sobre el planeta. Eso sí, durante el capitalismo, las consecuencias de esta contradicción crecieron y crecen de manera exponencial, quizás como ninguna otra. O'Connor (1988), el acuñador del término segunda contradicción, quien la identifica solo para el capitalismo, insiste sobre la importancia de considerar una terminología más compleja (que no consideraría la contradicción capital-trabajo) acuñada en términos de valor de uso: el tamaño y contenido en valor de la canasta de consumo y la canasta de capital fijo, los costos de los elementos naturales que intervienen en el capital constante y variable, la renta de la tierra como una deducción del plusvalor, y externalidades negativas de todas clases (por ejemplo los costos de congestión en las ciudades).

Mientras en la contradicción fundamental podemos identificar a la tasa de explotación del trabajo como el elemento claramente destacable que asume una importancia teórica excluyente, en la segunda contradicción nos encontramos con la ausencia de un término único que resuma la totalidad. Es justamente por esta razón por la cual podemos explicar hoy la presencia de una

multiplicidad de movimientos sociales contestatarios con reivindicaciones diversas a diferencia del histórico movimiento obrero que hacía referencia a la primera contradicción. Pero a pesar de esto, todos los términos enunciados más arriba son categorías tanto sociopolíticas como económicas; así la renta absoluta refleja el poder que el capital terrateniente aún sostiene sobre el capital industrial, el costo de congestionamiento refleja las luchas y competencias intercapitalistas en torno a la oferta de un servicio de transporte que constituye actualmente un insumo esencial para la realización del capital, el costo de la mejora en la calidad de vida refleja el poder de los diferentes movimientos sociales frente al capital, etc. De esta manera, así como es un absurdo asumir una visión de corte economicista de la primera contradicción, mucho más lo es para el caso de la segunda.

La apropiación y el uso económico autodestructivos que ejerce el capital por sobre la fuerza de trabajo, el espacio y la infraestructura urbana y regional y por sobre el medio natural o ambiente constituyen la causa básica de la segunda contradicción. Son nítidamente autodestructivos, porque la tendencia histórica capitalista a resolver la crisis se recuesta siempre sobre los mecanismos regulatorios ejercidos por “fuera del mercado” aumentando así los costos para el conjunto. Los costos de salud y educación, transporte urbano y rentas domésticas y comerciales, así como los costos para extraer de la naturaleza los recursos necesarios, se elevarán cuando los costos privados se conviertan en “costos sociales” (Beckenbach, 1989). Pero en la actualidad, tanto el capital como el estado ya no encuentran con claridad las nuevas formas de regulación que pueda proporcionar un marco de referencia coherente para seguir sosteniendo la acumulación capitalista. Los capitales individuales siguen reduciendo los costos de todas la maneras posibles, al hacerlo tienden, casi sin darse cuenta, a elevar tanto los costos del capital en su conjunto, como a hacer decrecer la demanda del mercado, es decir que se verifica tanto la primera como la segunda contradicción.

“La primera contradicción le pega al capital desde el lado de la demanda”. Los capitales individuales bajan costos con el fin de restablecer o defender los beneficios, el efecto involuntario que se genera es reducir la demanda de mercancías en el mercado (pues desciende el poder adquisitivo del salario - Argentina en la segunda mitad de los noventa y a partir del 2015, es un intachable ejemplo-) y, de esta manera descienden las utilidades realizadas. *“La segunda contradicción golpea desde el lado del costo”*. Cuando los capitales individuales bajan sus costos - por ejemplo cuando externalizan costos en las condiciones de producción (la naturaleza, la fuerza de trabajo o lo urbano) - con el objetivo también de restablecer o defender los beneficios, se genera, otra vez, un efecto no previsto que consiste en elevar los costos de otros capitales (y, en el caso extremo, del capital en su conjunto), reduciendo nuevamente los beneficios producidos. (O’Connor, 2001: 211).

La explotación del trabajo (contradicción fundamental del capitalismo) generó un movimiento sindical que en determinados momentos y lugares se convirtió en una “barrera social” al capital. La explotación de la naturaleza (y de la biología humana) engendra un movimiento ambiental (ecologismos, movimientos por la salud y la seguridad ocupacionales, movimientos femeninos organizados en torno a la política del cuerpo, etc.) también puede constituir una “barrera social” al capital. De hecho, todos los cambios en las legislaciones y técnicas de producción con el argumento de favorecer un desarrollo sustentable (lo que incluye también la incorporación de este debate en los discursos políticos y economico-empresariales, así como su incorporación a la esfera científico-académica) es resultado de esta presión social que se manifiesta en forma creciente y cada vez más articulada. La diferencia radica, como ya fue tratado más arriba, en que el primer caso podría llevar a la superación del capitalismo por la propia esencia de la contradicción, no le ocurriría en el segundo caso, si esto se da sin afectar la contradicción fundamental.

La categoría clave es entonces la de “condiciones de producción”. Para Marx, y según O’Connor, hay tres condiciones de producción capitalista: externa o natural; general-comunal y personal. Hoy hablaríamos de ambiente; infraestructura, espacios urbanos y comunidad; y fuerza de trabajo. Se entiende por condición de producción a todo aquello que no se produce como una mercancía de acuerdo con la ley del valor o con las fuerzas del mercado, pero que el capital trata como si fuese una mercancía. La naturaleza, el espacio urbano, la infraestructura y la comunidad y la fuerza de trabajo son calificados de acuerdo a esta definición. Nada de esto es producido para lanzarlo después al mercado, sin embargo son tratadas como si fuesen mercancías, o mejor dicho, mercancías ficticias, poseyendo las tres también precios ficticios: renta de la tierra para la naturaleza y el espacio urbano, salarios para la fuerza de trabajo.

Contradicciones político-culturales y de libertad individual y derechos

Con el emerger de la modernidad, aparecen tanto la lucha por la libertad individual (individualismo) como aquella otra concatenada y referida a la igualdad de oportunidades, pilares de la estructura jurídica moderna y muletilla discursiva de la economía política liberal. Categorías que obviamente no son neutrales y objetivas sino que responden precisamente a lo que define a la modernidad en su desarrollo mayoritario, es decir, libertad de mercado, libertad individual en términos políticos, en términos de igualdad jurídica y de oportunidades formales e igualdad formal ante las reglas y leyes de todos los individuos, a partir de lo cual cada individuo es un ciudadano.

Será a partir de estas dos categorías claves que surgirán una diversidad de contradicciones. Tanto en lo que implica cada categoría por sí sola, así como la correlación entre ambas. La noción de libertad está indisolublemente asociada con lo individual, y obviamente se correlaciona en oposición a la falta de la misma. El individuo debe ser libre en términos normativos para que pueda participar con todo su potencial en las instancias económicas y políticas que definen al presente. Libertad ante el poder, para poder así construir y legitimar una forma de gobierno más extendida y que se basa en la “libre elección” de cada ciudadano respecto al gobierno que considere más pertinente, y ya no como imposición jerárquica y divina del mismo. Y libertad de tránsito e intercambio material para poder participar en la construcción del sostén económico fundamental de la modernidad, constituido por el mercado. Vale aclarar que estas justificaciones se dan en el plano de la formalidad normativa, para luego en la práctica social cotidiana terminar mediadas por infinidad de matices y variables. Esto hace que en lo concreto de la vida política y económica, esta libertad e igualdad se configuran sólo como pilares de efectividad parcial, pero que sí justifican y legitiman el status quo de la dominación e incluso de la explotación.

Pero más allá de esto último, son miles las luchas entabladas en los últimos siglos en nombre de la libertad e igualdad, y muy variados los enfrentamientos y oposiciones que se materializan colectivamente a partir de movimientos, organización, partidos, facciones, etc. Si bien nada de todo esto guarda una independencia absoluta con los procesos de la lucha de clases, si podemos decir que aquí tenemos una serie de contradicciones que guardan una autonomía relativa y en que en muchos casos se legitiman y fundamentan por sí mismos.

Una de las contradicciones que vienen generando una enorme cantidad de luchas, altamente difundidas a lo largo del tiempo y le espacio, es aquella que se presenta entre democracia (formal) y autoritarismo. Se la representa comúnmente como libertad y falta de libertad. La democracia representativa es la forma de gobierno que ha cuajado a partir de estos principios. Se fundamenta justamente a partir de la igualdad y libertad de todos los individuos en participar en la elección del gobierno, característica que estaría ausente en toda forma autoritaria. Sólo estas serían las facetas que

asumen libertad e igualdad, pero antes que nada se habla de libertad económica asociada con libertad política. En la segunda guerra mundial, estas luchas estuvieron claramente presentes, por cuanto de un lado se presentaban como la democracia moderna “plena de libertad e igualdad para todos los individuos”, y del otro el poder autoritario que excluía estos dos principios. La historia latinoamericana está plagada de esta contradicción, a partir de la recurrente interrupción que han sufrido las diferentes experiencias de democracia representativa por parte de dictaduras militares hasta los años ‘80 del siglo XX, y por nuevas formas más complejas e indirectas de autoritarismo como son los llamados “golpes blandos” del siglo XXI.

En esta misma imagen es que desde occidente se representaba la diferencia entre la democracia del “mundo libre”, liderada por EEUU y el autoritarismo que estaba personificado por la URSS, imagen que llega hasta el presente, ya desaparecida la URSS, a partir del uso peyorativo del término “comunismo”.

Vale acotar que ante la crisis y decadencia de occidente en este siglo XXI y la emergencia del bloque Eurasia-Pacífico, la clásica fórmula de democracia liberal está en jaque, dada la absoluta ineficiencia a la hora de contrarrestar el poder de dominio y manejo casi absoluto del capital más concentrado. Si bien la democracia liberal nunca fue autónoma respecto al capital, los extremos a los que está llegando el dominio de éste último están dejando de lado todas las argucias político-culturales para ocultar esta dominación.

Me parece importante, mencionar también aquí la larga serie de conflictos, protestas y movimientos sociales creados alrededor de la lucha por los derechos humanos (anclados en la liberal Declaración de los Derechos del Hombre, de la Revolución Francesa), clave en el período post-dictaduras en América Latina, pero también en la actualidad a nivel de todo el planeta como consecuencia de los efectos, ahora más visibilizados desde ciertas aristas, de las políticas de concentración de la riqueza y las políticas de colonización y pauperización (migraciones, hambrunas, catástrofes sanitarias, etc.). Estos conflictos se asientan básicamente sobre la contradicción clásicamente moderna entre las libertades y derechos consagrados por los principios de la democracia liberal representativa y las necesidades de dominación y explotación económicas del desarrollo del capitalismo. Esta tensión es permanente y variable según los casos y los procesos históricos. No dejan obviamente de estar atravesados por las contradicciones de clases, pero claramente no son estas el fundamento primordial de su accionar. La transmutación de las luchas revolucionarias de los años ‘70 en reclamaciones de no más que memoria y justicia de los movimientos de derechos humanos del presente son una muestra cabal de lo recién mencionado.

Las estrategias desde los poderes concentrados alternan entre el respeto relativo a estos derechos (con todas las limitaciones que el régimen impone pero legitimado a partir de la construcción de unas “verdades hegemónicas” que son aceptadas por las mayorías) o por el contrario, a partir de represiones y violaciones varias, como las desapariciones, los fusilamientos y las torturas (cuya mayor presencia se haya dado quizás en los gobiernos militares de los años ‘60 y ‘70 en América Latina). Se trata fundamentalmente de violaciones a lo que fuera establecido como derechos humanos esenciales y que tuvieran su origen, como se dijo, en la propia Revolución Francesa. De esta contradicción se generan conflictos a partir de los cuales surgen múltiples y diversos movimientos sociales y en ocasiones también acciones generadas por fuerzas sociales. Constituidos obviamente de manera policlasista, con diversas fracciones de clase, pero con predominancia casi absoluta de trabajadores acomodados del sector servicios, hasta distintas porciones de la pequeña burguesía. La lucha de clases los atraviesa a todos, pero no aparece como el punto de clivaje que los define. Los movimientos de derechos humanos que reclaman justicia

por la falta de libertad o directamente la desaparición de una vida, responden primordialmente a los emergentes generados por las contradicciones de base político-culturales. No se vinculan directamente con la contradicción capital-trabajo, aunque obviamente esta sea la contradicción fundamental a partir de la cual se generaron las violaciones a esos derechos. Entonces las luchas por los derechos humanos no pueden ser entendidas como una expresión directa de la lucha de clases, pero ni tampoco negar el hecho de que indefectiblemente están atravesadas por ella, por cuanto aparece más nítidamente en las motivaciones originarias que promovieron las violaciones a esos derechos, ya sea mayoritariamente en gobiernos autoritarios como la dictadura argentina 1976-1983, aunque también, en gobiernos democráticos, como la triple AAA del gobierno peronista inmediatamente anterior.

El debate y las luchas por nuevas formas de democracia ampliada, ejemplificadas en los escritos, entre otros, de Toni Negri, John Holloway, y Takis Fotopoulos (2002), se plantea en base a la contradicción libertad-igualdad. La propuesta implica superar por un lado las limitaciones de la democracia liberal dominante para ocupar así un lugar auténtico en los proyectos de liberación una vez caído el muro de Berlín y sus imaginarios. Puede ubicarse a la concepción de la democracia inclusiva/directa/asamblearia como inscrita en este renovado debate intentando profundizar y conjugar las visiones de la liberación individual junto a la colectiva, en el sentido de alcanzar la tan prometida autonomía plena de las posiciones anti-sistemas del siglo XX. Pero no podemos olvidar lo lejos que han quedado estos planteos autonomistas de cualquier expresión de la lucha de clases.

Una discusión sobre la jerarquización entre las contradicciones

Entender la conflictividad moderna implica por lo tanto, atender tanto a la contradicción primaria y fundamental entre el capital y el trabajo como a todas estas series de contradicciones, pues es a partir de todas ellas que se construyen y emergen las diferentes series de procesos de conflicto montados sobre un soporte básico de una sociedad regida por la lucha de clases en tanto está constituida por clases antagónicas. Es entonces importante retomar aquellas consideraciones esbozadas por Althusser (1967) respecto a la contradicción y la sobredeterminación que quiebra precisamente la tradicional concepción monista, comenzando en cambio a registrar una diversidad de contradicciones con orígenes diferentes, pudiendo así advertir las especificidades y las diferencias, examinando las múltiples determinaciones para así dar cuenta de las particularidades en tiempo y espacio. Vale acotar que, pensar la diferencia no implica adoptar el desplazamiento en boga que traslada el eje de la práctica al discurso, tal la tónica dominante en el deconstruccionismo, sino pensar la diferencia en consonancia con la unidad en términos de estructuras complejas de dominación y consenso (hegemonía) y en consonancia con los niveles de abstracción en el camino que va de lo abstracto a lo concreto. Es decir que será clave el proceso de pensar en pos de una articulación como reemplazo del esquema antinómico “diferencia – unidad”. Esta noción de articulación es la que destaca Stuart Hall (2010) respecto de las ideas de Althusser (1967) en relación a la contradicción y la sobredeterminación, en tanto mérito por poder pensar a partir de aquí la unidad y la diferencia de manera dialéctica, dado que si bien es cierto lo del continuo desplazamiento que diferencia la particularidad, al mismo tiempo no podemos negar los procesos de fijación a ejes de generalidad. De aquí la noción de articulación.

Volviendo al eje, es fundamental considerar que la multiplicidad de contradicciones no implica considerarlas todas en un mismo plano de igualdad. ¿Cómo se evidencia entonces la relación jerárquica entre las contradicciones? En el marco de la sociedad capitalista la mayor parte de las contradicciones no fundamentales, y haciendo un ejercicio intelectual más que concreto real,

podrían ser eliminadas o cuanto menos llevadas a su mínima expresión, lo cual de ninguna manera implicará la superación de la sociedad de clases, por cuanto seguirá persistiendo la contradicción fundamental, a pesar de haber disminuido la desigualdad en muchas dimensiones (esto, convengamos es lo que en teoría se propone, aunque más no sea de manera muy parcial, la socialdemocracia en todas sus múltiples versiones). Es decir, que pensar la realidad a partir de una multiplicidad de contradicciones no equivale a imaginarse un modelo al más puro estilo sistémico en el cual todos los componentes son equivalentes (funcionalismo), ni tampoco un sistema atomizado gobernado por la individualidad. Es que el conjunto diverso de contradicciones mantiene una relación diferencial con la estructuración del colectivo social y sus expresiones en lo subjetivo, poseyendo una alambicada correlación dialéctica jerarquizada en donde las contradicciones no tienen todas el mismo nivel de importancia a la hora de definir y/o condicionar el proceso dinámico de la continuidad socio-histórica. Así, si bien todas las contradicciones tienen la capacidad de generar conflictos y procesos de alienación parciales, y por lo tanto sujetos colectivos (e individuales) que emergen en consecuencia, cada una ocupará una relación diferencial respecto a la posibilidad de limitar o condicionar la continuidad de las relaciones de explotación y dominación asentadas en el antagonismo de clase, quedando la contradicción capital-trabajo como aquella absolutamente necesaria, aunque no absolutamente suficiente, en tanto pivó clave para la superación de la sociedad de clases.

Es que mientras la contradicción fundamental es inherente tanto en el plano teórico (nivel de lo abstracto) como en el plano práctico (nivel de lo concreto) al desarrollo sine qua non del capitalismo -es decir que el capitalismo no podría existir sin la presencia clara de la contradicción fundamental-; el resto de las contradicciones (complementarias) podrían dejar de existir en el plano teórico (abstracto) y disminuirse drásticamente (o hasta eliminarse) en el plano de la práctica social (concreto) a partir de múltiples reformas, sin que esto implique ni la crisis ni la superación del capitalismo. Es decir que el capitalismo, desde un plano teórico y práctico, seguiría existiendo igual, si las contradicciones complementarias pudieran ser anuladas. Esto implica que si bien la lucha de clases está presente, en mayor o menor medida, en la multiplicidad de las relaciones sociales en el contexto del capitalismo, pues subyace como condición fundamental en una sociedad de clases (claramente visible en un nivel de abstracción más alto); donde más cabalmente se expresa al nivel de lo concreto y cotidiano de la existencia, es en el plano de la contradicción fundamental capital-trabajo, por cuanto es esta la que aporta el contenido y la definición primaria en la definición de las clases sociales. Entonces, si bien podemos rastrear la contradicción fundamental en la diversidad de formas de las relaciones sociales, esta contradicción por sí sola no llega a explicar la complejidad que asumen los procesos de conflictividad social. De lo que se deduce, por lo tanto, que se vuelve indispensable analizar ésta complejidad dialéctica del conflicto, para poder así descubrir la incidencia y presencia de una o más contradicciones en tanto núcleo condicionante/determinante de la conflictividad. Y en este análisis concreto de los conflictos, de lo que se trata entonces es antes que nada entender la o las contradicciones en juego en cada caso y su nivel y forma de participación en la emergencia y desarrollo de la conflictividad total.

Antes que nada entonces, la conflictividad social no puede ser explicada ni a partir de considerar la existencia de una sola contradicción, ni tampoco suponiendo que el conflicto emerge solo como resultado de diferentes intereses individuales. A su vez, así como de ninguna manera puede excluirse el proceso de lucha de clases que permea y subyace a toda relación social (tal lo plantean los masivamente extendidos argumentos políticos, teóricos e ideológicos derivados del posmodernismo), tampoco se lo puede considerar ni como el único ni como siempre el principal factor de detonación de la conflictividad social.

Pero además, la lucha de clases no se expresa todo el tiempo como tal en su faceta más explícita en donde a cada clase le corresponde necesariamente siempre una conciencia determinada ni en donde la única o casi predominante contradicción es aquella planteada entre el capital y el trabajo; sino que está permeada y articulada en forma permanente por estas múltiples contradicciones, expresándose diferencialmente una o alguna de ellas de acuerdo tanto a la constitución social de que se trate como del proceso histórico de constitución de la misma. Y es así entonces que podemos reconocer, además de las clases (con toda su complejidad que no se termina en una simple división binaria y maniquea) toda otra serie de sujetos colectivos -de diferente densidad tanto ontológica como sociológica-, entre los cuales los movimientos sociales quizás hayan emergido en las últimas décadas como los más característicos. Sujetos colectivos que interaccionan dialécticamente con y en la constitución de la sociedad de clases y con el proceso subyacente de lucha de clases, aunque en su conciencia y propuesta política cada vez más alejados de ella. A pesar de esto, no podemos dejar de reconocer toda una serie compleja de procesos de construcción de identidad y subjetividades que caracterizan tanto a las diferentes clases y fracciones de clases como de sujetos colectivos y expresiones de la individualidad, que se montan entre y sobre los procesos políticos de dominación y construcción de hegemonía.

Es importante dejar claro que los procesos de construcción de subjetividades e identidades así como los procesos ideológicos y culturales asentados en la dialéctica coerción-consenso atraviesan la multiplicidad de contradicciones, tanto la contradicción primaria capital-trabajo como el resto de las contradicciones. Es que el proceso de subjetivación, así como el de construcción de hegemonía en tanto reproducción de las relaciones de poder desigual, implica no solo la reproducción de las relaciones de producción, explotación y plusvalía, sino toda una serie compleja de valores y construcciones ideológico-culturales que legitiman y crean consenso en relación a la identidad en colectivos diversos así como respecto a la división en clases de la sociedad. Se naturalizan así muchas relaciones de alienación y de desigualdad por simple diferencia de poder (lo que suele generar alguna forma de dominación) y un individualismo egoísta al crear un consentimiento colectivo que hace que el statu quo básico ni se cuestione ni se modifique. Esto se visualiza más claramente post la década de los '70 del siglo XX, a partir de la cual los valores individualistas y del fin de la historia han ido cooptando cada vez en mayor intensidad tanto a los sujetos como a las masas, incluyendo a muchas expresiones de izquierda que abandonan la lucha de clases para abocarse a las luchas identitaristas. Acompañando este proceso, nos encontramos frente a una cada vez mayor capacidad de los medios de comunicación masivos y las redes digitales de penetrar las conciencias y construir procesos de subjetivación en los cuales, la explotación, la dominación y a la alienación social se naturalizan más y más, no pudiendo generar por tanto una reacción y mucho menos un proceso de rebeldía, salvo ante agravios puntualizados que afectan solo ciertas variables de vida de los individuos. Protestas focalizadas ante los emergentes, por más intensas y feroces que puedan ser, van reemplazando a las revueltas sociales que cuestionan las bases del sistema.

No está de más repetir entonces que solo interpelando a la diversidad de contradicciones y entendiendo la jerarquía que puede establecerse en cada caso y en cada momento de la historia -dependiendo, claro, del nivel de abstracción- y sin nunca de dejar de reconocer a la contradicción capital-trabajo como la fundamental, es como pueden entenderse la multiplicidad cambiante de conflictos de la sociedad moderna y la diversidad de sujetos actuantes que interaccionan, de manera más directa o más mediada, siempre con el proceso estructurante de la lucha de clases. Esto implica tanto dejar de lado las posiciones que pueden caer en un exagerado reduccionismo clasista como única explicación del conflicto, como aquellas otras que negando la lucha de clases, decretan la muerte de las contradicciones fundantes y construyen sujetos colectivos contingentes y temporarios en tanto un caso especial de acción colectiva.

Bibliografía

- BEAUVOIR, Simone: **Le deuxième sexe**. Paris, Gallimard, 1949.
- BECKENBACH, Frank: "Social costs in modern capitalism". En, **Capitalism, Nature, Socialism**, n° 3, noviembre de 1989.
- BOOKCHIN, Murray: **The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy**. Palo Alto, Cheshire Books, 1982.
- BUTLER, Judith: **El género en disputa**. Barcelona, Paidós, 2007.
- DALLA COSTA, Mariarosa y Selma JAMES: **El poder de la mujer y la subversión de la comunidad**. México, Siglo XXI, 1972.
- de MIGUEL, Ana: *Los feminismos a través de la historia*. En, Amorós, Celia (Coord.), **Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración**, 1988-92. Madrid, Dirección General de la Mujer, 1993.
- FEDERICI, Silvia: **Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- ECHOLS, A.: **Daring to Be Bad. Radical feminism in América (1967-1975)**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- FIRESTONE, Shulamit: *The Dialectic of Sex*. New York, William Morrow and Co. 1970.
- FOTOPOULOS, T.: **Hacia una democracia inclusiva. Un nuevo proyecto liberador**. Montevideo, Nordan Comunidad, 2002.
- FOURIER, C.: **Teoría de los cuatro movimientos**. Barcelona, Barral, 1974.
- FRAISSE, G.: **Musa de la razón**. Madrid, Cátedra, 1991.
- FREUD, Sigmund: **Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos**. Obras Completas de Sigmund Freud, Tomo VIII. México, Ed. Iztaccíhuatl, 2019 (1913).
- GALAFASSI, Guido: **¿Por qué Silvia Federici está equivocada?** Crítica Dialéctica – CineFilos, 2025, <https://youtu.be/GfRt0qATVrM?si=2Fybfv9iiNEJJD7c>
- GALAFASSI, Guido: *Crítica marxista a la ideología woke. Cancelación y disciplinamiento en un ardid liberal-individualista agenciado por el progresismo y la izquierda*. **Revista Theomai** n° 42 (segunda época), 2025 <https://criticadialectica.com/index.php/ediciones-theomai/>
- GALAFASSI, Guido: **Dialéctica de la conflictividad. Sujetos, clases, antagonismos y contradicciones**. Buenos Aires, Ediciones Extramuros, 2022.
- GALAFASSI, Guido: La falacia Federici del trabajo doméstico no pagado. Crítica Dialéctica – CineFilos, 2026, https://youtu.be/13l236JUo_0?si=wD-HcgS-ulzWuNOT
- GALAFASSI, Guido: Reflexiones en torno a la mediación social de la naturaleza. **Revista Iberoamericana de Economía Ecológica**, Vol. 33, No. 1: 18-36, 2020.
- GAMERO, Amalia: **Antología del feminismo**. Madrid, Alianza, 1975.
- GORZ, André: **Estrategia obrera y neocapitalismo**. México, Ed. Era, 1969 (1964)
- HELLER Agnes: **Teoría de las necesidades en Marx**. Bercolan, Península, 1978 (1974)
- HOLLOWAY, John: **Change the world without taking power**. Londres, Pluto Press, 2002.
- Horowitz: **Ethnic groups in conflict**. Berkeley, University of California Press, 1985.
- KOLLONTAI, A.: *Memorias*. Madrid, Debate, 1979.
- LUDIN, Pavel y Mark ROSENTAL: **Diccionario de filosofía y sociología marxista**. Buenos Aires, Séneca, 1959
- MARTÍNEZ, Josefina L. y Cynthia Luz BURGUEÑO LEIVA: **Patriarcado y capitalismo: feminismo, clase y diversidad**. Madrid, Akal, 2019.
- LUXEMBURGO, Rosa, ZETKIN, Clara y Aleksandra KOLLONTAI: *¿Parcialidad feminista o Mujeres Socialistas por la Revolución?* **Papiros de Crítica Dialéctica** n° 10, julio de 2024,

https://criticadialectica.com/wp-content/uploads/2024/07/10_Feministas-o-Socialistas_Luxemburgo_Zetkin_Kollontai_.pdf

- MARX, Karl: **Contribución a la crítica de la economía política**. México, Siglo XXI, 2005.
- MARX, Karl: **Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel**. 1843
- MARX, Karl: **Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.J. Proudhon**. México, Siglo XXI, 1970.
- MARX, Karl: **Trabajo asalariado y capital**. En, Marx-Engels, Obras escogidas, vol. 1. Madrid, Akal, 2016 (1849).
- MILLET, Kate: **Sexual Politics**. New York, Doubleday and Co., 1970
- NEGRI, Antonio y Michael HARDT: **Asamblea**. Barcelona, Akal, 2017.
- NEGRI, Antonio: **Time for revolution**. Londres, Continuum, 2003.
- O'CONNOR, James: *Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction*. En, **Capitalism, Nature, Socialism**, nº 1, otoño de 1988.
- O'CONNOR, R.: *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica*. En, **Ecología Política** 1. Barcelona, ICARIA, 1992.
- ROSENTAL, Mark y Pavel LUDIN: **Diccionario filosófico marxista**. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1946 (1939)
- SAMBANIS, N & M. SHAYO: *Social Identification and Ethnic Conflict*. **American Political Science Review**, 2013;107(2):294-325.
- VALCARCÉL, A: *¿Es el feminismo una teoría política?* **Desde el feminismo**, nº 1, 1986.

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Max Weber: capitalismo, racionalidad y dominación

*Claudio Zusman*¹

Introducción

En el presente trabajo intentaremos analizar el pensamiento de Max Weber a partir de la relación capitalismo-racionalidad-dominación, subrayando el concepto “burocracia” ya que permite la articulación de los tres términos de dicha relación. Incorporamos también una breve consideración sobre la crítica weberiana del socialismo, entendido como prueba de tensión de la trilogía capitalismo- racionalidad- dominación.

¹ Facultad de Ciencias Sociales, UBA y GEDIACH

La racionalidad occidental

Max Weber indaga sobre ciertos fenómenos culturales de “*dirección evolutiva de universal alcance y validez*” (Weber, 1987) que solo se puede considerar como nacidos en Occidente a pesar de los antecedentes y pasos rudimentarios de otras épocas y civilizaciones.

La ciencia moderna, la jurisprudencia racional, la música armónica (y su escritura), el funcionario especializado como elemento dominante de la cultura, el Estado estamentario, el Estado organizado políticamente y administrado por reglas racionales positivas, son algunos de estos fenómenos culturales así como el capitalismo, “el poder más importante de nuestra vida moderna” (Weber, 1987).

Según Weber “*existe capitalismo donde quiera que se realiza la satisfacción de necesidades de un grupo humano con carácter lucrativo y por medio de empresas, cualquiera que sea la necesidad de que se trate*” (Weber, 1978). Según los períodos históricos de la humanidad el capitalismo se presenta de formas distintas. Un acto de economía capitalista se basa en las probabilidades pacíficas de ganancia, y en la actividad que se orienta en función de un cálculo de capital aportado y obtenido. No debe confundirse con el simple afán de lucro o la tendencia a enriquecerse que todos los hombres de todas las épocas han perseguido. El capitalismo es entonces un freno, moderación, racionalización de las actividades lucrativas impulsivas y desenfrenadas.

El proceso de acumulación valor dinero se da a través de la historia de dos formas. Las formas irracionales se expresan en los pillajes, los privilegios, el colonialismo, la usura, etc. (“capitalismo aventurero, rapaz”). No coinciden con el capitalismo moderno. Las formas racionales constituyen el moderno capitalismo basado en la organización racional del trabajo libre, fenómeno como queda dicho, original de Occidente. Los elementos determinantes de su evolución fueron la separación entre la economía doméstica e industrial y la contabilidad racional. Weber sistematiza como premisas generales de la forma racional: 1) apropiación de todos los bienes materiales de producción por parte de empresas lucrativas autónomas para su propiedad y disposición; 2) libertad mercantil (libre mercado de productos); 3) contabilidad racional, condicionada por la técnica y técnica racional, contabilizable hasta el máximo; 4) en el orden social, un derecho racional (calculable y previsible) y una administración guiada por reglas formales (leyes); 5) trabajo libre (libre mercado de trabajo); 6) comercialización de la economía.

Sintetizando, la separación jurídica patrimonial así como la aplicación y ampliación técnica y el uso económico de la ciencia posibilitan una “*orientación exclusiva en la satisfacción de las necesidades, en un sentido mercantil y de rentabilidad*” (Weber, 1978).

Si bien conflictos sociales y lucha de clases se registran en todas las épocas, el enfrentamiento moderno entre burguesía y proletariado así como los conceptos mismos de burguesía y proletariado solo surgen en el marco occidental de la organización internacional del trabajo. Y en consecuencia es en ese marco donde se producen los planteamientos del socialismo moderno.

El capitalismo se vio profundamente influenciado por los avances de la técnica y las ciencias, fundamentalmente exactas y naturales. Asimismo, la aplicación que con miras económicas hace el capitalista de dichos avances, los potencian aún más. Para Weber el origen de estos descubrimientos científicos-tecnológicos no estuvo determinado por intereses capitalistas, pero estos sí condicionaron la aplicación técnica de los mismos. Algunos investigadores marxistas consideran el desarrollo de la ciencia y las posibilidades de aplicación técnica en términos

parecidos. Así por ejemplo, Perry Anderson sostiene que: “la mera técnica nunca es por sí misma un primer motor del cambio económico: los inventos hechos por individuos concretos pueden permanecer aislados durante siglos hasta que no surjan las relaciones sociales que únicamente pueden ponerlos en funcionamiento como tecnología colectiva” (Anderson, 1987).

En referencia a estas relaciones sociales Weber enfatiza el elemento de regulación u orden social que significan el derecho previsible y la administración guiada por reglas formales, garantías irremplazables para el desarrollo de una industria racional privada basada en el cálculo seguro y el capital fijo. Pero para continuar en esta línea argumentativa se requiere explicar el origen de las características peculiares del racionalismo occidental moderno.

En este sentido, Max Weber señalará con énfasis las conexiones entre racionalismo moderno (y su ética económica) con la ética racional del ascetismo protestante, particularmente; la influencia de los ideales religiosos sobre la mentalidad económica capitalista. El factor decisivo se encontrará en el carácter metódico y profesional de la ascesis calvinista determinada por su teoría de la predestinación: “...la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad en la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado espíritu del capitalismo” (Weber 1987).

Como resabio de esa ética protestante, Weber señala la existencia en la racionalidad moderna de una racionalidad “formal” o instrumental que es una racionalidad de medios y se constituye en el concepto central del capitalismo moderno así como en el núcleo de su ética económica. En el ámbito de la gestión económica se traduce como el grado de cálculo técnicamente posible y realmente aplicable. Marcuse subraya la transformación de la predestinación calvinista en la idea weberiana de la industrialización y el dominio como “destinos” de la economía y de la sociedad occidental (Marcuse, 1977). La razón técnica sería el medio para alcanzar ese destino, so pena de autodestrucción.

A esta razón técnica, formal, Weber contraponen una racionalidad material es decir, una razón orientada por valores que devienen fines de la acción social. Hay muchas racionalidades materiales, tantas como posiciones morales y políticas. Weber consideraba al burgués racional y emprendedor como el heredero secularizado del puritano de las épocas del “capitalismo heroico”; pero se preguntaba si en el futuro no sería la figura del burócrata quien ocupe su lugar. La superioridad técnica y el carácter inevitable de la burocracia la transforman en la mejor o mayor exponente de la racionalidad occidental.

Dominación y legitimidad

Weber entiende la dominación como la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos o de todo tipo, para la cual es esencial un mínimo de voluntad de obediencia, es decir interés en obedecer.

La dominación requiere, aunque no siempre, de un cuadro administrativo que pueda inclinarse a la obediencia afectivamente, por la costumbre, por intereses materiales, por motivos ideales, por la creencia en la legitimidad. La naturaleza de estos motivos determina el tipo de dominación.

Se distinguen clases de dominación según sus “pretensiones típicas de legitimidad”. La tipología (“tipos puros de dominación legítima”) es la siguiente: 1) de carácter racional “que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados

por esas ordenaciones a ejercer la autoridad” (autoridad legal). 2) de carácter tradicional: basada en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional). 3) de carácter carismático: entrega extraordinaria a la santidad, el ejemplo, o el heroísmo de un personaje y a las ordenaciones que él ha creado o revelado (autoridad carismática). A diferencia del carisma y la tradición, en la dominación de carácter racional las ordenaciones son impersonales.

En la dominación mediante organización adquiere singular importancia la llamada “ventaja del pequeño número”, es decir la posibilidad que poseen los miembros de una minoría dominante de ponerse rápidamente de acuerdo, crear y dirigir con sistematicidad una acción social racionalmente ordenada y encaminada a conservar su posición dirigente. Esta ventaja del pequeño número adquiere su pleno valor en la ocultación de las propias intenciones y en las firmes resoluciones y su saber de dominadores.

El saber de dominador y la ocultación alcanzan su mejor ejemplificación en el “secreto del cargo”, que a su vez es el síntoma de la intención de los dominadores por afirmarse en el poder o de la creencia de que el mismo está amenazado. Toda dominación que pretenda perpetuarse tiende a ser una dominación secreta. Su organización se verá escindida en “señores” es decir aquellos dirigentes con poder de mando efectivo no delegado por otros señores y “aparato”, aparato de mando constituido por personas acostumbradas a ponerse a disposición de los jefes. *“La estructura de una forma de dominación recibe su carácter sociológico ante todo el modo característico general en que se efectúa la relación entre el señor o señores y el aparato de mando, y entre ambos los dominados, así como de los principios específicos de la organización, es decir de la distribución de los poderes de mando”* (Weber, 1984).

La validez de una estructura está dada por la legitimidad de una forma de dominio, por la exigencia de obediencia por parte de los funcionarios frente al señor, así como de los dominados frente a ambos. A menudo se apela a la “auto justificación” que consiste en considerar la propia situación privilegiada como resultante de algún mérito, mientras se atribuye la situación ajena al producto de una culpa.

Los “principios últimos de legitimidad” son la autoridad legal y autoridad personal, tradicional o carismática. A estos principios corresponden los tipos puros de dominación que combinados y mezclados se hayan en la realidad histórica. *“La acción racionalmente socializada de una estructura de dominación encuentra en la burocracia su tipo específico”* (Weber, 1984).

La burocracia

La dominación legal (en virtud de un estatuto) haya su tipo más puro en la dominación burocrática. Su idea básica es la de que cualquier derecho puede ser creado o modificado por medio de un estatuto correctamente sancionado en lo formal. Se obedece no a una persona en virtud de su derecho propio sino a la regla estatuida que establece a quién y en qué medida se deberá obedecer. La regla constituida es la que legitima al superior.

El tipo de funcionario es el funcionario profesional cuyo fundamento de funcionamiento técnico es la disciplina de servicio. Sus rasgos característicos son las condiciones de servicio con sueldo fijado según el rango (no por la cantidad de trabajo) y con derecho de ascenso conforme a reglas fijas. Su ideal es actuar de modo estrictamente formal según reglas racionales.

Caen bajo el tipo de dominación legal: 1) la estructura del Estado moderno y el municipio; 2) la relación de dominio en la empresa privada capitalista; el contrato constituye la base de dicha empresa, lo que la caracteriza como tipo eminente de dominación legal. 3) las asociaciones de finalidad utilitaria o cualquier tipo de uniones que dispongan de un equipo numeroso y articulado jerárquicamente (los partidos políticos modernos son buenos representantes de este tipo).

Como queda ya dicho, la burocracia es el tipo más puro de la dominación legal, lo cual no significa que pueda encontrarse una dominación exclusivamente burocrática (debería ser ejercida únicamente por funcionarios contratados, cosa bastante improbable). Pero es importante destacar que el elemento burocrático se vuelve dominante y progresivo.

Una de las ideas más conocidas de Weber es aquella que señala la identificación entre el Estado moderno y la evolución del capitalismo con la dominación burocrática ascendente. Esta progresión irresistible (“medida decisiva de la modernización del Estado”) implica también una tendencia a exceder su función instrumental: *“la burocracia no es meramente un instrumento técnico; es también una fuerza social con intereses y valores propios, y como tal las consecuencias sociales que origina están muy por encima de sus cometidos instrumentales. En tanto que grupo poderoso tiene capacidad para influenciar las miras del sistema político, mientras que su estatus de estrato ejerce un efecto más inconsciente sobre los valores de la sociedad en general”* (Beetham, 1979).

Socialmente la dominación de la burocracia significa: 1) tendencia a la nivelación en interés de una posibilidad universal de reclutamiento de los más calificados profesionalmente; 2) tendencia a la plutocratización; 3) dominación de la impersonalidad formalista, presión del deber estricto (¿herencia del ascetismo calvinista?). Su aparición es el germen del Estado moderno y se vuelve inseparable del crecimiento de la democracia de masas.

En la medida en que la burocracia se nos presenta muy desarrollada, constituye una de las organizaciones sociales de más difícil destrucción, estableciéndose formas de relación de dominio inquebrantables en estrecha vinculación con las masas e imposible de ser sustituido.

La burocratización del Estado y el derecho permiten distinguir rigurosamente entre el orden jurídico objetivo y los derechos subjetivos de los individuos que él garantiza y la separación entre derecho público (concerniente a la relación entre autoridades y súbditos) y el derecho privado (regulación de las relaciones de los individuos entre sí).

La burocracia de carácter racional, de conducta dominada por la impersonalidad objetiva, desde su origen y desarrollo ha influenciado revolucionariamente como el progreso del racionalismo en todos los sectores. *“Todas las discusiones del presente en torno a los fundamentos de la cultura se encuentran en algún punto decisivo el combate del tipo del especialista contra el antiguo hombre culto, combate que en todas las más íntimas cuestiones culturales se halla determinado por la incesante propagación de la burocratización de todas las formas de poder público y privadas y por la importancia cada vez mayor del saber especializado”* (Weber, 1984). Al decir de Lukács, alguna vez discípulo de Weber: *“a consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parcialmente abstractas (...). La racionalización es inimaginable sin la especialización”* (Luckács, 1985).

Democracia y capitalismo

Para Max Weber los intereses vitales de una nación (en su caso le interesa especialmente Alemania) están por encima de las formas constitucionales, democráticas, parlamentarias o cualquier otra. Los cambios constitucionales no obedecen a principios sustantivos, sino que sirven de remoción de obstáculos para las tareas políticas nacionales; son medios para alcanzar determinados fines.

El Estado moderno (verdadero dominio), el gran Estado de masas se encuentra necesariamente en manos de la burocracia y reproduce a gran escala la estructura de una empresa e incluso de una fábrica. El progresivo crecimiento de la burocracia no se registra solamente en el ámbito de la economía y la administración pública, sino también en los partidos políticos. Los partidos son definidos por Weber como *“por su naturaleza más íntima, organizaciones de creación libre que se sirven de una propaganda libre en constante y necesaria renovación”* (Weber, 1982). Los partidos de masas (aún los más democráticos) tienden a un extendido funcionalismo retribuido, y suelen transformarse en máquinas electorales en las cuales los electores e incluso los miembros no tienen demasiada gravitación, aunque la política global suele adaptarse en función de captar sus votos. En los Estados modernos los partidos se apoyan en dos principios internos básicos: a) son organizaciones patrocinadoras de cargos, es decir que su objetivo consiste en llevar a través del voto a sus jefes a puestos directivos (para luego distribuir cargos entre su séquito); o b) son principalmente partidos ideológicos, se proponen la implantación de ideales políticos. Por lo general los partidos presentan ambos aspectos combinados, pero en su estructura interna se incrementa la racionalización de la técnica electoral y la organización burocrática.

A Weber no se le escapa el hecho de que la burocracia en su tendencia arrolladora avasalla la libertad de movimiento individual y se impone la necesidad de fijar límites a su “prepotencia”; de hecho éstas son algunas de sus principales preocupaciones.

Asimismo señala *“lo que la burocracia no realiza como tal”*, es decir aquellas tareas que solo competen efectivamente al empresario y al político. Así la dirección del Estado solo puede estar en manos de un político.

El parlamento es un poder que puede controlar y dirigir al estado constitucional moderno después de la burocracia constituyéndose de paso en límite político de la misma. En este sentido a Weber le interesa la importancia práctica del parlamentarismo como *“selección parlamentaria de los jefes”*. Y *“control parlamentario de la administración”*. En el estado moderno el parlamento es irremplazable aunque admite nuestro autor, se lo puede volver impotente. *“El nivel del parlamento depende no solo de si en él se discuten grandes problemas, sino de la influencia que se tenga sobre ellos; es decir, su calidad depende de si lo que ahí sucede tiene importancia o si el parlamento es simplemente el sello involuntario de una burocracia dominante”* (Weber, 1982). La burocracia fracasó cuando se le confiaron cuestiones políticas efectivas en el *“servicio”* pero incapaz de encarar realizaciones políticas.

Como ya vimos anteriormente la preponderancia del funcionario se basa en la posesión de una técnica especializada y de un saber. Ese saber es *“profesional”* (adquirido mediante preparación profesional) y *“relativo al servicio”* (asequible al funcionario por medio del aparato oficial de hechos concretos).

Los objetivos políticos no podrán ser fijados por el funcionario profesional, siendo esto competencia de los políticos y de un parlamento poderoso que además ejerciera una influencia educadora sobre la sociedad. *“Los políticos han de proporcionar a la burocracia el contrapeso”* (Weber,

1982). Las funciones de control y cooperación permanentes son condición fundamental para que el parlamento incremente sus realizaciones positivas, a la vez que actúe como lugar de selección de los jefes políticos.

Si el parlamento solo ejerce la crítica y el control presupuestario (parlamento negativo) florecen en él la demagogia o la rutinización impotente. Solo si los parlamentarios se constituyen en diputados profesionales hábiles en sus tareas legislativas podrán erigirse entre los líderes capaces y responsables. La superioridad de los políticos en este plano está dada por ser (o deberían ser) hombres con responsabilidad más que con sentimiento de subordinación y deber propios del burócrata. Mientras que el funcionario sacrifica sus convicciones a la exigencia de la obediencia y el deber, el político sacrifica su puesto a sus convicciones y las responsabilidades que emanan de dichas convicciones.

Sin embargo señala Weber que parlamentarización y democratización (entendida como extensión del sufragio universal) no son necesariamente recíprocos, pudiendo incluso oponerse. Es un dato a tener en cuenta la burocratización de los partidos y el desmedido crecimiento de su aparato en detrimento de lectores y afiliados. Sin embargo solo sobre esta base se erige el político profesional que puede ser el contrapeso al burócrata estatal. Políticos profesionales pueden ser aquellos que viven (materialmente) “de la política”, y aquellos que por su independencia económica pueden vivir “para la política” teniendo así mayor compromiso con sus convicciones. En todo caso lo decisivo para la selección de los caudillos políticos es que sean personas escogidas y entrenadas en la lucha política, siendo la lucha la esencia misma de la política. Lucha y política, así como Estado y violencia; solía Weber dar la razón a León Trotsky en su afirmación de que todo Estado se basa en la fuerza (Weber, 1984).

Con relación al caudillaje por votación popular y control parlamentario sostiene Weber que: “la importancia de la democratización activa de las masas reside en que el jefe político ya no es proclamado candidato en virtud del reconocimiento de sus méritos en el círculo de una capa de honorarios, para convertirse luego en jefe, por el hecho de sobresalir en el parlamento, sino que consigue la confianza y la fe de las mismas masas, y su poder como consecuencia, con medios de la demagogia de masas”. La elección de una autoridad popular directa o cualquier posición de fuerza fundada en la confianza de las masas (extra-parlamentariamente) se aproxima a formas de aclamación cesarística. Estos métodos de selección plebiscitaria son peligrosos para el sistema parlamentario; se opone a la selección parlamentaria de los jefes. El cesarismo no solo es peligroso porque limita los poderes del parlamento sino también porque en su forma más pura deja la burocracia absolutamente incontrolada. Los líderes cesarísticos con apoyo de las masas son inevitables en ciertas circunstancias pero es necesario imponerle una firme organización de partidos y la obligación de trabajo parlamentario para garantizar de esa manera su adaptación al orden jurídico y evitar que sean elegidos en forma meramente emocional por sus cualidades demagógicas. “*El peligro político de la democracia de masas para el Estado reside en primer término en la posibilidad del fuerte predominio en la política de los elementos emocionales*” (Weber, 1982).

A esa amenaza Weber contrapone parlamento y partidos fuertes pero sobre todo la importancia del parlamento como lugar de selección y prueba de los conductores de masas factor fundamental para una política estable (Weber, 1972).

El fracaso de la democratización temía Weber que llevara a Alemania a hacer un país conservador y provinciano, con quizás buena administración técnica pero sin autoridad ni aspiraciones morales. Menciona Anderson: “El nacionalismo es más importante para Weber que el liberalismo, pero existía una relación entre ambos y durante la mayor parte de su vida creyó que sólo un orden

político liberal podría preparar a Alemania para desempeñar el papel imperial que le había sido asignado” (Anderson, 1998)

Como hemos señalado, Weber consideraba a la burocratización en términos de movimiento irresistible que entrañaba peligros para la libertad individual así como simultáneamente era condición y consecuencia del desarrollo capitalista única organización social racional posible.

Esta tensión casi irresoluble entre burocracia y democracia en Max Weber se asemeja en su lucidez burguesa y su escepticismo a la tensión libertad-igualdad de Tocqueville. Burocracia y democracia se llevan una a la otra (como la pareja libertad-igualdad) en una visión de sesgo fatalista que desemboca en la metafórica “jaula de hierro”.

Decíamos que si bien es fatal e irremplazable, para Weber aún se le pueden poner límites: la democracia (personificada por los políticos) y la libre empresa capitalista. Queda un antídoto más posible: el liderazgo carismático, siempre y cuando esté debidamente sopesado por el parlamentarismo. *“Sin embargo, no mucho después de su muerte, los principios carismáticos y burocráticos se fusionaron, en su país natal, en la más horrenda síntesis que haya conocido el mundo”* (Zeitlin, 1982).

La emergencia del socialismo y la crítica weberiana

La burocracia como tantas veces fue dicho, con inapelable superioridad técnica es inseparable de las necesidades de la administración de masas. El socialismo naciente en tiempos de Weber se encontraría en la necesidad de constituir una administración racional; en ese sentido el fatalismo del desarrollo burocrático estaría más allá del capitalismo o socialismo. La economía moderna, sea del signo que sea, no podrá prescindir de la burocracia.

Según Weber para entender el proceso de conformación del capitalismo industrial habría que analizar el proceso de separación del trabajador de los medios de producción (de lo que no escapa tampoco el funcionario en relación a la administración a la que pertenece), la conformación de la fábrica y la consiguiente disciplina del trabajo. Socialismos según Weber hubo en distintas épocas pero es de esa disciplina de trabajo fabril de donde nació el socialismo moderno. Y es este modelo el que el socialismo no puede cambiar en aras de un sistema de producción industrial con crecimiento sostenido.

Weber constata la necesidad que el gobierno bolchevique tuvo de recurrir rápidamente a antiguos empresarios para dirigir las empresas estatizadas, oficiales zaristas para colaborar con el nuevo ejército regular (ejército rojo) e incluso echar mano a la vieja burocracia (Weber, 1982).

Lenin contestaría: *“sabemos muy bien lo que significa el atraso cultural de Rusia, el perjuicio que causa el poder soviético (...) como este atraso cultural rebaja al poder soviético y restablece la burocracia.”* (Lenin). Para Weber el socialismo soviético potenciará al máximo el desarrollo de la burocracia por la necesidad de todo Estado moderno de masas y los requerimientos de la industrialización, pero fundamentalmente al no existir los contrapesos necesarios representados por la democracia burguesa parlamentaria y el empresariado capitalista.

“Solo podremos luchar contra la burocracia hasta el final (...) cuando la población toda intervenga en la administración pública” (Lenin, 1960). Weber creía por el contrario que la burocracia, solo podía ser controlada desde arriba por un político responsable elegido democráticamente; era imposible

reemplazarlo desde “abajo”. Recordemos el análisis weberiano de la burocracia como fuerza social que se autonomizaba, adquiría valores propios y aumentaba irresistiblemente (si no se la controlaba) su poder. “Expulsamos a los viejos burócratas, pero volvieron a colarse, se autodenominan comunistas, sin acertar siquiera a pronunciar bien la palabra; se ponen una cintilla roja en el ojal y se arrellanan en un mullido sillón” (Lenin, 1960). “Los burócratas zaristas han comenzado a infiltrarse en las instituciones soviéticas y a llevar a ellas al burocratismo (...) los hemos arrojado por la puerta, pero vuelven a colarse por la ventana. Es aquí donde más se manifiesta la escasez de fuerzas cultivadas” (Lenin, 1960).

Este pasaje de Lenin ilustra de la manera más dramática la tan comentada cuestión de la “superioridad técnica” de la burocracia, y la imposibilidad de establecer un freno o control desde abajo o incluso crear nuevos cuadros administrativos proletarios (“escasez de fuerzas cultivadas”) a través de la fallida “Inspección Obrera y Campesina”.

Weber se preguntaba sobre quién iba a mandar en lugar de la antigua clase dominante; su respuesta: sin el capitalista privado, la burocracia dominaría ella sola. De esta manera el intento de impugnación anti-capitalista más radical terminaría reproduciendo los aspectos más negativos del capitalismo. La jaula de hierro se materializaría en su forma más extrema, y un sistema así se ahorcaría asimismo y no podría durar mucho.

Si bien Weber se equivocó en cuanto a la duración de la experiencia soviética, no deja de ser interesante su punto de vista para poder analizar el colapso de lo que se dio en llamar “socialismo real”, sobre todo aquellos aspectos en los cuales se mantuvo como falsa asimetría o mala copia del capitalismo occidental. Sin embargo Weber nos resulta insuficiente para comprender aquello que la experiencia del socialismo tuvo de original y propio. Marcuse sostiene que lo que en realidad Weber rechazaba del socialismo no lo que heredaba de Occidente (burocracia, industrialismo), sino lo que tenía de distinto: “el socialismo contradice la idea de razón occidental y la idea de estado nacional; por consiguiente, el socialismo es un error histórico mundial, sino un delito contra la historia universal” (Marcuse, 1977). Para un liberal-nacionalista, el internacionalismo resultaba aberrante.

Bibliografía

- ANDERSON, Perry: **Transiciones de la antigüedad al feudalismo**; Primera Parte: La Antigüedad clásica; Mexico, 1987, Editorial Siglo XXI.
- ANDERSON, Perry: **Campos de batalla**, Editorial Anagrama, 1998.
- BEETHAM, David: **Max Weber y la teoría política moderna**; Capítulo 3; Capítulo 7; Madrid, 1979, Centro de Estudios Constitucionales.
- MARCUSE, Herbert: **La sociedad opresora**; “Industrialización y capitalismo”; Caracas, 1972, Editorial Tiempo Nuevo.
- LENIN, V. I.: **Obras Completas**; tomo 29, Editorial Cartago, Bs. As., 1960.
- LUCKÁCS, George.: **Historia y conciencia de clase**; La cosificación y la conciencia del proletariado; Buenos Aires, 1985, Ediciones Orbis.
- WEBER, Max: **Economía y Sociedad**; Primera Parte: III. Los tipos de dominación; Segunda parte, IX Sociología de la dominación; Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- WEBER, Max: **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**; Introducción; Segunda parte, Capítulo 2; Barcelona, 1987, Ediciones Península.
- WEBER, Max: **Historia económica general**; capítulo 4 “El origen del capitalismo moderno”; Mexico, 1978, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max: **El político y el Científico**; “La política como vocación”; Madrid, 1972, Alianza

Editorial.

WEBER, Max: **Escritos políticos**; Volumen I: Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán; La situación de la democracia burguesa en Rusia; El socialismo; Mexico, 1982, Folios.
ZEITLIN, Irving: **Ideología y teoría sociológica**; Parte Cuatro, capítulo 11; Buenos Aires, 1982, Amorrortu Editores.



Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time
Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

El campesinado en un escenario de lucha social

Javier Fernando Villamil¹

El campesinado en los procesos de movilización y conflicto social

El campesinado fue trascendental en el desarrollo de la movilización política latinoamericana, especialmente durante el transcurso del siglo XX, cuando se convirtió en un actor decisivo en las luchas que se libraron en distintos escenarios geográficos. Desde la revolución rusa ya se discutía el valor del campesinado como actor político y la forma en que éste se engranaba dentro del mecanismo económico nacional. Su importancia histórica ha estado estrechamente ligada con el uso o posesión de la tierra, lo que deriva en una conexión territorial que lo ha convertido en un agente de peso político y económico en distintos escenarios nacionales. ¿Sería entonces posible articular al campesinado a procesos de resistencia y recambio social?

¹ Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia y GEDIACH

El clímax político de la movilización social que se experimentó después de la década de los 50s en todo el mundo, también incidió con fuerza en el espacio rural latinoamericano, contribuyendo a la consolidación de organización de lucha campesina. Esa efervescencia política que apuntaba a la transformación social y que retumbaba en diferentes rincones del planeta, sacudió a la esfera campesina, lo que impulsó en este periodo histórico una fuerte corriente ideológica de izquierda en este sector de la población.

En la región, no es tan visible en países como Argentina, Uruguay o Chile, pero el campesinado se torna más que significativo en resto de la región por su número y alcance territorial. A nivel mundial en la órbita del llamado “tercer mundo”, este actor fue decisivo en las luchas de liberación nacional en el siglo XX, que resultaron en la descolonización de África y Asia; además se incorporó de lleno en dinámicas revolucionarias en China, Vietnam, Nicaragua y Cuba².

El campesinado estuvo en la primera línea en la consecución de la Revolución Mexicana y en general, se ha discutido su influencia en procesos de transformación nacional. Ello condujo a autores como Mariátegui en Perú a principios del siglo XX, a repensarse un nuevo tipo de socialismo, involucrando plenamente al campesinado (e incluso a los indígenas) en procesos de tipo revolucionario³. De hecho, procesos de lucha armada subversiva se articularon directa o indirectamente con el mundo campesino en el siglo XX, tal como sucedió en Cuba, El Salvador, Guatemala, Colombia y Perú.

Las nuevas perspectivas del siglo XX ampliaron la posibilidad y tipo de actores vinculados con la revolución social, dejando como interrogante el papel del campesinado en el proceso. Es importante recalcar que estos debates estaban estrechamente vinculados al movimiento campesino de la época y que estas polémicas solían rebasar los ámbitos académicos para penetrar espacios de discusión de organizaciones campesinas y sindicales (Gouttefanjat, 2025). Se proponía entonces sumar a un nuevo actor, complejizando el intrínseco destino de la clase trabajadora urbana, como principal sujeto político de la transformación. Se llamó la atención sobre el nuevo rol del campesinado como sujeto de cambio, por su número a nivel poblacional, su campo de acción territorial y su articulación al mundo material en cuanto a la producción de alimentos⁴.

En varios países latinoamericanos el campesinado se articuló a intensos procesos de convocatoria, formación y acción militante, asimilando los avances de la izquierda y los experimentos socialistas a nivel mundial, que por aquel entonces brotaban en varios frentes geográficos. En muchos casos se forjó una conciencia de clase entre las comunidades campesinas y se elevó el espíritu revolucionario, tan en boga durante el periodo de la Guerra Fría. La experiencia soviética, china y cubana, servían de referente para encender las utopías de cambio en este caso particular, dentro de aquella temporalidad de la lucha social latinoamericana.

² “En México, particularmente, el debate acerca de la “cuestión agraria” fue en especial álgido durante la década de 1970, en el marco de pujantes movimientos campesinos por la tierra en el país que obligaron a que varios pensadores reflexionaran y se posicionaran teórica y políticamente acerca del lugar que ocupa el campesinado en la lucha revolucionaria” (Gouttefanjat, 2025).

³ Mariátegui reivindica un marxismo hecho de raíces hondas en el suelo latinoamericano, que sea menos el exordio del corpus teórico eurocentrado que la simbiosis de las masas campesinas-indígenas arraigadas en el sentido comunitario del ámbito rural americano” (Soto, 2022: 208).

⁴ “Tal como sostiene el mexicano Armando Bartra (2008; 2010), América Latina es reservorio de lucha indígena y campesina, entre otras cosas porque el capitalismo se presenta como una forma de desposesión de la vida rural” (Soto, 2022: 214).

Hay que decir que parte importante del campesinado no logró estar exento de influencias conservadoras, lo que frenaba el avance ideológico de las izquierdas en la región y cuya pasividad fungía como aliada momentánea de las élites nacionales. Aunque, por otro lado, también se forjaron dinámicas de agitación y de movilización de masas, activando radicalismos y avivando el auge de la conciencia social.

De hecho, varias luchas rurales eran tan protagonistas de los acelerados cambios en ciertos países, que se creía que la revolución daría frutos a partir allí, esparciéndose luego del campo a las ciudades. Al menos hipotéticamente era lo esperado y lo que se estaba experimentando en algunos escenarios regionales. Fue una situación que se generó dinámicas de radicalización en Colombia y Guatemala en los años 60s y 70s y posteriormente en El Salvador, Nicaragua y Perú, lo que se cristalizó, en algunos casos, en procesos orientados hacia la toma del poder.

A pesar de este auge en la movilización, las luchas campesinas también estuvieron empañadas por la hostil respuesta estatal, siendo blanco de una violencia política que implicó su neutralización ante la fuerza impuesta del establecimiento. Una ola contra revolucionaria se iba ampliando sobre Centro y Suramérica, tratando de aplacar la movilización política que había surgido.

Todo llegó a un punto máximo de coerción en la década de los 80s, cuando se materializó con más fuerza la Doctrina Anticomunista, la Doctrina de Seguridad Nacional, la Política Antisubversiva y hasta la política contra el narcotráfico, que fueron aplicadas por iniciativa del gobierno de los Estados Unidos y sus países satélites en la región, hasta llegar a los espacios de acción campesina. Su finalidad última radicaba en la difuminación de la militancia campesina. La reacción de los ideólogos en Washington durante la Guerra Fría se canalizaría, no solo hacia las protestas urbanas, sino hacia un campesinado considerado incluso base de grupos subversivos, lo que le valió su criminalización y persecución social.

Ello terminó sofocando y eliminando muchas de las organizaciones rurales activas hasta ese entonces. El terrorismo de Estado y el intervencionismo norteamericano, dieron un golpe contundente que barrió con el tablero social de ese entonces, aplacando sustancialmente el empoderamiento político campesino. Este contexto internacional, no suele ser una referencia cuando se analiza la movilización latinoamericana, pero resulta neurálgico para comprender la supresión de posibles estallidos sociales.

Con un clima político adverso, una de las principales luchas que ha abanderado el campesinado durante un siglo en Latinoamérica, ha sido la disputa por la tierra. Una consigna como "la tierra para el que la trabaja", que se adoptó en varios países de la región durante el siglo XX, sintetizaba las necesidades del momento dentro del movimiento campesino. La tierra fue centro de la lucha en países como México, Paraguay, Brasil o Colombia. Es necesario comprender que el campesino ha sido segregado históricamente desplazándose a tierras de menor valía, ya sea por su difícil acceso a centros urbanos, por la calidad de los suelos o por la dificultad en su topografía.

Justamente, la tierra fue un elemento fundamental del conflicto, entendiendo que, en varios lugares, miles de campesinos se confinaban en áreas reducidas (definidas como minifundios) y otros muchos no contaban siquiera con algún tipo de propiedad territorial. El campesinado había luchado incesantemente por la Reforma Agraria, en respuesta a la desigualdad en el acceso a la tierra, pero resulta evidente que dicha reforma no se ha concretado en lo real en ningún país de la región, cuya simple formalidad está lejos de romper los desequilibrios actuales en términos de distribución de tierras. Tempranamente, México fue quizás uno de los pocos que tuvo cierto

avance en la materia luego de la convulsa Revolución Mexicana, dando como resultado la creación de los ejidos, propiedades con cierta dosis de colectividad que democratizaban en algún grado el acceso a la tierra.

Ante la falta de respuesta estatal respecto a las demandas territoriales campesinas, ha habido tomas de tierras en diferentes espacios de la región, destacándose en este sentido lo ocurrido en la nación brasilera. Justamente, el Movimiento Los Sin Tierra del Brasil emergió primeramente como resultado del crecimiento político radical de ese país en los años 70s, una situación similar a la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) en Colombia, que una década antes ya estaba fraguando una de las organizaciones más importantes en la historia de ese país.

En otro frente, los grandes propietarios de tierras han concentrado la tierra en pocas manos, inhabilitando generalmente su uso para el cultivo. Los latifundistas tienden a acaparar tierras planas, estratégicas y a veces dotadas con la mejor fertilidad, lo que contrasta con la necesidad social histórica del campesinado (Perry, 1985). Este desequilibrio, heredado desde los procesos de independencia, creó un sector de terratenientes con importante poder político y territorial, contrarrestando el reclamo histórico del campesinado por tierra. La capa terrateniente resultó siendo una de las alas más conservadoras, violentas y contra revolucionarias de la región, defendiendo con ferocidad sus privilegios y posesión territorial, chocando directamente con la avanzada política campesina.

Todo tipo de estrategias adoptó el terrateniente para consolidar y ampliar sus dominios, asfixiando al pequeño productor rural. Ejércitos privados ejercieron presión y violencia, no solo para ampliar el control territorial del latifundio sobre pequeños propietarios, sino para contrarrestar las tomas de tierras del campesinado mismo. Incluso, varios países han experimentado varias oleadas de violencia, lo que ha conducido a procesos de concentración y reconcentración de tierras. La expropiación se convirtió en la norma, lo que consolidó el poder territorial del latifundio, siempre en detrimento de la producción campesina. Países como Argentina, Brasil, Paraguay, Venezuela o Colombia han padecido el poder terrateniente durante el siglo XX, junto a los procesos de concentración de la propiedad que este trae consigo.

Otro actor fundamental para comprender el sector rural, además del campesinado y el terrateniente, ha sido el sector empresarial agrario. Desde mediados del siglo XX, dominan amplios monocultivos comerciales absolutamente vinculados con el modelo de Revolución Verde⁵. “En la agricultura, la mayor parte de los países han sido testigos, desde la mitad del siglo XX, de la emergencia de grandes empresas agrícolas funcionando como cualquier otra empresa capitalista sobre la base de la explotación del trabajo ajeno con “obreros agrícolas” (jornaleros)” Gouttefanjat, 2025⁶. Países como Argentina, Chile y Brasil han impulsado abiertamente un capitalismo agrario en su interior y por ese camino a futuro le seguirán Perú, Colombia y México⁷.

⁵ En el campo de los insumos, grandes corporaciones norteamericanas se han favorecido por la venta del paquete tecnológico (Maquinaria, semillas y agrotóxicos), presionando incesantemente a partir del gobierno de EEUU., por la adopción mundial del modelo.

⁶ Los agronegocios no se ciñen solamente a la etapa productiva, sino también a la comercial, dando cabida a corporaciones como Cargil, dominante en el mercado mundial de granos. Respecto a la venta al consumidor, se vienen imponiendo las grandes cadenas de supermercados, abriendo un nuevo espacio de acumulación atado a la venta al por menor. Toda la cadena agroalimentaria viene siendo controlada por el sector corporativo, desde la distribución de insumos, hasta la producción, la comercialización y la distribución al consumidor, promoviendo la homogenización y estandarización del consumo alimentario.

⁷ Agudizando un poco más la situación del campesinado, emergen con cada vez más fuerza actores corporativos que adelantan megaproyectos de carácter extractivo en el espacio rural, que amenazan las posesiones territoriales de las

Así mismo, no se pueden despreciar los procesos de conflicto armado en algunos países, que, desde una orilla más política, han tendido a romper comunidades campesinas y a expropiarlas de sus tierras, marcando notables cambios poblacionales que, en últimas, descomponen la unidad campesina e incorpora nuevas tierras al actor terrateniente o empresario ya mencionado.

El desarrollismo agrario: otra manera de debilitar la resistencia campesina

Ahora bien, si desde Norteamérica y los poderes estatales locales se utilizaron sistemáticamente mecanismos de fuerza y violencia, también cabe decir que no todo fue coacción. Además de la dureza de estas políticas, complementariamente se aplicaron medidas más blandas pero eficaces a la hora de desactivar la movilización y el descontento campesino, especialmente durante la Guerra Fría. El establecimiento consideró ceder un poco y establecer ciertas concesiones, como reformas agrarias parciales y el despliegue de políticas desarrollistas al ámbito rural. Los Estados deseaban descomprimir la presión social, llevando a cabo programas sociales que cabían en las previsiones del Estado de Bienestar del momento.

El objetivo era revertir el clamor popular tratando de domesticar y apaciguar la beligerancia del momento. Se introdujeron paquetes tecnológicos, profesionales universitarios al mundo rural, asistencia estatal, créditos, infraestructura y canales de comercialización, con la intención de que el campesinado se sumergiera en la lógica empresarial como unidad productora de alimentos. Centros educativos, unidades médicas, líneas de transporte, vías, energía eléctrica y asistencia técnica para los cultivos campesinos, fueron algunos de los ingredientes del paradigma desarrollista. Aunque este soporte no era suficiente ante las penosas condiciones del agro, tuvo un enorme efecto ideológico en la población.

Para preservar el *Statu quo*, era preciso controlar y disciplinar al pequeño productor, para que se asumiera como parte del sistema y no como un sujeto político que batallara contra él. Vía mercado se deseaba desarmar la propuesta política campesina, haciendo efectiva la subordinación a las dinámicas del capital⁸. El propio Perry (1985) da cuenta de este complejo proceso de inserción del campesinado en las lógicas impuestas por el mercado.

El capitalismo, como lo venía advirtiendo Kausky hace más de un siglo en Rusia, ha venido permeando la vida rural campesina, modificando drásticamente su funcionamiento. Este fenómeno de cambio, inicialmente se puede palpar a través de cuatro procesos, donde el mercado ha venido presionando a la pequeña producción: 1) Reemplazo del autoabastecimiento en base a policultivos hacia una producción para el mercado mediante monocultivos⁹, 2) adopción

comunidades locales. La renovación continua en la explotación de materias primas, tiende a desplazar de sus tierras a los productores rurales ubicados en áreas estratégicas.

⁸ Si bien se han establecido conflictos políticos en los que se ha visto sumergido el campesinado, paralelamente se desarrolló una dinámica económica que, a nivel estructural, determinaron los procesos que delimitaron la vida material campesina. "Convive una agricultura capitalista, instalada en las mejores tierras y fundamentada en el trabajo de jornaleros y en un desarrollo tecnológico adecuado a la acumulación de capital, con pequeñas unidades socioeconómicas campesinas ubicadas en las peores tierras y basadas en trabajo y medios de producción propios" (Gouttefanjat, 2025).

⁹ Cada vez menos, los campesinos producen directamente para consumir, ya que gradualmente se incrementa la tendencia hacia el monocultivo. Ello necesariamente implica suprimir el autoconsumo, introducir la lógica comercial y, por ende, la venta del producto cultivado, generando mayores niveles de dependencia en función del consumo de los centros poblados.

relativamente plena del paquete de la Revolución Verde¹⁰, 3) articulación del sector financiero ofreciendo préstamos a los pequeños productores¹¹ y 4) establecimiento de una cadena de intermediarios cuyo dominio comercial debilita la posición del campesinado¹². Sintetizando un poco se encuentra que: *“Cuando interactúa en el mercado, sea para comprar insumos agrícolas, sea para vender el producto de su cosecha, el campesino cede constantemente una parte de sus excedentes a capitales comerciales; fenómeno descrito por los propios campesinos con las palabras de “comprar caro y vender barato”. A la par, cuando el campesino busca obtener un préstamo de bancos o usureros para realizar alguna compra para la reproducción de su unidad productiva, realiza transferencias de una parte de sus excedentes hacia capitales bancarios mediante pago de intereses”* (Gouttefanjat, 2025).

El Estado fue pieza clave para activar el proceso de modernización rural descrita, aunque en la práctica solo profundizó la crisis de la economía campesina, puesto que no incorporó a estas comunidades a la cadena económica como lo predicaba, sino que profundizó su fractura política, social y productiva. Al campesinado le ha costado seriamente acomodarse al modelo, porque, de hecho, está creado para que pocos logren encajar en él, e incluso, su objetivo es debilitar la pequeña producción y hacer que renuncien a otras alternativas políticas posibles. Durante un siglo, las lógicas semi feudales y precapitalistas latinoamericanas que condicionaban la órbita campesina, fueron menguando de a poco, creándose un campesinado dependiente y articulado al sistema capitalista de producción¹³.

A nivel internacional y en un escenario más complejo del espectro comercial, los tratados de libre comercio impulsados desde el periodo neoliberal, han venido inundando los mercados nacionales con productos agrícolas importados de distintos países, lo que ha conllevado a la crisis de ciertos productores locales, que ven arrasada su producción con importaciones masivas (muchas de ellas beneficiadas por subsidios en las grandes potencias). De ello se desprende toda una contrariedad, puesto que los países sacrifican parte de su producción interna para satisfacer la lógica neoliberal del intercambio, dejando de cultivar en su suelo una variedad de productos al someterse a las reglas de libre mercado. Esta asimétrica correlación de fuerzas refleja otra faceta del intercambio desigual en el actual orden internacional.

El campesinado ha sido una pieza clave para el suministro de comida relativamente barata en países latinoamericanos, siendo estratégica su función dentro de la macroeconomía nacional. Pero esta posición, está siendo reemplazada poco a poco por tratados de libre comercio que generan una arriesgada dependencia del mercado global de alimentos y que hacen vulnerable el auto abastecimiento nacional.

¹⁰ el campesinado se ha convertido básicamente en un comprador de agrotóxicos, sin centrar muchos esfuerzos en el resto del paquete tecnológico (maquinización o riego), forjando una dependencia respecto a este tipo de tecnología y sus insumos.

¹¹ “Por lo general, los medios de producción, salvo la tierra y alguna infraestructura, no son propiedad directa de los productores, sino del banco con el cual que están endeudados, de por vida y sobre varias generaciones” (Gouttefanjat, 2025).

¹² Una serie de intermediarios interfieren para que el producto agrícola pase del campesinado al consumidor final, configurando una serie de redes que articulan la producción con los centros urbanos. Allí no solo se aumenta el valor del producto, sino que se crea todo un sector de comerciantes que lo venden y revenden hasta su destino final.

¹³ Según Bartra (2006), “el campesino, a pesar de trabajar en una parcela de la que es propietario o poseedor y con medios propios, se encuentra inmerso en relaciones de poder que lo obligan a ceder constantemente una parte de sus excedentes a capitales comerciales y bancarios y/o usureros mediante mecanismos de intercambio desigual”. Bajo dichas perspectivas y argumentos, la explotación de la cual son víctimas “parece ser” inmediatamente distinta a la explotación del trabajo obrero, fundamentada sobre la detención monopólica de los medios de producción y sobre el acaparamiento del producto del trabajo por el capital (Gouttefanjat, 2025).

Desde la Guerra Fría e incluso antes, los cultivos y la alimentación de millones de personas terminaron siendo un factor importante de la seguridad nacional para países como EE.UU., jugando un papel relevante dentro de la geopolítica global. La energía, el petróleo y los alimentos hacen parte de una ecuación fundamental en la geopolítica de los países centrales, pero esta racionalidad queda a su suerte en regiones periféricas del globo.

Abreviando un poco y justo a partir de los años 90s, el campesinado perdió fuerza y visibilidad política por cuenta de los procesos de modernización, por la penetración de la lógica mercantil, por la violencia aplicada en los campos y por un Estado que lo borró de la agenda social. Como sucedió con grueso de la lucha social, la fragmentación, la censura y la persecución política produjeron resultados, relegando la lucha campesina a un segundo plano. La emergencia del postmodernismo, la falta de radicalidad, el abandono de la lucha de clases, el desboronamiento de los grandes referentes de la izquierda, la pérdida del horizonte político y el desvanecimiento de las utopías propias de la Guerra Fría, fueron enfriando esa lucha social que otrora marcaba el espíritu de la transformación social.

La irrupción del trabajo asalariado en el mundo rural

Para Veraza (2005, 2022), “el campesinado se encuentra inmerso en dinámicas de explotación por parte del capital que lo domina, ya sea de forma tangencial” o directa. Reforzando lo ya mencionado, las lógicas capitalistas de producción junto a sus mecanismos de explotación laboral se extendieron hasta la médula del mundo rural. Gradualmente en Latinoamérica, durante el siglo XX, la dinámica del trabajo asalariado se trasladó al mundo campesino, presionando para que miles de ellos dejaran de ser productores directos en sus parcelas y trasladaran su fuerza laboral al mundo del trabajo asalariado. Con ello se ha reforzado el proceso de mercantilización de la vida campesina.

De hecho, se crearon ejércitos de asalariados rurales especializados en tareas concretas, vinculados con cultivos empresariales. Incluso, también se forjaron asalariados atados laboralmente con otros campesinos, que eventualmente precisaron de fuerza laboral adicional. Se constituyeron grupos permanentes o itinerantes de asalariados rurales, subordinados a sistemas de explotación de emporios bananeros, cafeteros, cacaoteros, arroceros, algodóneros o de caña de azúcar y más recientemente, de empresas sojeras y de palmicultoras. “Esta “asalarización” de la agricultura ha sido acompañada de una profunda revolución de los patrones productivos mediante mecanización, uso de insumos agrícolas químicos (principalmente provenientes de la petroquímica) y tecnología de punta” (Gouttefanjat, 2025).

El proceso de salarización rural se expandió hacia zonas típicamente campesinas, haciendo de unos los contratistas y de otros los contratados, dentro del mismo escenario social campesino¹⁴. Siguiendo a Perry (1985), se generó una jerarquización social del campesinado, el cual va de la mano con el proceso de salarización, generando una vinculación con la tierra en función de la dinámica del trabajo. De tal manera que el proceso de salarización, propio del capitalismo, es constante en el tiempo, desestructurando y reconfigurando la unidad campesina de producción,

¹⁴ “Una primera modalidad lógica e histórica del control que el capital ejerce sobre el proceso de producción es descrita con el concepto de “subsunción *formal* del proceso de trabajo bajo el capital”, la cual se caracteriza por el hecho de que el capital empieza a controlar la *forma externa* del proceso de trabajo: el trabajador comienza a realizar su proceso productivo bajo la vigilancia y las órdenes del capital” (Gouttefanjat, 2025).

lo que al final termina cuestionando la idea romántica que se pueda llegar a tener sobre la pequeña producción campesina.

De hecho, el mercado ha presionado con fuerza al mundo rural, forjando procesos de auto explotación campesina para cumplir con las exigencias del mercado. Los ritmos de producción comienzan a ser configurados en función del mercado y ello repercute en intensas faenas de trabajo campesino, así como en sobre exigencias ambientales y el desgaste de suelos en las tierras cultivadas. La precarización del trabajo campesino ha llegado a tales límites, que ocasionalmente no obtiene suficientes ingresos por la venta de sus productos y sufre procesos de precarización laboral (a veces por procesos de tercerización en la contratación), reforzando la condición de pobreza propia del mundo rural, una pobreza usualmente mucho más intensa que la padecida en el espacio urbano.

La crisis del agro y el conflicto generado, ha desencadenado procesos de ruptura en las comunidades rurales, viéndose presionados a adoptar una serie de alternativas para procurar la supervivencia. Los campesinos han tenido que sucumbir ante distintos procesos, optando por: 1) incorporarse a dinámicas de salarización como ya se ha recalado, 2) optar por migrar a zonas urbanas también en calidad de asalariado y despojado de sus medios de producción, 3) aventurarse en áreas de colonización ampliando la frontera agropecuaria, 4) vincularse con cultivos de uso ilícito como ha sucedido en Colombia, Perú, Bolivia y México y 5) plantearse sobrevivir de actividades complementarias como pesca, minería o del sector servicios.

A manera de reflexión

En síntesis, el mercado ha sido un aparato fundamental que ingresa en el centro de la discusión, haciendo del capitalismo un modelador determinante de las sociedades campesinas. Visto el fenómeno como un todo, se puede pensar en el proceso que atraviesan otras sociedades latinoamericanas, ya sean indígenas o afrodescendientes, en muchas de las cuales viene ocurriendo un proceso de campesinización, al sufrir todas las dinámicas que el capitalismo introduce en el mundo rural. De hecho, las lógicas del mercado pueden haberse expandido de tal manera, que queden realmente muy pocos grupos sociales latinoamericanos no afectados de alguna forma ante su fuerza inminente. En la otra orilla y por sus intensos procesos históricos particulares, Uruguay, Chile y Argentina poseen una notable dinámica de urbanización, donde hace muchas décadas ya se generalizó la presencia de una clase trabajadora citadina asalariada.

En general, lo visto son procesos ya visualizados con anterioridad en otros escenarios en tiempos pasados. La misma Europa presenció el inicio de este proceso dentro del naciente capitalismo del siglo XIX cuando se generalizó la industrialización, el trabajo asalariado y se crea un campo en función de lo urbano. El fenómeno, con sus propios matices, se sigue reforzándose día a día de manera continua en el espacio rural latinoamericano, aunque con un capitalismo dependiente y una industrialización precaria propia de la región. Este fenómeno de progresión capitalista sobre el mundo rural en Latinoamérica, viene agudizando la crisis del sector campesino, gestando procesos de des campesinización mientras que crece el mundo urbano, lo cual no se puede palpar en lo inmediato sino más bien en periodos de larga duración.

En el caso de Latinoamérica, Bartra (1973) presenciaba la tendencia de muchos autores marxistas de su tiempo, al vaticinar la inevitable descomposición del campesinado bajo la órbita capitalista. Se presentan así dos fuerzas contrarias ante la crisis del agro, una donde los campesinos se

readaptan y no desaparecen a pesar del avasallante paso del mercado¹⁵ y otra que resulta siendo aplastante, que termina desarmando la unidad familiar campesina¹⁶. “Los descampesinistas - también llamados a veces “proletaristas”- argumentaban que los campesinos terminarían desapareciendo, empujados a dejar sus tierras y a convertirse en proletarios rurales o urbanos” (Gouttefanjat, 2025).

Finalmente, se puede hablar de una identidad, una cultura, una organización o una lucha campesina, pero desde hace un tiempo todo ello ha estado mediado por la lógica material que imprime el capital. Aunque sigan siendo unidades precapitalistas de producción se encuentran subordinadas al capitalismo, abriéndose continuamente paso la fuerza del mercado sobre las áreas rurales, en no solo una, sino a través de varias ondas a lo largo de los últimos dos siglos de historia latinoamericana.

Dilucidar un nuevo proyecto social en Latinoamérica implica pensarse en el futuro que tendría el campesinado, definiéndose su permanencia o no en el espacio rural, así como un inevitable cierre del enorme poder terrateniente en la región. Ese destino también tendría que ver con una producción de alimentos en los suelos más ricos de cada país en términos de fertilidad, muchos de ellos hoy desperdiciados en pastos para ganado o monocultivos empresariales. Implicaría una reorganización a tal nivel, que estaría articulada con posibles procesos de industrialización, articulándose otro nivel la dinámica campo ciudad. Pero fundar un nuevo tipo de sociedad, requiere primero comprender a fondo la problemática y desencadenar largos procesos de formación política popular.

No obstante, la ideología que domina, incluyendo lo campesino, hoy está viéndose afectada por las influencias del progresismo latinoamericano, por el declive de las banderas más radicales del movimiento, por la persecución política a todo aquello que se plantee como socialista o crítico frente al sistema, por la caída de referentes internacionales de cambio social después de la Guerra Fría, por la fragmentación de los grupos sociales y la pérdida de unidad (entre trabajadores, campesinos, estudiantes, etc), y en muchos casos, por el avanzado o sutil proceso de derechización, que en suma van debilitando la fuerza de la lucha social.

Por su parte, el ataque permanente hacia los movimientos políticos campesinos utilizando mecanismos represivos, no es más que la expresión de una frontal lucha de clases que han adelantado los poderes dominantes que se asientan en los grandes centros urbanos. En el presente, algunas propuestas políticas y de organización campesina, han pasado por influencias de movimientos como el EZLN en México, el MST en Brasil o propuestas como la Vía Campesina, más distintas disputas que han tenido guerrillas en el pasado reciente, pero no se logra consolidar un bloque con principios unificadores y con la radicalidad que se expresaba antes de la emergencia del periodo neoliberal. Lo cierto es que la crisis económica sostenida del sector rural, más la violencia desplegada sobre este actor, ha conllevado a la progresiva ruptura del campesinado, debilitando la lucha histórica que han adelantado en diferentes contextos nacionales.

¹⁵ El capitalismo en la región es, en todo caso, un proceso de territorialización de la lucha de clases que desde el campo se expresa, contradiciendo el falso relato del ocaso campesino (Soto, 2022: 206).

¹⁶ Feder (1977) nombró esta tensión como la “polémica entre campesinistas y descampesinistas”. “Los campesinistas afirmaban que los campesinos pueden seguir reproduciéndose en el modo de producción capitalista en virtud de lo que aportan a dicho modo de producción. En este sentido, la particular economía campesina se consideraba como no capitalista, pero refuncionalizada por el modo de producción capitalista. El trabajo de mayor envergadura atribuido a la corriente campesinista en México es seguramente el de Armando Bartra (2006, 2014)” (Gouttefanjat, 2025).

Bibliografía

- BARTRA, Armando: *Seis años de lucha campesina*. **Investigación económica**, No 3, 1977.
- BARTRA, Armando: *El ascenso del movimiento campesino*. En, Luisa Paré (coord.) **Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano**. México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1979.
- BARTRA, Armando: **El capital en su laberinto**. Ítaca, 2006.
- BARTRA, Armando: **El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis**. México, UACM – Itaca, 2008.
- BARTRA, Armando: 2010 *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. **Memoria, Revista de Política y Cultura**, N° 248, 2010.
- ÁLVAREZ, Alejandro, Andrés BARREDA y Armando BARTRA (coords.): **Economía política del Plan Puebla-Panamá**. México D.F., Itaca, 2002.
- FEDER, Ernest: *Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado*. **Comercio Exterior**, 27(12): 1439-1446, 1977.
- GOUTTEFANJAT, Fleur: *¿Se puede pensar la explotación del campesinado con Marx? El aporte de la teoría de la subsunción del proceso de trabajo bajo el capital. Una primera aproximación*. **Revista mexicana de ciencias políticas y sociales**, vol.69, no.252, Ciudad de México sep./dic. 2024.
- KAUTSKY, Karl: **La cuestión agraria. Estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia**. Editorial Laia, 1973.
- SOTO, Oscar: *Itinerario marxista y una vía campesina de resistencias: apuntes sobre campesinado, articulaciones y lucha rural a partir de la CLOC-VC*. En, **Resistencias y alternativas en el Sur global**, Nayar López Castellanos y Néstor Kohan Coordinadores. Ediciones La Biblioteca, México, 2022.
- PERRY, Santiago: **La crisis agraria en Colombia, 1950-1980**. Bogotá, El Ancora Editores, 1985.
- VERAZA, Jorge: **Para la crítica a las teorías del imperialismo**. Ítaca, 2022.
- VERAZA, Jorge: **Lucha por la Nación en la globalización**. Ítaca, 2025.



Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Revisión epistemológica de la investigación crítica sobre conflictos sociales

Marcelo Graciosi¹

¿Por qué estudiar conflictos sociales?

A lo largo de este ensayo intentaré articular una serie de lecturas y comentarios sobre teorías y conceptos con el objetivo de fortalecer un programa de investigación crítica sobre conflictos sociales anclado en el materialismo histórico.

Un primer punto (que en realidad va a anudar todo el desarrollo) es ¿Por qué revisar la perspectiva epistemológica y metodológica en la investigación social? y en particular ¿En la investigación crítica sobre conflictos sociales?

¹ Facultad de Humanidades, UNNE

La respuesta inmediata es la necesidad de problematizar los enfoques teóricos que asumimos en el estudio de los conflictos sociales que condicionan y limitan su desarrollo.

La misma definición respecto a estudiar conflictos sociales comporta un planteo de índole epistemológica que toca planteamientos neurálgicos como ¿Para qué hacer ciencia social? ¿Para qué producir conocimiento social hoy? y nuevamente ¿Por qué investigar conflictos?

Desde un ángulo teórico funcionalista la pregunta podría ser reformulada de la siguiente manera: ¿Por qué investigar aquello donde la sociedad falla? Para Parsons (1971) esta pregunta es fundamental, puesto que para que una sociedad logre desarrollarse es requisito preservar el orden, y para ello es necesario comprender por qué ocurren fallos que afectan a su funcionamiento. La cuestión entonces es ¿Por qué motivos en un sistema social orientado normativamente se producen conflictos? La explicación de Parsons es que en la naturaleza de la integración social no hay garantías de que las expectativas de los actores estén suficientemente orientadas por un marco valorativo común (el problema del orden social en Hobbes).

Tanto a nivel comunicacional como a nivel motivacional es necesario que exista esta orientación a criterios comunes por parte de los actores. Pero puede darse en este marco común una discrepancia entre las expectativas instrumentales de gratificación de un actor a otro. Puede existir tensión entre el polo de conformidad individual del actor con el polo de la introyección del criterio normativo común. En otros términos, el conflicto social ocurre allí donde se produce una integración social débil producto de una insuficiente internalización de pautas culturales comunes. La tesis que sostiene Parsons es que los conflictos sociales parten de interacciones entre individuos que en la búsqueda de gratificaciones no tienen suficientemente incorporado un marco común y por ende no hay conformidad entre la acción de un ego y un alter. La institucionalización normativa de las acciones emerge como la respuesta a estos conflictos.

Ahora bien, si nos corremos del enfoque funcionalista y asumimos una perspectiva crítica la cuestión pasa a ser ¿qué es más urgente que investigar la dinámica de los conflictos que particiona a la sociedad en clases? Sobre todo, cuando la clase mayoritaria vive en constante indefensión. En mi caso en particular escribo estas líneas desde Latinoamérica, desde la Argentina y particularmente desde la provincia del Chaco, la cual tiene los mayores índices de pobreza del país por lo que no puedo dejar de interrogarme respecto a esta conflictividad de clase.

Entonces, desde este ángulo cobra centralidad una conflictividad que supone una amenaza colectiva. Y como diría Borges, toda amenaza que se precie de serlo es una amenaza de muerte, por lo que hablamos de una amenaza material que pesa sobre la existencia de los más amplios grupos sociales. Pero aquí, ya no hablamos como lo planteaba Hobbes de una indefensión propia del estado de naturaleza donde los individuos compiten entre sí por egoísmo, hablamos de una indefensión que se imbrica a una dinámica social que construye condiciones colectivas de vida indignas para una clase a partir de su enfrentamiento con otra clase social.

La primera conclusión a la que arribamos es que desde uno u otro enfoque abordar los conflictos sociales nos compromete en un sentido u otro, lo sepamos o no. Quiero añadir aquí, que el sentido común que más penetra probablemente provenga de la concepción funcionalista, incluso del espíritu positivista de Comte que una y otra vez instala que nuestro progreso individual requiere orden, tanto para evitar conflictos entre individuos, como para evitar conflictos de clase.

Por otra parte, las amenazas sociales que cobran sentido en los discursos de mayor circulación son las amenazas de destrucción del planeta por catástrofes naturales. La amenaza directa de la vida humana por la potencia de la violencia económica está muy lejos de ser tomada en cuenta.

Tomando las palabras de Zizek (2003) es más fácil pensar el fin del mundo que el cambio de un modo de producción: *"Hoy, como Fredric Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente "colapso de la naturaleza", del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el "fin del mundo" que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo "real" que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global"* (p.7).

Con esta referencia, buscamos poner en el valor el estudio de la conflictividad en términos de una teoría del cambio social. Dicha teoría corresponde al programa del materialismo histórico cuyas bases las hallamos en Marx y Engels.

Consideraciones epistémicas para la investigación crítica sobre conflictos sociales

Cuando intentamos analizar las bases epistemológicas de la investigación social una primera cuestión es asumir que existe una imbricación entre la gnoseología y la epistemología, esta imbricación se debe a que existe una relación entre conocimiento y ciencia por lo que entendemos que una teoría de la ciencia no puede escindirse de una teoría del conocimiento. El materialismo histórico pone esto en claro cuando considera que el conocimiento y la ciencia constituyen operadores sociales de un determinado modo de producción.

Este enfoque epistemológico comporta a la vez una cuestión práctica de carácter político, la teoría en tanto forma de conocimiento no es un mero descriptor, sino que opera sobre lo social. Por esto, la teoría de la lucha de clases que sostiene el materialismo histórico no describe, sino que opera sobre lo social en la medida que tiene una fuerza que busca romper con otras fuerzas, sobre todo con otras inercias teóricas, pero también con otras inercias sociales que son prácticas -no teóricas- en un sentido estricto.

A partir de este primer esbozo podemos decir que estudiar conflictos sociales desde una perspectiva crítica busca romper con una inercia, romper con obstáculos epistemológicos tal como lo planteaba Bachelard (2000), obstáculos que en realidad son múltiples.

La primera cuestión es que estudiar conflictos sociales en un sentido amplio rompe con la definición de temas-problemas. No se trata de estudiar el problema medio ambiental, ni estudiar el problema de la violencia de género, el problema del racismo, o el problema de la represión sobre los movimientos sociales. Este abordaje de temático supone una lectura autónoma de los fenómenos que desconoce el entramado de conflictividades que son constitutivas de lo social. La conflictividad es producida, pero a la vez es productora de estos temas problemas.

En segundo lugar, una perspectiva crítica no solo rompe con temas problemas, sino que también busca ir más allá de los fórceps disciplinares. Si bien toda teoría produce un recorte, y toda disciplina forja su estatus a partir de la definición de un objeto y un método, lo que nos plantea el materialismo histórico es que la realidad como tal supone una totalidad, y cuando nos sumergimos en las dimensiones de ciertos objetos lo que producimos es una abstracción que invisibiliza sus múltiples determinaciones. Recordemos que para el materialismo histórico la realidad es concreta porque es la síntesis de múltiples determinaciones y el conocimiento teórico debe reproducir esta complejidad.

Por lo tanto, es necesario rescatar el lente de lo inter y lo transdisciplinario que busca captar la complejidad de lo real. Nos parece clave, en esta apertura por sobre lo disciplinario, rescatar a

Engels (1974) quien plantea una aclaración metodológica clave; la lucha de clases no consiste en la determinación mecánica y lineal de la base económica sobre las superestructuras sino un complejo paralelogramo de fuerzas en la que en última instancia se impone el interés económico: “el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real”. En esta senda Althusser (Althusser, 2003) resalta la importancia de estudiar las diferentes sobredeterminaciones en las formaciones sociales.

La epistemología que sostiene una visión disciplinar estanca se preocupa, antes que nada, por su legitimación como ciencia. Desde esta óptica, por ejemplo, el llamado movimiento piquetero fue construido como objeto de estudio en la medida que se recortaba cierta dimensión de este, -su forma organizativa, sus modalidades de acción, sus tipos de liderazgo, etc.-; este recorte del objeto es el que legitimaba al propio sujeto que enunciaba un discurso que exige para sí el estatuto del saber científico. De esta manera la sociología tiene a la hiperespecialización a partir de una larga lista de disecciones. Disecciones sumamente palpables cuando vemos que en las jornadas de sociología realizadas en la Universidades de Buenos Aires podemos encontrar más de 100 mesas temáticas. En contrapartida, desde el materialismo histórico, la ciencia total para Marx era una determinada lectura de la historia que tendía a la comprensión de la complejidad de la totalidad social.

Es necesario avanzar en el estudio sobre esta violencia que la teoría produce sobre sí misma, sobre esta violencia epistémica que aleja al investigador de su propia condición de agente social y de su propio condicionamiento histórico, lo que finalmente oculta su posicionamiento frente al carácter político de los conflictos. Y es clave comprender cuando un conflicto adquiere cierta politicidad. La posición que asumimos frente a esta politicidad esta indudablemente ligada a la constitución de una episteme que interroga o no diferentes formas de violencia.

Pasemos a una segunda cuestión, que ya le hemos abordado en otro escrito (Graciosi, Román, Pratesi, 2018) y es una lectura negativa de los conflictos sociales: *“Tanto a nivel de sentido común, como en determinados enfoques de cierta “sociología del orden”, el conflicto es aprehendido como una negatividad a subsanar. En cambio, desde la perspectiva con que planteamos este observatorio, entendemos al conflicto como inherente a la dinámica de las sociedades”* (p.118).

Y esto abre una cuestión; si los conflictos son negativos, la sociedad tiene que ser subsanada de ellos. Y la gestión política de este cuerpo social quiera o no tendrá que realizar una etiología y una fisiología de la conflictividad social. De hecho, podemos pensar que la innovación tecnológica del actual gobierno nacional ha sido gobernar la conflictividad social a partir de una etiología que enuncia que la causa de la enfermedad social estaba en las calles, más precisamente en las continuas marchas y cortes de calles, la causa que incubaba estas manifestaciones enfermizas no es la pobreza sino la existencia de un gerenciamiento de la pobreza. Los gerentes de la pobreza desde esta discursividad son los líderes piqueteros que actuaban como intermediarios de la asistencia social obteniendo control político y lucro personal. El problema de fondo sigue siendo la existencia de la cuestión social, y bajo este efecto, la misma presencia de continuas protestas, no importa si es realizada por “gerentes” de la pobreza o por la figura legítima de “usuarios” del transporte ferroviario.

Lo cierto es que a cierto nivel visualizan a la conflictividad social como algo negativo que empíricamente ocurre en las calles y en las rutas. Y en este sentido no solo han limitado cierta base material de la protesta en la calle, han producido un desplazamiento discursivo. Lo vemos en la provincia del Chaco, con los carteles donde se festeja “Un año sin piquetes”. En este sentido, Baudrillard en *La economía política del signo*; un libro de 1972, pone sobre el tapete la cuestión de la

función estética en la circulación de los signos, y conecta esta función estética de los signos con el valor de cambio, como una nueva forma de economía política donde el valor de cambio está ligado al consumo estético de los mismos. Lo que el Gobierno de Macri en su momento y el Gobierno de Milei en la actualidad hacen, es pujar por nueva economía política del signo. Macri utilizó el término "orcós" en noviembre de 2023 para referirse peyorativamente a grupos políticos, gremiales y sociales que protestaban contra las reformas económicas promercado.

Podemos decir que quiénes planifican la forma de producción, circulación y consumo de mercancías diseñan estrategias de gobierno a partir del investigar conflictos sociales ¿Por qué los sujetos que vivimos en relaciones sociales signadas por la explotación no deberíamos abordar su estudio?

En tercer lugar, es necesario asumir una lectura epistémica porque existe una inercia desde el sentido común a plantear no solo que los conflictos son negativos, sino también indeseados. Los ideales que nos construyen como sujetos nos instalan como buenos deseos la paz, la armonía social, la ausencia de conflictos. De allí que un grupo que estudie conflictos sociales está señalando ya una anomalía de este sistema social que resulta indeseada como tema de estudio.

La población en general, e incluso aquella que protesta contra el algún aspecto del orden social está constituida por una valoración de su presencia en la calle. En algunos casos los propios actores de las protestas la toman como algo indeseado. En los pronunciamientos públicos afirman "yo no quería estar acá", "me vi obligado", "lo mío es el trabajo y no estar protestando", indican de este modo que su deseo está construido desde una lectura negativa de la protesta. Por el contrario, están y estamos contruidos desde una lectura positiva sobre orden social que censura la protesta. Nuevamente en tanto sujetos sociales deseamos continuar como veníamos y el conflicto y la protesta irrumpen con el normal devenir de nuestra cotidianeidad. El problema es que los anhelos que este mismo orden social construye se alejan de nuestras posibilidades materiales.

En cuarto lugar, otro aspecto que resaltan ciertas lecturas sociológicas y filosóficas respecto a los conflictos sociales es que las mismas se presentan como accidentes o anomalías del sistema social. Como vimos, el sistema teórico del estructural funcionalismo y su prolongada influencia en la sociedad norteamericana ponen el acento en los conflictos como una disfuncionalidad.

La lectura de Merton (2002), por ejemplo, alude a la funcionalidad de ciertos conflictos sociales. Merton diferencia a los conflictos manifiestos de los conflictos latentes que indican la necesidad de un sistema social de reorganizarse. Esto prende fuertemente en los estudios sobre grupos sociales desviados. Si hay conflictos es porque hay desviación de las pautas y roles, y eso ocurre es porque los sujetos no poseen incentivos suficientes para internalizar estas pautas y roles. Toda esta perspectiva de la conflictividad tiene puesto su eje en distinguir lo funcional de lo disfuncional y también en indagar ¿cuál es el nivel de conflictividad que una sociedad tolera en términos sistémicos?

En quinto lugar, podemos afirmar que desde una perspectiva crítica anclada en el materialismo histórico la conflictividad es continua, es en cierta medida perenne, no solo es propia del modo de producción capitalista. En los denominados *Grundrisse*, Marx pone en claro que la conflictividad mueve ya a los primeros grupos de seres humanos. La dialéctica entre naturaleza y seres humanos parte de una relación hostil, los seres humanos ejercen una acción violenta para sobrevivir sobre una naturaleza que se le presenta no solo como algo ajeno, sino como algo que se le opone.

Entonces, la conflictividad es constitutiva desde la misma génesis de las primeras sociedades humanas.

En sexto lugar, es imprescindible reconocer, como un obstáculo epistemológico el borramiento de los pliegues de los acontecimientos. Como si el conflicto tuviera cierta univocidad y homogeneidad. Establecer una cronología de los conflictos a veces nos puede conducir a un empirismo bastante miope respecto a la complejidad del proceso histórico. Por ejemplo, en la actualidad hay marchas docentes en la provincia del Chaco, que no son las mismas marchas que hay en la provincia de Corrientes, que no son las mismas marchas que hay en este momento en la provincia de Buenos Aires, y no solo por las variaciones de escenarios y sujetos intervinientes, sino por pliegues de acontecimientos históricos que por lo general quedan ocultos. Estos pliegues de los acontecimientos nos exigen ir más allá de lo dicho y lo mostrado en los archivos y en los testimonios. Así, por ejemplo, cuando un dirigente gremial afirma que el gran logro sindical fue obtener la cláusula gatillo en el año 2019 en la provincia del Chaco, no dice que el objetivo de la lucha no era la denominada cláusula gatillo (indexación del salario por inflación), sino un incremento salarial además del mantenimiento de esta cláusula.

Si miramos los corrimientos, veremos que en determinado momento los docentes de las diferentes provincias dejamos de ser empleados de la nación y luego dejamos de tener “aumentos salariales” para tener actualización salarial. Esto es muy difícil de verlo, porque no se trata de hacer una cronología sin más, sino analizar las contradicciones que nos mueven. Una cuestión que opera como telón de fondo (que de tanto verlo ya no la vemos) es que los docentes estamos inscriptos en una partición social y de manera continua nos constituimos como una fracción de la clase obrera, y por lo tanto de la clase obrera. Si llevamos esta contradicción a un límite lógico la existencia en tanto clase supone ya la derrota, la existencia de una clase obrera por definición supone una condición opresiva de carácter material y simbólica.

Entonces, no podemos simplificar la conflictividad social, esta no solo tiene una dimensión consciente, sino que acontece en nuestros cuerpos sin que podamos procesar al ritmo de su incidencia. Si pensamos en el actual desafío para los jóvenes de “elegir” una carrera mientras no consiguen trabajo y se clausuran las opciones laborales para cientos de profesiones nos deberíamos preguntar ¿cómo se procesa esta conflictividad? La conflictividad es enunciada bajo otros nombres, bajo conceptualizaciones que limitan su aprehensión; “el problema del primer empleo”, “el problema del empleo juvenil”, la construcción del problema se enuncia desde el mercado antes que de las contradicciones del sistema.

En séptimo lugar, la conflictividad social, si atendemos a lo dicho hasta aquí; no es equivalente a la protesta, la protesta tiende a catalizar la conflictividad social, pero no son equivalentes. Esto no significa que un proceso de cambio social no esté intrínsecamente ligado a una concatenación de protestas, a las que Marx y Engels no conceptualizaban como protestas, sino como combates. Pero esta lucha de clases no es, salvo en contadas ocasiones, una batalla frontal entre clases antagónicas. Esta lucha de clases es traducida a cierto nivel por los conflictos que, por lo general, lo ubicamos en un nivel de familiaridad que nos llevan a perderlo de vista para su análisis. Digamos que, la misma decisión de estudiar una carrera, de dejarla, de mandar a un hijo a una escuela u otra, se inscriben en esta filigrana de la lucha de clases que no es reconocible como tal. Tendemos a pensar a la lucha de clases de una manera en la que solo ocasionalmente se presenta en la historia.

Hacemos aquí un primer cierre solo para afirmar, de manera muy abrupta, que la conflictividad social es un traductor y un transductor de la lucha de clases. La contradicción de clases no determina a la conflictividad social de manera exclusiva, pero incide decididamente en ella, y a su vez, cierto nivel de conflictividad la expresa.

Los límites de la episteme clásica y la posibilidad de una epistemología crítica

En este segundo apartado, nos parece necesario abordar los principales rasgos de una epistemología tradicional que limita el estudio de los conflictos sociales. En la medida en que la misma instituye a la ciencia como saber neutral esta ciencia tiende a desconocer los conflictos, o en todo caso a desconocer su carácter estructural. Esta delimitación de una episteme tradicional la vamos a plantear como venimos haciendo, desde el enfoque del materialismo histórico.

Si problematizamos el “surgimiento” mismo de la filosofía y de las ciencias particulares en la Grecia Clásica, vemos que la misma tiene como base la diferenciación entre trabajo manual e intelectual en una sociedad de clases. La base material de la ciencia como una actividad diferencial implicó la acumulación social de trabajo, incluso para la edificación de espacios públicos de circulación del habla.

Aristóteles sistematiza y estructura a las diferentes ciencias en base a las propiedades de los diferentes objetos de estudio y su finalidad, dividiéndolas en teóricas (conocer por conocer), prácticas (dirigir la acción humana) y productivas (crear objetos). Este enorme avance en términos de programa de investigación, sin embargo, no logra dar cuenta del carácter dinámico de los fenómenos, tanto de los naturales como de los fenómenos sociales ya que partía del obstáculo de la naturalización del orden social.

Tal como lo plantea Marx, Aristóteles no logra conceptualizar acertadamente el concepto de valor de cambio porque no fue capaz de advertir que el medio de conmensurabilidad era el trabajo humano. No lo puede hacer porque la sociedad esclavista griega tenía por natural la desigualdad de los hombres. El trabajo no se presentaba como un igualador social, (como un mecanismo de formación de equivalentes) dado que el trabajo esclavo era natural antes que social.

Marx (2008) afirma: *“Aristóteles enuncia con claridad que la forma dineraria de la mercancía no es más que la figura ulteriormente desarrollada de la forma simple del valor, esto es, de la expresión que adopta el valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera”* (p.72-73).

Aristóteles advierte entonces que la relación de valor implica el hecho de que dos cosas diferentes se pueden equiparar cualitativamente: *“sin tal igualdad de esencias no se podría establecer una relación recíproca, como magnitudes conmensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes”*. Pero luego Aristóteles se detiene: *“en verdad es imposible que cosas tan heterogéneas sean conmensurables”* (p.73).

Marx por su parte, postula que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por tanto como equivalentes, pero aclara: *“Este era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo”* (p.73). Este señalamiento de Marx supone una perspectiva epistemológica crítica en la que la ciencia está atravesada por el sistema social en que esta se produce.

Nuevamente tomando a los Grundrisse vemos que Marx revisa los límites de los postulados de la economía política y de la ciencia en general de su época. Considera que estas ciencias carecen de rigor al no tener en cuenta la imbricación entre materialidad de los procesos sociales y la misma construcción teórica. Estas teorías en realidad realizan un recorte epistémico, parten del individuo, de la propiedad privada y del capital no como resultados históricos de enfrentamientos

sociales, sino como entidades fijas y estáticas que obran como punto de partida. De esta manera, la producción y el conocimiento de la producción se escinden de las contradicciones históricas de las que emergen. Marx (2007) señala la paradoja: *“Solamente al llegar al siglo XVIII, con la “sociedad civil”, y las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente”* (p.43).

Lo que se produce entonces es una tradición científica que no solo opera desde la desconexión de la complejidad de la cual brota, sino que también oculta la conexión entre los conceptos y las prácticas sociales.

La correlación conocimiento y acción en la investigación crítica

Desde otro ángulo, los trabajos de Piaget (1986) y de Piaget y García (1984) retoman las indagaciones del materialismo histórico y parten de la imbricación entre conocimiento y acción, aunque diferencian conocimiento y acción, puesto que la acción y el conocimiento de la acción son dos instancias diferentes de lo social, y ello permite comprender porque la existencia de las mercancías precede a una teoría sobre las mismas, y sobre todo a una teoría del valor.

En cierta coincidencia con Marx, estos autores denominan marco epistémico a un conjunto de procesos históricos y sociales que condicionan a los sujetos en la práctica de reflexión y acción.

El marco epistémico bajo este prisma es mucho más que una teoría de la ciencia, o una teoría sobre los diferentes campos científicos o sus métodos. Es más bien un arsenal de instrumentos (conscientes e inconscientes) con que nos enfrentamos al mundo que suponen cierta direccionalidad y una lectura ideológica que nos dispone en un sentido u otro. El marco epistémico supone la forma en que interactuamos con la realidad social misma. Lo importante es que este sistema de pensamiento raramente explicitado influye en las concepciones de una época y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diferentes ámbitos (García, 2001).

Para Piaget (1986) el marco epistémico tiene una ligazón con la ideología, puesto que constituye un vector clave de este. La ideología connota valoraciones y perspectivas que orientan la práctica de los sujetos en la sociedad. Al igual que el niño que se representa el mundo de manera egocéntrica sin reconocer las relaciones de reciprocidad de los objetos; la ideología contiene un pensamiento sociomórfico al no poder descentrarse en la representación de lo social de su propia cultura: *“la ideología en todas sus formas es una representación de las cosas que centra el universo en la sociedad humana, en sus aspiraciones y sus conflictos”* (p.78). Retomando el obstáculo epistémico de Aristóteles respecto al concepto de valor de cambio vemos que la misma relación social que suponía la esclavitud operaba en la antigua Grecia como barrera.

Foucault (2010), por su parte, nos dice que en cada época los sujetos están constituidos por diferentes formaciones discursivas. Este autor entiende a la episteme como los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas que fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.

Desde esta óptica lo que una ciencia determinada dice de un objeto de estudio en una época determinada dice más de ella misma que del objeto en sí. El análisis arqueológico emprende el

camino inverso de la historia de las ideas se interesa por ver que luchas, que intereses, que motivaciones se silenciaron y quedaron ocultas y que procesos materiales fueron traducidos por los discursos oficiales. En esta línea Foucault consideraba que aquello que atraviesa cierto umbral epistémico y se codifica como discurso científico opera con una especificidad propia, con un efecto de poder particular.

Desde este planteo nos interrogamos ¿Qué procesos sociales han debilitado la posibilidad de investigar la conflictividad social, e investigarla desde una perspectiva del cambio social?

Volvamos una vez más al obstáculo epistémico que implica la disociación entre conocimiento y acción, o entre teoría y práctica social.

Es un lugar común afirmar que entre el conocimiento y la acción hay contigüidad, que el conocimiento mismo es una acción que supone una transformación en los sujetos y en las mismas relaciones sociales. Un ejemplo simple es la diferencia entre desconocer y conocer leyes que nos protegen contra la violencia institucional. El mismo estado de conocimiento supone un movimiento, una acción. Tiene cierto grado de materialidad.

Por otra parte, no es difícil observar que la progresión del conocimiento sobre la acción caracteriza al conocimiento “científico” a lo largo de la historia, sobre todo en la época moderna. La misma filosofía moderna produce un quiebre con las figuras de Bacon, Descartes, Hobbes, con Kant y Hegel y en particular con el positivismo de Comte, en el sentido de vincular los sistemas de pensamiento con una planificación social de índole normativa y racional.

Sin embargo, como vimos, este vínculo entre el conocimiento y acción o entre conocimiento y poder es resistido e incluso, desconocido para perspectivas de la ciencia que tienden a deslindarse de cualquier interés material (político) y parten del supuesto de la existencia de una ciencia “pura” cuyo interés no pasa por responder problemas o necesidades sociales, menos aún a problemáticas del presente.

Por ejemplo, el debate epistemológico delimitado por el positivismo lógico en torno a ¿qué denominamos ciencia? o sobre la validez del conocimiento científico adscribe a esta perspectiva de metateoría aséptica. La ciencia se presentaría de este modo como un saber neutral, como el descubrimiento o la construcción de verdades universales o pragmáticas, que más allá de su aplicabilidad técnica o no, están exentas de intereses materiales e ideológicos.

Si tomamos al pensamiento de Popper, figura paradigmática de la epistemología tradicional del siglo XX; veremos que la ciencia no puede ser interpelada desde el exterior de su propia enunciación. El realismo crítico que Popper reclama como criterio de delimitación de la ciencia es la contrastabilidad de sus hipótesis, tomando como base una redefinición de la teoría de la verdad como correspondencia de Tarsky.

En contrapartida a esta epistemología formalista, la Escuela de Frankfurt va a analizar a la ciencia desde una dialéctica material de la historia. El Instituto de Investigación Social se creó en Frankfurt en 1923 como usina de conocimiento para la transformación del orden social, tenía múltiples conexiones con los procesos revolucionarios abiertos en Europa y Estados Unidos a comienzos del siglo XX. De hecho, había una pregunta que ocupaba la cabeza de este núcleo que podría haber sido la misma que ocupaba Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht: ¿Por qué fracaso la revolución comunista en Alemania en 1918? ¿Por qué avanzó y se radicalizó la derecha?

Bajo la dirección de Horkheimer, a partir de 1931, el instituto dejó de lado el análisis del capitalismo exclusivamente como un sistema económico y se centró en estudiar su superestructura: el capitalismo es también un sistema de dominación cultural, que oprime al proletariado de maneras sutiles a través de la cultura de masas. Este grupo era consciente de la paradoja del intelectual crítico: estamos todos atrapados y alienados excepto, claro, quiénes nos avisan de que estamos todos atrapados y alienados.

Lo que esta escuela objeta es que las corrientes pragmatistas, el positivismo lógico, el racionalismo crítico, a la fenomenología; no advierten que la ciencia está sujeta a la división del trabajo en el modo de producción capitalista. La misma visión de la autonomía y la neutralidad ligada a acciones de predictibilidad, comportan un efecto ideológico ligada a esta división del trabajo.

El recorte epistémico es construir un edificio teórico desde la abstracción individual que invisibiliza sus propias condiciones de investigador. Ello hace que para este sujeto la realidad deje de ser material e histórica y se presente como suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado tal como una colección de hechos observables.

Lo que se escinde es la práctica del investigador respecto a las condiciones de producción y el proceso de producción, el investigador no se reconoce como un productor sujeto a la demanda del mercado.

Podemos volver a uno de los cuestionamientos más viscerales que Marx y Engels (1974) realizaron a la teoría "crítica" de su época: *"a ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea"* (p.18).

En *La Ideología alemana* Marx y Engels producen una ruptura con la tradición filosófica de la izquierda hegeliana. Lo que esta corriente de pensamiento hizo fue tomar una parcela del sistema hegeliano para edificar su propio reino, erigiendo unas ideas contra otras, unas categorías contra otras, pero sin que en ningún momento se plantean el entronque de estos sistemas de pensamiento con las relaciones sociales efectivas.

El materialismo histórico supone la crítica como instancia de revisión de las condiciones de emergencia de la teoría y de sus vínculos con los procesos sociales que la misma pretende explicar. Ello nos lleva a plantear ¿Cómo se construyen hoy día las condiciones de producción del saber científico?

Las condiciones de producción del saber científico y la negación del materialismo histórico

En este punto es interesante pensar ¿Quiénes demandan en la actualidad investigación en ciencias sociales o en filosofía? Un primer acercamiento nos indica a las agencias estatales que cada vez restringen más su demanda, por otra, a organismos privados que requieren investigaciones sobre producción y consumo. Si miramos las áreas estratégicas que financia el Conicet en 2024 vemos que los temas eran en áreas de Biotecnología, Bioeconomía, Transición Energética, Ciencias del Mar, Ambiente, Nanotecnología, Transformación Digital y Salud (One Health) (Cfr. Temas Estratégicos Convocatoria a Becas 2024, Conicet).

Pero esta consagración de la investigación y de los investigadores a evaluar y potenciar la productividad global del capital tiene su recorrido histórico, digamos, sus batallas ganadas, entre las cuales no podemos dejar de situar la aparición de la CONEAU que desde principios de los años noventa incide en la producción de investigadores calificados y estandarizados en las universidades.

Si nos remontamos un poco más en esta corriente, podemos encontrarnos que luego de la última dictadura cívico militar los temas convocante en las revistas científicas y filosóficas -sin decirlo-; convierten en un anatema a la teoría de la lucha de clases. Los mismos intelectuales e investigadores que otorgaban centralidad a la crítica social del sistema capitalista deslizaron su interés hacia el ejercicio de la democracia, el empleo, las posibilidades de inserción en el mercado, el problema de las juventudes, entre otros. Emergen entonces problemáticas sociales que se alejan de la contradicción fundamental entre capital y trabajo.

De hecho, podríamos preguntarnos ¿Qué límites teóricos ha movido a que cientos de sociólogos y antropólogos no aborde al movimiento piquetero bajo la categoría de sobrepoblación relativa?

Juan Carlos Marín a su regreso del exilio en los años ochenta afirmaba estar asombrado de la desaparición de la teoría marxista de ámbitos académicos e intelectuales *“una situación de gran vaciamiento intelectual en respecto a la teórica o existencia científica de Marx”* (Marín, 1987 p.7). Luego añade *“el aniquilamiento, la matanza, también han involucrado borrar la existencia de cierta tradición cultural en la Argentina. Era bastante común encontrar que la gente que tenía algún nivel de activismo y combatividad política en el campo de la cultura, en un sentido muy genérico, tuviera cierta adscripción a una reflexión cuyo anclaje teórico-intelectual era este anclaje de mediados del siglo XIX, en la imagen de Marx”* (Ídem).

Es necesario abordar desde un ángulo epistémico como se produjo este distanciamiento con la tradición teórica del materialismo histórico en la Argentina. El peso de esta tradición en los años sesenta llevaba a Oscar Varsabasky (1969) a plantear una antinomia sumamente clara para el científico: *“Hay científicos cuya sensibilidad política los lleva a rechazar el sistema social reinante en nuestro país y en toda Latinoamérica. Lo consideran irracional, suicida e injusto de forma y fondo; no creen que simples reformas o ‘desarrollo’ puedan curar sus males, sino sólo disimular sus síntomas más visibles (...) sospechan de la pureza y neutralidad y apoliticismo de las élites científicas internacionales al imponer temas, métodos y criterios de evaluación (...) A estos científicos rebeldes o revolucionarios se les presenta un dilema clásico: seguir funcionando como engranajes del sistema -dando clases y haciendo investigación ortodoxa- o abandonar su oficio y dedicarse a preparar el cambio del sistema social como cualquier militante político”* (p.5).

Urge entonces la necesidad de una revisión epistemológica sobre la pregunta ¿Para qué y para quiénes se produce conocimiento social en la actualidad? cuando existen múltiples evidencias que se ha producido un quiebre en la teoría y el compromiso social. La pregunta previa, luego de esta última afirmación es ¿Cómo se ha provocado esta ruptura?

La primera anotación sobre esta mutación epistémica es que la teoría del materialismo histórico se expandió en la segunda mitad del siglo XIX y en el siglo XX junto al ascenso de las luchas sociales y se retrajo junto a la fase decreciente de esta lucha que tiene lugar en los años setenta del siglo XX. En este marco podemos agregar que las modificaciones en la estructura social diluyeron una lectura mecanicista sobre el potencial revolucionario del sujeto del cambio social: la clase obrera industrial. De allí que los estudios que daban centralidad a las luchas contra el sistema social perdieran presencia. En el mismo sentido los temas que emergen de una “nueva” realidad

social ya no parecen estar ligados a la lucha de clases, sino a problemas del sistema; la exclusión social, o la pobreza, el crecimiento de villas miserias, o el mercado de trabajo.

El desplazamiento de la forma en que tematizamos los problemas sociales implica un corrimiento ideológico y subjetivo que marca el avance del interés del capital. Ello ocurre todos los días, lo sepamos o no, ocurre dentro y fuera de los ámbitos académicos y científicos.

Diversos estudios analizan el modo en que el discurso de organismos internacionales permea las prácticas y las subjetividades de la población en Latinoamérica (Murillo, 2008; Álvarez Leguizamón, 2008, Zibechi, 2010). Así conceptos como “lucha contra la pobreza” o “necesidades básicas” construidos por el Banco Mundial en los años setenta pasan a ser parte del vocabulario académico, de la agenda de los gobiernos y del sentido común de la población.

En esta senda el gobierno nacional lanzó recientemente vouchers de capacitación laboral en reemplazo del programa Volver al Trabajo con lo que marca el cierre definitivo del esquema heredado del Potenciar Trabajo, que manejaban organizaciones sociales y piqueteras (Infobae, 17/03/2026). La implementación de esta política sigue las ideas de Milton Friedman, que ya en los años cincuenta proponía vouchers educativos. Este avance de las políticas efectivas va de la mano de una naturalización del discurso creciente de la mercantilizada de la vida hasta en sus planos menos pensados.

En este punto me parece imperioso tomar en consideración un planteo crucial de Susana Murillo acerca del carácter que asume el proyecto civilizatorio en el presente: *“El proyecto neoliberal despliega, como ningún otro arte de gobierno antes en la historia, un cálculo constante, basado en saberes científicos, técnicos y cotidianos, acerca de cómo modular – en las subjetividades y en las poblaciones diversas – la potencia de la vida a través de azucarar la pulsión de muerte. Pulsión que es sostenida, en el proyecto neoliberal, en un narcisismo a partir del cual el yo se ensimisma como en un altivo castillo e ignora todo contrato social”* (p.16)

El aniquilamiento de la teoría de Marx expresa esta pulsión de muerte y constituye a mi modo de ver, la barrera epistémica fundamental para el despliegue de una investigación crítica. Ahora bien, al mismo tiempo la vigencia de espacios y grupos que ejercen una resistencia activa y creativa a este cuadro suponen al menos una de las tantas instancias necesarias para la avanzar en horizontes emancipatorios.

Pero la producción de conocimiento desde estos espacios no puede estar cifrado solo en términos de las luchas más evidentes. Si tomamos como objeto de análisis un hecho puntual como es el número de instituciones educativas privadas en la provincia del Chaco, veremos que en el presente llegan al número de 173, mientras que las escuelas públicas de gestión estatal manifiestan una enorme disminución de su matrícula. Frente a este dato cabe preguntarnos ¿Qué supone este proceso en términos de enfrentamiento social entre clases? ¿Cómo explicar esta inflación de escuelas privadas? ¿Cómo explicar la expansión de la demanda de educación privada en las mismas clases populares? ¿Es posible pensar el combate a las huelgas docentes como una herramienta doble? ¿Cómo una forma de mantener vivo un malestar que vacía a las escuelas públicas al mismo tiempo que conduce a la baja los salarios de estatales y privados?

Como vemos, hacer investigación crítica sobre conflictos sociales no traduce a los intereses del mercado, sino que claramente sirve para combatirlos, pero solo en la medida en que logra vincular esta teorización con la práctica, de allí finalmente el carácter de crítica, de práctica política, a la que hemos referido desde un comienzo.

Y este punto me parece necesario insistir en la complejidad de la relación entre teoría y práctica, ya que la realidad que nos condiciona, que nos inviste, tiene efectos subjetivos, entre ellos la desarticulación de la posibilidad de una acumulación de conocimiento que genere estrategias y tácticas nuevas de enfrentamiento social. La enorme producción de teoría sobre el cambio social de los años sesenta y setenta se ha diluido en aras de la legitimidad del intelectual acreditado por las agencias afines al mercado.

El investigar estos procesos desde una perspectiva materialista supone pensar que me dice un concepto y a la vez que queda oculto como correlato de los avances y retrocesos de nuestras propias posiciones como sujetos sociales en un entramado histórico de enfrentamientos de clases.

Es clave comprender que la teoría no parte de la teoría, la teoría no solo tiene condiciones históricas y materiales, sino que la teoría es construida por sujetos histórica y políticamente comprometidos. Y no solo por nuestra inscripción en la trayectoria cultural, sino porque estamos interpelados por esta contradictoria relación con nuestros “objetos” de estudio. Para Marx el objeto no es simplemente un objeto de conocimiento, es nuestro enemigo. Nuestra finalidad no es refutarlo, es destruirlo.

La frase de Goethe en el Fausto: “*Toda teoría es gris, querido amigo, y verde es el dorado árbol de la vida*” no solo nos habla de los límites de la teoría sino de sus implicancias de la práctica. En términos más hegelianos la teoría no es sino un momento de la práctica que emerge de ella para volver sobre ella.

Finalmente, con este ensayo esperamos apuntalar una producción teórica ligada a una indagación de nuestro presente que no renuncie a revisiones conceptuales, revisiones que deben realizarse desde los avances del materialismo histórico, pero también desde la necesidad de continuar con su programa.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis: **Ideología y aparatos ideológicos del estado**. En: Zizek, S. “Ideología. Un mapa de la cuestión”. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2003.
- ÁLVAREZ LEGUIZAMON, Sonia: **La producción de la pobreza masiva y su persistencia en el pensamiento social**. En: Coord. Alberto D. Cimadamore y Antonio David Cattani: “Producción de pobreza y desigualdad en América Latina”. Bogotá. Siglo del Hombre Editores. 2008.
- BACHELARD, Gastón: **La formación del espíritu científico**. Buenos Aires. Siglo XXI. 2000.
- FOUCAULT, Michel: **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**. Siglo XXI. 2010.
- GARCIA, Rolando: **El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos**. Barcelona. Gedisa. 2001.
- ENGELS, Friedrich: **Carta a Joseph Bloch**. En: Marx, K.; Engels, F. “Obras escogidas”. Vol. III. Moscú. Progreso. 1974.
- MARX, Karl: **El Capital**. Tomo I. Buenos Aires. Siglo XXI. 2008
- MARX, Karl. y ENGELS, Friedrich: **La ideología alemana**. Barcelona. Grijalbo. 1974
- MARX, Karl: **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**. Buenos Aires. Siglo XXI. 2007.
- MARÍN, Juan Carlos: **La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber**. Buenos Aires. Editorial Nueva América. 2007.

- MERTON, Robert: **Teoría y estructuras sociales**. Buenos Aires. Fondo de cultura económica. 2002.
- MURILLO, Susana: **Producción de pobreza y construcción de subjetividad**. En: Coord. Alberto D. Cimadamore y Antonio David Cattani: "Producción de pobreza y desigualdad en América Latina". Bogotá. Siglo del Hombre Editores. 2008.
- MURILLO, Susana: **La potencia de la vida frente a la producción de muerte**. En: "La potencia de la vida frente a la producción de la muerte. El proyecto neoliberal y las resistencias" Susana Murillo ... [et al.]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Batalla de Ideas. 2020.
- PIAGET, Jean: **Estudios sociológicos**. Barcelona. Editorial Planeta. 1986.
- Piaget, Jean y García, Rolando: **Psicogénesis e Historia de la Ciencia**. México. Siglo XXI. 1984.
- Parsons, Talcott: **El sistema Social**. Madrid. Revista de Occidente. 1976
- Varsavsky, Oscar: **Ciencia, política y cientificismo**. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1969
- Zibechi, Raúl: **Progresismo. La domesticación de los conflictos sociales**. Santiago: Quimantú. 2010
- Zizek, Slavoj: **Ideología. Un mapa de la cuestión**. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2003.



Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time
Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Alienación, conciencia y clases sociales¹

Milcíades Peña

¿Qué es y qué quiere el marxismo?

El marxismo es: 1) una concepción general y total del hombre y del universo; 2) es, en función de esa concepción del mundo, una crítica de la sociedad en que nació el marxismo, es decir, la sociedad capitalista, y 3) en función de esa crítica y como resultado de ella, es una política, es un programa de acción para la transformación revolucionaria de la sociedad, para la creación de un nuevo tipo de relación entre los hombres.

En general, para el público, incluso para el público que supone ser marxista, el marxismo es sólo una crítica de la sociedad capitalista y un programa de lucha por el socialismo. Pero en realidad estas son sólo partes del marxismo, y partes subordinadas a la concepción marxista del hombre, que es la esencia y el punto de partida del marxismo, lógica y cronológicamente. Por eso, para

¹ Selección del curso "Introducción al pensamiento de Marx"

responder a la pregunta de qué es el marxismo y qué quiere hay que comenzar, imprescindiblemente, por la parte esencial y menos conocida –más oculta, podría decirse- del marxismo, que es la concepción marxista del hombre.

El marxismo afirma que nada hay en la tierra y sus alrededores superior al hombre mismo. El único creador que el marxismo reconoce es el *hombre*, que con su trabajo crea un mundo nuevo y modifica a la naturaleza y se modifica a sí mismo. El marxismo rechaza el concepto de Dios y de cualquier fuerza extrahumana o sobrehumana, situada por encima del hombre y que domine al hombre, se la llame Dios, Historia, Destino o Espíritu Santo. "*La historia*", dice Marx, "*no hace nada, 'no posee una riqueza inmensa', 'no libra combates'. Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo, quien hace todo eso y libra combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como un medio para realizar (...) sus fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos*" (La Sagrada Familia). El hombre es el autor y el actor de su historia. Y en otra parte señala Marx: "*toda la pretendida historia del mundo no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, y por consiguiente el devenir de la naturaleza por obra del hombre*" (Manuscritos económico-filosóficos, Tercer Manuscrito).

Para el marxismo, todo el poder que las religiones atribuyen a los dioses no es más que poder humano que el hombre, por diversas circunstancias, ha proyectado fuera de sí mismo y las atribuye a seres o cosas existentes fuera de él. El marxismo quiere reivindicar para el hombre, como propiedad del hombre, "*los tesoros que han sido dilapidados en el cielo*" (Hegel) .

El marxismo cree que el paraíso y el infierno no están fuera del mundo, en el más allá, sino aquí, en la tierra. Y que el creador y el amo del paraíso y del infierno es el hombre, que los crea con su trabajo. El marxismo niega el más allá y, en consecuencia, afirma la capacidad creadora de este mundo. El marxismo niega una vida mejor en el cielo y por lo tanto afirma lo siguiente: la vida debe y tiene que mejorar en la tierra. El futuro mejor, que es para las religiones el objeto de fe ociosa en lo que vendrá después de la muerte, se transforma con el marxismo en el objeto del deber, de la actividad humana.

El marxismo no cree que la historia se detendrá un día, que vendrá un diluvio y luego la humanidad se precipitará en un infierno eternamente lleno de torturas o en un paraíso donde no habrá problemas de ninguna naturaleza. El marxismo cree que siempre habrá problemas, luchas y conflictos. Pero es profundamente optimista, porque cree que el hombre es capaz de forjar un destino cada vez más humano; es decir, un destino en el que el hombre no explote a otro hombre, en el que el hombre pueda aplicar el grueso de su capacidad creadora no a luchar contra otros hombres para comer y vestirse, sino crear una vida más llena de confort y belleza, de solidaridad y libertad, es decir, una vida más propiamente humana. Es decir, que ese futuro venturoso que las religiones ponen en el cielo y para después de la muerte, el marxismo lo pone en el "más acá" y sobre la tierra, no como producto de la muerte sino como producto de la vida creadora del hombre.

Es decir que el marxismo es profundamente optimista, y esta sola característica basta para hacerlo irreductiblemente enemigo de toda religión. Pero atención. El optimismo revolucionario del marxismo no tiene nada que ver con el "progresivismo". El "progresivismo" cree que las contradicciones se resuelven por sí mismas a lo largo del tiempo. Así, oculta al hombre su propio papel y anula el elemento humano activo, sin el cual no puede haber ningún progreso (Lukács). La confianza en el ilimitado progreso del "campo de la URSS y del socialismo", por ejemplo, es la réplica pseudo marxista de la confianza que tenían los liberales spencerianos del siglo pasado en la paz perpetua y el mundo de fraternidad librecambista que se alcanzaría con el comercio

universal. El marxismo tiene optimismo y confía en el porvenir. Pero su optimismo no es el optimismo ciego y complaciente del "progresivismo". El marxismo sabe que la categoría de peligro es esencial, es parte integrante y fundamental de todo proceso de avance y desarrollo, y también del proceso de desarrollo de la humanidad. Y por lo tanto sabe que el término de ese proceso puede ser la catástrofe, y que las más grandes posibilidades de crear un mejor destino humano van incesantemente acompañadas por las más tremendas posibilidades de volver hacia atrás y anular todo destino humano. Y el único que tiene la llave de cambios para indicar el camino que se tomará es el hombre. Sólo la voluntad activa y consciente del hombre decidirá. Por ejemplo, si construiremos un nuevo mundo con el átomo o si semi-destruiremos al mundo también con el átomo.

La alienación

Las religiones creen que los sufrimientos del hombre, la explotación del ser humano por otro ser humano, existen porque el hombre es hombre, y sólo pueden dejar de existir cuando el hombre muere. Por eso hablan de la salvación del hombre post mortem, en el más allá. El marxismo, al contrario, afirma que el sufrimiento humano y la explotación del ser humano existen porque el hombre todavía no es plenamente humano, porque se ha alienado, y sólo dejarán de existir cuando el hombre sea plenamente hombre y se desaliena. Por eso no habla de salvaciones en el más allá sino del rescate del hombre, del reencuentro del hombre con sus nuevas cualidades.

Hemos utilizado las palabras alienación y desalienación. Estas dos palabras sintetizan los dos conceptos fundamentales del marxismo. El concepto de alienación y de la lucha por la desalienación son la esencia, el corazón del pensamiento marxista.

Alienación quiere decir que el hombre está dominado por cosas que él creó. Alienación quiere decir que el hombre ha proyectado partes de sí mismo, las ha transformado en cosas, y que esas cosas dominan al hombre. Alienación es eso que Heine describía en Inglaterra, "*donde las máquinas se comportan como seres humanos y los hombres como máquinas*". "*La acción conjunta de los individuos – dice Marx- va creando mil fuerzas productivas. Pero una vez creadas, estas fuerzas dejan de pertenecer a los que la crean, se les vuelven hostiles y los tiranizan*". "*Así como en las religiones el hombre está dominado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista lo vemos dominado por los productos de su propio brazo*" (El capital, I). Los precios de las mercancías "*cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad y el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes lo controlen*" (El capital, I).

Desalienación quiere decir que el hombre ponga bajo su control esas cosas que le oprimen y que son partes de sí mismo, productos de su trabajo. Desalienación quiere decir que, al dominar esas partes de sí mismo que se han convertido en cosas que hoy lo oprimen, el hombre se reencuentre consigo mismo, se rescate a sí mismo.

¿Cómo se produce la alienación del hombre? Desde que existe, el hombre está ligado a tres realidades que se vinculan intensamente entre sí. Ellas son el trabajo, la reproducción de necesidades nuevas y la familia.

El trabajo es la suma de todos los esfuerzos, ante todo prácticos, y después también teóricos, que el hombre tiene que realizar para poder sostener su vida en general. *La producción de necesidades nuevas* es producto del trabajo realizado para satisfacer las necesidades primarias, porque para

satisfacer una necesidad el hombre crea un instrumento, y esto a su vez origina una nueva necesidad, y así hasta el infinito. Pero los hombres no sólo trabajan para satisfacer sus necesidades elementales, no sólo se crean nuevas necesidades, sino que también hacen otros hombres, es decir, se reproducen. Se entra así en la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, es decir, *la familia*.

Pues bien: en estas tres realidades, trabajo, producción de necesidades nuevas y producción de hombres o familia, están dados todos los elementos que originan la alienación del hombre a lo largo de la historia hasta nuestros días.

Por el trabajo nacen objetos, que poseen una especie de existencia independiente respecto de su creador, que es el hombre. En las sociedades primitivas, donde el productor consume sus propios productos, esta independencia del objeto se agota rápidamente en el momento en que su creador lo consume. Pero cuando comienza la producción de mercancías, sobre todo en la sociedad capitalista, los objetos, convertidos en mercancías, escapan al control del productor –que ya no los consume él mismo- y adquieren independencia, dominando al hombre a través de la ley del valor, del dinero, del precio y demás categorías y leyes económicas.

Por otra parte, tanto la producción de objetos como la producción de otros hombres sólo pueden hacerse por la cooperación de distintos individuos. De esta cooperación surge una maraña de relaciones sociales y de instituciones que van aumentando en extensión y complejidad y terminan por dominar al hombre, apareciéndosele como cosas tan naturales y alejadas de su control como los astros o los otros planetas.

Además, ya en la producción de otros hombres existe una situación que cada vez se desarrolla más a medida que progresa el dominio de la humanidad sobre la naturaleza. Se trata de la división del trabajo. Hombre y mujer tienen distintas funciones en el trabajo de la reproducción, y esta es la primera división del trabajo que conoce el hombre. Pero después surgen nuevas divisiones. Surge la tremenda división entre el trabajo manual y el intelectual. Y surge la posibilidad –y luego la realidad- de que una parte de la humanidad se convierta en beneficiaria del trabajo de la otra parte. Surge la posibilidad para algunos hombres de apropiarse del producto del trabajo ajeno. Y con la división del trabajo comienza el desarrollo unilateral del hombre. Desde el comienzo de la división del trabajo cada uno tiene una ubicación determinada y exclusiva, que le es impuesta y de la cual ya no puede salir. El hombre ya no es más primordialmente hombre; es ante todo obrero o campesino o burgués o artesano, y tiene que seguir siéndolo si no quiere perder sus medios de vida.

Y bien, la división del trabajo, el trabajo productivo y la producción de nuevas necesidades se desarrollan a través de la historia, y con ellas crecen los objetos producidos por el hombre pero que el hombre no domina. Se acentúa la unilateralidad del desarrollo de cada hombre. El hombre se aliena respecto de sus obras, de las cosas que él creó, es decir, se le aparecen como objetos extraños regidos por leyes propias que se le imponen pese a su voluntad. Y finalmente, al dividirse la sociedad en clases, el hombre se aliena respecto de sí mismo, y se produce la alienación entre el hombre y el hombre. Así como los productos de su trabajo le resultan cosas cuyo control se le escapa, el hombre comienza a utilizar a otros hombres como un medio o instrumento, como una cosa para la satisfacción de sus necesidades propias.

El hombre se convierte en una cosa, en mercancía que otros hombres compran para sus fines. Y todo lo que el hombre trabajador produce ya no sólo se le aparece como una cosa extraña que él no domina; ahora ese producto de su trabajo se convierte en un poder extraño, en el poder de otra clase, de otros hombres que se encuentran sobre él. Y desde entonces, al quedar alienado, el

hombre queda alienado de su trabajo. Ya no sólo los productos de su trabajo aparecen ante el hombre como cosas y poderes extraños. Ahora es su propio trabajo el que le resulta algo extraño, externo. El hombre ya no trabaja *porque* trabajar es la esencia humana y sólo en el trabajo se realiza el hombre. Ahora el hombre alienado trabaja para vivir. El trabajo ya no es la condición y el supuesto superior de la vida, sino que es simplemente un medio, un instrumento, no para realizar la vida sino para satisfacer las necesidades biológicas más importantes. Este es el panorama general –muy a vuelo de pájaro– de lo que el marxismo llama la alienación del hombre, y que podemos resumir en unos pocos puntos. La alienación se revela en que:

- los productos del trabajo del hombre cobran existencia independiente; el mundo de las cosas creadas por el hombre se mueve independientemente de la voluntad humana;
- las relaciones sociales entre los hombres aparecen como cosas que escapan también al control del hombre y parecen regirse por leyes propias, casi "naturales";
- el producto del trabajo de una parte de la humanidad se transforma en poder de la otra parte de la humanidad;
- el hombre ya no existe como "hombre" sino como parte de hombre, como obrero o tendero, como intelectual o picapedrero, como parte de hombre, nunca como totalidad humana;
- el hombre mismo se convierte en cosa, en instrumento que otros hombres utilizan para sus propios fines,
- y, en fin, el trabajo mismo también se separa del hombre y se convierte en cosa. Ya no es la realización de la capacidad creadora del hombre sino un instrumento para satisfacer necesidades.

¿Y en qué consiste la alienación del trabajo? "*Consiste ante todo –dice Marx– en que el trabajo es externo al obrero, es decir, no pertenece a su ser, y por tanto en su trabajo el obrero no se afirma, sino que se niega, se siente insatisfecho, infeliz, no desarrolla una libre energía física y espirituaal, sino que agota su cuerpo y destruye su espíritu. Por eso sólo fuera del trabajo el obrero se siente dueño de sí, y en cambio se siente fuera de sí en el trabajo. Está en su casa si no trabaja, y si trabaja no está en su casa. Por lo tanto su trabajo no es voluntario, sino obligado. Es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino tan sólo un medio para satisfacer necesidades extrañas. Tan extraño es el trabajo, tan poco pertenece al obrero, que apenas desaparece la coacción física o de otro orden, el trabajador escapa del trabajo como de la peste. El trabajo alienado es un trabajo de sacrificio de sí mismo, de mortificación... Ciertamente el trabajo produce para los ricos cosas maravillosas, pero para el obrero, deformaciones. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja a una parte de los obreros a un trabajo bárbaro, y transforma a la otra parte en máquina. Produce cosas espirituales, pero para el obrero produce idiotismo y cretinismo*" (Manuscritos...).

Esto decía Marx en 1844. Pues bien, los mejores sociólogos norteamericanos están llegando en nuestros días, por vía empírica, a las mismas conclusiones, y ellos redescubren el problema de la alienación del hombre. Ely Chinoy, "Automobile Workers and the American Dream" [Los trabajadores automotrices y el Sueño Americano], New York, 1955; Charles Walker, "The Man on the Assembly Line" [El hombre de la línea de montaje], Massachussets, 1952; C. Wright Mills, "Las clases medias en Norte América", Madrid, 1957.

La película "La mujer del prójimo" –que debería llamarse "A sola firma sin anticipo", puesto que su título en inglés es "No down payment"– merece verse porque es una excelente y descarnada manifestación de la forma en que vive la clase media yanqui, y allí se ven claramente algunos aspectos esenciales de la alienación de un pequeño pueblo burgués contemporáneo en un país capitalista privilegiado.

La concepción marxista de la libertad

Proponiéndose llegar a las masas más atrasadas, y precisamente para poder llegar a las masas, el marxismo se vulgarizó, se simplificó. Y pagó un precio tremendo, porque se desnaturalizó y perdió su riqueza, y llegó a ser confundido con una simple interpretación económica de la historia, o con un programa de mejoras para la clase obrera. A eso quedó reducido.

Y luego, los aparatos burocráticos que se erigieron sobre la clase obrera y que adoptaron el marxismo como un instrumento para la justificación de su política, ayudaron con todo su poderío material a mantener las nociones vulgares del marxismo y a ocultar su esencia, esto es, la lucha contra la alienación, la lucha para desalienar al hombre. Claro, los aparatos burocráticos tienen que ocultar esto porque equivale a su propia liquidación. Si el marxismo fuera sólo luchas por mejoras económicas, o por la reorganización de la economía, los aparatos burocráticos no correrían ningún peligro, y hasta podrían presentarse como fieles ejecutores del marxismo. Pero si el marxismo es –y efectivamente eso es– lucha permanente contra la alienación, es decir, contra todas las potencias materiales y místicas que oprimen al hombre, entonces los aparatos burocráticos están absolutamente condenados, y no hay convivencia posible entre ellos y el marxismo.

Se explica así que en el llamado “Diccionario filosófico marxista” de M. Rosental y P. Iudin el concepto de *alienación* no aparezca en ningún modo, ni explícita ni implícitamente, ni directa ni indirectamente.

En un texto de 1842 Marx escribió que *"la libertad es la esencia del hombre"*. Henri Lefebvre ha retomado esta cita olvidada y afirma con profunda razón que *"el marxismo nace de una aspiración fundamental a la libertad, de una exigencia impaciente, de un deseo de florecimiento"*. Un crítico stalinista le reprocha que con esto quiere fundar al marxismo *"no sobre el materialismo y la ciencia sino sobre una exigencia moral"*. En realidad, tiene razón Lefebvre: la concepción de la desalienación, de la liberación del hombre, es la esencia del marxismo.

En 1857, mientras prepara *El capital*, Marx escribe un trabajo sobre economía política que se publicó en Moscú en 1939. En ese trabajo, dice Marx que hasta ahora la historia ha registrado dos tipos de sociedad: uno en el cual existen relaciones personales de dependencia; otro, como en el capitalismo, en que existe la independencia personal basada en la dependencia material. La próxima etapa, el socialismo, será aquella, dice Marx, en que existirá *"la individualidad libre, fundada sobre el desarrollo universal de los individuos y la subordinación a ellos de su producción social"*. Es decir, la misión de la sociedad socialista es inaugurar el reino de la individualidad humana libre sobre la tierra.

"El reflejo religioso del mundo real –dice Marx– sólo puede desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales, entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, el proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando de modo consciente y racional" (Marx, *El capital*, I, 1). Obsérvese: *hombres libremente socializados*.

Por su parte, Engels dice en el *AntiDühring* que, con el socialismo, *"cesa la producción de mercancías y con ella el imperio tiránico del producto sobre el productor (...) Cesa la lucha por la existencia individual, y con ello puede decirse, en cierto sentido, que el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia, para someterse a condiciones de vida verdaderamente humanas"*.

Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban se colocan a partir de ese instante bajo su dominio y mando, y el hombre se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza, al convertirse en señor y dueño de los medios naturales socializados. Las leyes de su propia vida social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como poderes extraños, como leyes naturales que le sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y por tanto sometidas a su poderío. La asociación humana que hasta aquí se le imponía por decreto ciego de la naturaleza y de la historia es a partir de ahora obra suya. Por vez primera, éste comienza a trazarse su historia con plena consciencia de lo que hace. La humanidad salta del reino de la necesidad al reino de la libertad".

Y Lenin dice en "El Estado y la revolución" que *"el gobierno de los hombres será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción"*. Y en otro tramo: *"El fin último que nos proponemos es la destrucción del Estado, esto es, de toda violencia sistemática y organizada, de toda violencia sobre los hombres en general... Al luchar por el socialismo estamos persuadidos de que desaparecerá toda necesidad de violencia sobre los hombres en general, de la subordinación de un hombre a otro, de una parte de la sociedad a otra"*.

Como se ve, los clásicos marxistas insisten decisivamente en que la libertad del hombre es la aspiración fundamental del marxismo. El marxismo quiere hombres plenamente humanos, hombres libres de cosas y fetiches opresores. Mejorar el nivel de vida es un paso absolutamente necesario, y el primer paso hacia esta liberación del hombre, *pero sólo el primer paso*.

El marxismo comprende que la producción de la vida material y la satisfacción de las necesidades es una actividad natural e indispensable. El comer, el beber y el procrear son funciones auténticamente humanas. Pero –dice Marx– en ellas no se revela lo que hay de específicamente humano en el hombre. Porque también el animal come y se reproduce. De modo que si la satisfacción material es separada del resto de la actividad humana, y se la convierte en propósito único y último, entonces esas funciones son propias del animal y no tienen en sí nada de humanas. Por eso, agrega Marx, mientras exista un régimen social en que para el hombre el comer, el beber y el reproducirse aparezcan como los propósitos exclusivos de sus deseos, el hombre será apenas superior al animal y estará verdaderamente lejos de alcanzar su verdadero estado humano.

"Un violento aumento de salarios –dice Marx– no sería otra cosa que una mejor remuneración de los esclavos, y no elevaría al obrero ni al trabajo a su función humana y a su dignidad" (Manuscritos). Esto, en 1844. En *El capital*, Marx dice que *"a medida que se acumula el capital, tiene necesariamente que empeorar la situación del obrero, cualquiera que sea su retribución, ya sea ésta alta o baja"* (El capital, I, 23).

El marxismo no es simplemente materialismo, aunque lo ignore el crítico stalinista de Lefebvre. El marxismo niega que el hombre sea, así sin más, producto directo de las circunstancias y del medio. El marxismo reivindica la autonomía creadora del hombre. Tanto la burocracia de los partidos de la II Internacional como la burocracia soviética practicaban y practican esta reducción del marxismo a un materialismo de trocha angosta. Esta es la concepción de las burocracias porque reduce a nada la iniciativa creadora del hombre y por lo tanto eleva a las nubes el conservadurismo de los aparatos burocráticos, caracterizados por su apego y su sumisión rastrea a las circunstancias, rechazando la lucha por modificar las circunstancias.

Marx ha explicado todo esto muy netamente en sus "Tesis sobre Feuerbach": *"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres, y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues,*

forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad" (Tesis III).

Y bien: ¿qué es, entonces, el marxismo? El marxismo es, como ya dijimos, una concepción del mundo, es una crítica a la sociedad capitalista, y es un programa de lucha para transformar la sociedad. Y como eje de esos tres aspectos, y como objetivo único y decisivo del marxismo, está la lucha para desalienar al hombre, la aspiración a rescatar para el hombre su plenitud humana.

En el marxismo, todo lo demás son sólo medios para este fin. El desarrollo material de las fuerzas productivas y la elevación del nivel de vida es importante, porque constituye la base material para la desalienación del hombre. La liquidación del capitalismo es fundamental porque constituye a su vez la condición básica para un mayor desarrollo de las fuerzas productivas. El ascenso de la clase obrera al poder es imprescindible porque constituye a su vez el requisito básico para la liquidación del capitalismo. Todo esto es fundamental y está muy bien, como están muy bien los satélites y las grandes centrales eléctricas y los tractores, etc. Pero, para el marxismo, todo eso son medios y nada más. Porque lo que el marxismo quiere – y esto es su esencia- es un nuevo tipo de relaciones entre los hombres, en las que los hombres no estén dominados por cosas ni fetiches; en las que el hombre sea el amo absoluto, dueño soberano de sus facultades y productos, y no esclavo de la mercancía y el dinero, de la propiedad y el capital, del estado y la división del trabajo.

La alienación en los textos de madurez de Marx

A propósito de la alienación, problema sobre el que tanto insistimos en la reunión anterior, señalamos esto: la alienación se revela también en que el individuo de la sociedad capitalista carece de una personalidad integrada; su personalidad es más bien una serie de máscaras. El individuo es una persona cuando trata en su trabajo a sus superiores, y otra cuando trata a los que están debajo de él; es una persona cuando está en la peluquería y otra cuando está en una reunión social; el individuo es un amante padre de familia de la noche a la mañana y un perfecto burgués de 8 de la mañana a 8 de la noche. Es decir, toda la serie de contradicciones y aberraciones que tan profundamente describía Charles Chaplin en la película "*Monsieur Verdoux*", donde un honorable señor amante padre de familia se mantenía explotando y asesinando mujeres.

Otro aspecto de la alienación lo señala Marx en estos términos: *"El hombre se empobrece continuamente en tanto que hombre, tiene necesidad de cada vez más dinero para adueñarse de esos seres hostiles [las mercancías], y la fuerza de su dinero decrece en razón inversa a la masa de la producción, es decir que su necesidad aumenta a medida que aumenta la fuerza de su dinero. Es por ello que la necesidad de dinero es la verdadera necesidad engendrada por la economía política, la única necesidad que engendra. La cantidad de dinero se convierte cada vez más en la única necesidad esencial del hombre. La inmoderación y la falta de medida devienen de sus verdaderas medidas. En parte esta alienación del hombre se manifiesta en que engendra por un lado el refinamiento de las necesidades y de los medios para satisfacerlas y, por otro lado, la bestialización, la simplificación grosera y abstracta de las necesidades... Para el obrero, incluso la necesidad de aire puro y libre deja de ser una necesidad. El hombre se acostumbra a habitar cavernas que están envenenadas por el aroma pestilente de la civilización... La suciedad, ese signo de la caída y de la degradación del hombre, los excrementos de la civilización, se convierten en el medio vital del obrero... El hombre no solamente deja de tener necesidades humanas, sino que pierde sus necesidades animales, porque el salvaje o el animal tienen pese a todo la necesidad de cazar, de moverse"* (Manuscritos).

Sólo en la teoría de la alienación encontramos la clave de la insistencia marxista en considerar al proletariado como emancipación de la humanidad: *"La clase poseedora y la clase proletaria representan la misma alienación humana. Pero la primera se encuentra bien; esta alienación la confirma, sabe que su*

fuerza está allí, que en ella bebe la apariencia de un existir humano; en tanto que la segunda (el proletariado) no ve en esta alienación sino su propio anonadamiento, su impotencia y la realidad tangible de una existencia contraria al hombre (...) La propiedad privada es empujada a su propia ruina porque crea el proletariado, la miseria física y moral conscientes, una deshumanización que se conoce y tiende por ello a suprimirse" (Manuscritos).

"Si los escritores socialistas asignan al proletariado este papel en la historia universal, no es (...) porque le tengan por una divinidad. Al contrario. Es porque la desaparición de toda humanidad, de toda sombra de humanidad, está prácticamente realizada en el proletariado, es por eso que éste puede y debe liberarse a sí mismo; porque sus condiciones de vida presentes resumen toda la inhumanidad de su vida; porque el hombre, en el proletariado, está perdido, pero ha adquirido no sólo la conciencia teórica de esta pérdida sino hasta los estímulos que le llevaron a rebelarse contra la inhumanidad (...) Pero no puede libertarse sino suprimiendo sus propias condiciones de vida, y con ello la inhumana situación de toda la sociedad presente, que se resume en la suya" (La Sagrada Familia).

Por otra parte, sin comprender la teoría de la alienación no puede entenderse el pensamiento económico de Marx, porque todo El capital no es más que un desenmascaramiento de la alienación humana tal cual ella aparece escondida en las categorías y leyes económicas de la sociedad capitalista.

"La Economía Política –dice Marx- parte del hecho de la propiedad privada; no nos la explica... Nosotros partimos de un hecho económico actual. El trabajador se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y alcance. El trabajador se transforma en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea él. Junto con la valorización del mundo de las cosas, aumenta en relación directa la desvalorización del mundo de los hombres... Este hecho expresa que el objeto que el trabajador produce, su producto, se le opone como un ser ajeno, como un poder independiente del productor... La vida que él ha otorgado al objeto se le opone de manera hostil y ajena... La Economía Política oculta la alienación en la esencia del trabajo" (Manuscritos 1844, "El trabajo alienado").

En la reunión anterior hubo aquí algunas dudas y algunas sonrisas escépticas acerca del carácter marxista de la teoría de la alienación. Pues bien: como ya dijimos, la teoría de la alienación no es una cosa de la juventud de Marx, que Marx después haya dejado de lado. La teoría de la alienación impregna todo el pensamiento de Marx en todos sus momentos.

En el "Manifiesto Comunista" dice Marx: *"El obrero, obligado a venderse en trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta por tanto a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado. La extensión de la maquinaria y la división del trabajo quitan a éste, en el régimen actual, todo carácter autónomo, toda libre iniciativa y todo encanto para el obrero. El trabajador se convierte en un simple resorte de la máquina, del que sólo se exige una operación mecánica, monótona, de fácil aprendizaje. (...) Cuanto más repelente es el trabajo, tanto más disminuye el salario pagado al obrero. (...) Las masas obreras concentradas en la fábrica son sometidas a una organización y disciplina militares. Los obreros, soldados rasos de la industria, trabajan bajo el mando de toda una jerarquía de soldados, oficiales y jefes. No son sólo siervos de la burguesía y del Estado burgués, sino que están todos los días y a todas horas bajo el yugo esclavizador de la máquina, del contraamaestre, y sobre todo del industrial burgués dueño de la fábrica. Y ese despotismo es tanto más mezquino, más execrable, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro".* Esto en 1848.

En 1856, Marx dice: *"Hay un gran hecho característico de este nuestro siglo XIX, un hecho que ningún partido se atreve a negar. Por una parte han nacido fuerzas industriales y científicas que jamás sospechara época alguna de la pasada historia humana. Por otra, existen síntomas de decadencia que sobrepasan en mucho los horrores registrados en los últimos tiempos del Imperio Romano. En nuestros días, todo parece*

estar preñado de su contrario. A la maquinaria, dotada del maravilloso poder de acortar y justificar el trabajo humano, la vemos hambrearlo y recargarlo. Por un extraño y horripilante hechizo, las fuentes de riqueza recién nacidas se transforman en fuentes de necesidad. Las victorias de la técnica parecen tener por precio la pérdida de carácter. Al mismo tiempo que la sociedad mina a la naturaleza, el hombre parece volverse esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Incluso la vida pura de la ciencia parece incapaz de brillar si no es sobre el oscuro fondo de la ignorancia. Todas las invenciones y progresos parecen tener como resultado dotar a las fuerzas naturales de vida intelectual y estupidizar la vida humana convirtiéndola en una fuerza material" (Discurso de Marx en el People's Paper, 1856). Es el mismo lenguaje de los "Manuscritos económico-filosóficos" de 1844, donde se formula la teoría de la alienación.

Y finalmente, es en *El capital*, en esta obra que corona el pensamiento marxista, en "El capital", escrito no en la juventud sino en la más alta madurez de Marx, en "El capital" que sale a la luz en 1867, 23 años después de los "Manuscritos", donde encontramos a cada paso la crítica a la alienación y el impulso hacia la desalienación del hombre, que es el motor del pensamiento marxista. Veamos:

"El carácter misterioso de la forma mercancía estriba... en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural de estos objetos... Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres... Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí con los hombres (...) Éstas [las magnitudes del valor de la mercancía] cambian constantemente sin que en ello intervenga la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se desarrolla el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen (...) El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puestas bajo su mando consciente y racional" (El capital, I, cap. 1).

"Nos encontramos, en primer lugar, con la verdad, harto fácil de comprender, de que el obrero no es, desde que nace hasta que muere, más que fuerza de trabajo; por tanto, todo su tiempo disponible es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, tiempo de trabajo, y pertenece, como es lógico, al capital para su incrementación. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo –aun en la tierra de los santurrones, adoradores del precepto dominical-: ¡todo una pura pamema!" (El capital, I, cap. 8).

"Los medios de producción se transforman inmediatamente en medios destinados a absorber trabajo ajeno. Ya no es el obrero el que emplea los medios de producción, sino éstos los que emplean al obrero" (El capital, I, cap. 9).

"La división del trabajo en la manufactura supone la autoridad incondicional del capitalista sobre hombres que son otros tantos miembros de un mecanismo global de su propiedad. Por eso la misma conciencia burguesa, que festeja la división manufacturera del trabajo, la anexión de por vida del obrero a faenas de detalle y la supeditación incondicional de estos obreros parcelados al capital como una organización del trabajo que incrementa la fuerza productiva de éste, denuncia con igual clamor todo lo que suponga una reglamentación y fiscalización consciente de la sociedad en el proceso social de producción como si se tratase de una usurpación de los derechos inviolables de propiedad, de libertad y de libérrima 'genialidad' del

capitalista individual. Y es característico que esos apologistas entusiastas del sistema fabril, cuando quieren hacer una acusación durísima contra lo que sería una organización general del trabajo a base de toda la sociedad, digan que convertiría a la sociedad entera en una fábrica" (El capital, I, cap. 12).

La manufactura, sigue Marx, "convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo. Además de distribuir los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, se divide al individuo mismo, se lo convierte en un aparato automático adscripto a un trabajo parcial, dando así realidad a aquella desazonadora fábula de Menenio Agripa en la que aparece un hombre convertido en simple fragmento de su propio cuerpo... Los conocimientos, la perspicacia y la voluntad que se desarrollan, aunque sea en pequeña escala, en el labrador o el artesano independiente, como en el salvaje que maneja con su astucia personal todas las artes de la guerra, basta con que las reúna ahora todo el taller en un conjunto. Las potencias espirituales de la producción amplían su escala sobre un aspecto a costa de inhibirse en los demás. Lo que los obreros parciales pierden se concentra, enfrentándose con ellos, en el capital. Es un resultado de la división manufacturera del trabajo al erigir frente a ellos, como propiedad ajena y poder dominador, las potencias espirituales del proceso material de producción. Este proceso de disociación comienza con la cooperación simple donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrrojada al servicio del capital. En la manufactura, el enriquecimiento de la fuerza productiva social del obrero colectivo, y por tanto del capital, se halla condicionada por el empobrecimiento del obrero en sus fuerzas productivas individuales" (El capital, I, cap. 12).

"La especialidad de manejar de por vida una herramienta parcial se convierte en la especialidad vitalicia de servir una máquina parcial. La maquinaria se utiliza para convertir al propio obrero, desde la infancia, en una máquina parcial... En la manufactura y en la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí, es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura los obreros son otros tantos miembros de un organismo vivo. En la fábrica, existe por encima de ellos un organismo muerto, al que se los incorpora como apéndices vivos... El trabajo mecánico ataca enormemente el sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero. Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medios de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido. Nota común a toda producción capitalista es que, lejos de ser el obrero quien maneja las condiciones de trabajo, son éstas las que le manejan a él; pero esta inversión no cobra realidad técnicamente tangible hasta la era de la maquinaria. Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y absorbe la fuerza de trabajo vivo. En la gran industria, erigida sobre la base de la maquinaria, se consuma el divorcio entre las potencias espirituales del proceso de producción y el trabajo manual, con la transformación de aquéllas en resortes del capital sobre el trabajo. La pericia detallista del obrero mecánico individual, sin alma, desaparece como un detalle diminuto y secundario ante la ciencia, ante las gigantescas fuerzas naturales y el trabajo social de masa que tiene su expresión en el sistema de la maquinaria y forman con él el poder del patrono" (El capital, I, cap. 13).

"La acumulación reproduce el régimen del capital en una escala superior, crea en uno de los polos más capitalistas o capitalistas más poderosos, y en el otro más obreros asalariados. La reproducción de la fuerza de trabajo, obligada, quiéralo o no, a someterse incesantemente al capital como medio de explotación, que no puede desprenderse de él y cuyo esclavizamiento al capital no desaparece... (...) Bajo las condiciones de acumulación que hasta aquí venimos dando por supuestas, las más favorables a los obreros, el estado de sumisión de éstos al capital reviste formas algo tolerables... con el incremento del capital, en vez de desarrollarse de un modo intensivo, este estado de sumisión no hace más que extenderse; dicho en otros

términos, la órbita de explotación e imperio del capital se va extendiendo con su propio volumen y con la cifra de sus súbditos. Éstos, al acumularse el capital, perciben una mayor parte de lo producido, bajo la forma de medios de pago, lo que les permite vivir un poco mejor, alimentar con un poco más de amplitud su fondo de consumo, dotándolo de ropas, muebles, etc., y formar un pequeño fondo de reserva en dinero. Pero así como el hecho de que algunos esclavos anduviesen mejor vestidos y mejor alimentados, de que disfrutasen de un trato mejor y de un peculio más abundante, no destruía el régimen de esclavitud ni hacía desaparecer la explotación del esclavo, no suprime tampoco la del obrero asalariado. El hecho de que el trabajo suba de precio por efecto de la acumulación del capital sólo quiere decir que el volumen y el peso de las cadenas de oro que el obrero asalariado se ha forjado para sí mismo pueden tenerle sujeto sin estar en tensión... Es decir, que por muy favorables que sean para el obrero las condiciones en que vende su fuerza de trabajo, estas condiciones llevan siempre consigo la necesidad de volver a venderla constantemente y la reproducción constantemente ampliada de la riqueza como capital" (El capital, I, cap. 23).

Marxismo y filosofía

¿Vale la pena estudiar la filosofía marxista –lo cual significa estudiar toda la filosofía, antes y después de Marx? Una anécdota puede orientarnos: Lenin se puso a leer la “Lógica” de Hegel en medio del estallido de la Primera Guerra Mundial, entre setiembre y diciembre de 1914. Es que Lenin era hombre de acción, pero una acción sin verdad. Para Lenin –para el marxismo- la acción no se opone al pensamiento; la acción exige el pensamiento. Para el marxismo, la práctica política es una práctica consciente. Y para el marxismo la práctica no significa sólo adaptarse a lo existente, significa no sólo habilidad técnica para actuar sobre lo existente. Práctica quiere decir, para el marxismo, conocimiento profundo de la realidad y acción plenamente consciente –es decir, basada en el conocimiento.

Por otra parte, sin comprender el pensamiento filosófico, en particular sin comprender la filosofía de Hegel, es imposible entender a Marx. Con toda razón dice Lenin en sus comentarios a la *Lógica* de Hegel: "No se puede comprender completamente *El capital* de Marx, y particularmente el primer capítulo, si no se ha estudiado a fondo y comprendido toda la *Lógica* de Hegel. A esto se debe el que, desde hace medio siglo, muchísimos marxistas no hayan comprendido a Marx" (Cuadernos filosóficos).

En el lenguaje popular se habla de "tomar las cosas con filosofía". Con esto se quiere decir tomar las cosas con paciencia. Pero en esta frase vulgar hay un núcleo de verdad que nos ayuda a comprender lo que es la filosofía. Porque al decir "hay que tomar las cosas con filosofía" o "filosóficamente", se hace una invitación a la reflexión, al empleo de la propia capacidad racional, para comprender los problemas. Y filosofía es precisamente eso: enfrentarse reflexivamente con la realidad, incluido en ello el propio pensamiento; ir más allá de los primeros datos que se obtienen y tratar de sacar de ellos todas las implicaciones, todas las fases, todos los momentos, todas las relaciones que en ellos se contienen. Nosotros vamos a enfrentar ahora algunos problemas y tesis fundamentales de la filosofía marxista.

Al terminar esta reunión nadie saldrá de aquí "sabiendo" filosofía marxista. Pero todos saldremos conociendo en términos generales que la filosofía marxista enfrenta tales y cuales problemas, que los enfoca de tal y cual modo, y que para conocer esto en profundidad es indispensable leer las obras fundamentales del marxismo. Esas obras son, creo yo, "La ideología alemana" de Marx y Engels, "Lógica formal y lógica dialéctica", de Henri Lefebvre; las "Tesis sobre Feuerbach", de Marx, y "Filosofía y socialismo" de Antonio Labriola. Y creo que hay que leerlas en ese orden, para captar con claridad qué es la filosofía marxista (se entiende que en un plano elemental).

La dialéctica

Vamos a enfrentar ahora el problema de la *dialéctica*. La dialéctica es un enfoque que trata de captar toda la realidad exactamente como es, y a la vez como debiera ser, de acuerdo a lo que ella misma contiene en potencia. La dialéctica significa conocer las cosas *concretamente*, con todas sus características, y no como entes abstractos, vacíos, reducidos a una o dos características. Por eso la dialéctica significa ver las cosas en movimiento, es decir, como procesos; por eso la dialéctica descubre y estudia la contradicción que hay en el seno de toda unidad, y la unidad a la que tiende toda contradicción.

El pensamiento formal común, que tiene su coronación en la lógica formal, tiende a despojar a la realidad de su inmensa riqueza de contenido, de su infinita complejidad, y reduce todo a esquemas y fórmulas vacías de contenido. Por eso la lógica formal dice "toda cosa es igual a sí misma" y dice también "una cosa es o no es". Así se ahorra el trabajo de tomar en cuenta que en la realidad viva toda cosa a la vez es y no es, porque en todo hay movimiento; y toda cosa es igual a sí misma pero a la vez es distinta de sí misma, porque en su seno hay diferencias, y al haber diferencias hay el germen de contradicciones. Tomar en cuenta esta realidad, no renunciar a su conocimiento ni falsear su conocimiento olvidando la riqueza del contenido del real, contentándose con conocer partes aisladas y disociadas excepto de una o dos características; al contrario, penetrar a fondo en la realidad, captarla tal cual es, con su infinita complejidad, con su inagotable riqueza de contenidos, eso es dialéctica.

En el tiempo de que dispongamos para nuestro trabajo no podremos estudiar la dialéctica. Para eso -mejor dicho, para una introducción al estudio de la dialéctica- necesitaríamos por lo menos tantas reuniones como las que dedicaremos a todo el estudio del marxismo. Pero lo importante es que de aquí salga en limpio lo siguiente:

La realidad es maravillosa e infinitamente rica en complejidad, en contradicciones, en movimiento. Hay dos enfoques para conocerla:

- el enfoque más elemental, más simple: el enfoque del pensamiento común. Este enfoque dice: la realidad es demasiado compleja; no puedo captarla tal cual es, porque entonces no entiendo nada. Para entenderla tengo que tomar las cosas una por vez, separándolas, poniéndolas una al lado de otra, evitando que se mezclen o cambien de lugar o se transformen. Este pensamiento, que es abstracto, es decir, que separa, que desgaja lo que en realidad está unido, es el pensamiento formal abstracto;
- por el contrario, hay un enfoque que trata de captar la realidad tal cual es: rica, contradictoria, móvil. Este enfoque no se conforma con entender la realidad en partes y vaciada de contenido; al contrario, exige aprehender a la realidad con todo lo que ella tiene. Este enfoque es precisamente el pensamiento *dialéctico*.

Con esto, queda dicho que la dialéctica no se reduce en modo alguno a la serie de "leyes" que los manualitos presentan como dialéctica: la transformación de la cantidad en calidad, la unidad de los contrarios, etc. Estas son solamente algunas partes de la dialéctica, que es la lógica, y nada más que partes. Y ponerlas separadas del conjunto, como recetas a aplicar a la realidad, es lo más antidialéctico que pueda concebirse. Recién entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por comprender cuándo, dónde y en qué condiciones una cantidad se transforma en calidad, o un polo se transforma en su opuesto, etc. Es decir, sólo entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por captar la realidad viva, en su totalidad, con su movimiento, sus contradicciones y sus mutaciones.

En las sociedades primitivas el hombre pensaba concretamente. Para el hombre primitivo, en cada elemento de la realidad se encuentran lo uno y lo múltiple, el quietismo y el movimiento, la identidad y la diferencia. El hombre primitivo pensaba dialécticamente porque pensaba en concreto, es decir, veía las cosas como totalidades, en el conjunto, con toda la riqueza de su contenido. Por eso el lenguaje del hombre primitivo pinta y describe a la realidad en toda su riqueza: el primitivo no dice "esto" en abstracto, dice "esto que toco", "esto que está muy cerca", "esto que está de pie" o "esto que está al alcance de mi vista". El primitivo no entiende cosas aisladas; ve situaciones, conjuntos, totalidades. Del mismo modo, los niños pequeños no entienden letras, pero entienden palabras, es decir, conjuntos concretos que tienen un sentido.

Pero cuando la humanidad comenzó a dominar la naturaleza y a conocerla mejor, pudo y debió crearse una formidable herramienta intelectual, que es el concepto abstracto. El hombre pudo dejar de ver las cosas en su totalidad, pudo descomponerlas en partes, pudo analizarlas, pudo hacer abstracción. El hombre aprendió a decir "este" en abstracto y "este árbol", sin decir "este árbol verde aquí sobre la colina" como decía el primitivo. Así, desmenuzando la realidad en partes, pudo avanzar el conocimiento. Así avanzaron las ciencias naturales. La lógica formal, con su afirmación de que una cosa es o no es, coronó esta aspiración del pensamiento abstracto y fue un formidable paso adelante... pero a la vez un formidable paso atrás. Un formidable paso adelante porque permitió aplicarse al análisis minucioso de los elementos y partes integrantes de la realidad; permitió el estudio intensivo de los mismos y aportó así la inmensa masa de conocimientos que constituyen las ciencias naturales. Pero el pensamiento abstracto y la lógica formal significaron también un formidable paso atrás, en el sentido de que se perdió para muchos siglos esa riqueza que caracterizaba el pensamiento del primitivo, esa frescura de la capacidad para aprehender la realidad como es, como un todo complejo y cambiante, lleno de cualidades y atributos.

La dialéctica recupera para el pensamiento esa riqueza de contenido, esa creación, esa frescura del pensamiento del hombre primitivo, pero le incorpora el rigor, la precisión, la exactitud que han aportado siglos de pensamiento abstracto y lógica formal.

Como dice Lefebvre, la dialéctica es la plena captación por el pensamiento de toda la efervescencia tumultuosa de la materia, el ascenso de la vida, la epopeya de la evolución, interrumpida de pronto por catástrofes; todo el drama cósmico, en fin. "*La verdad está en la totalidad*", dice Hegel. Es decir, la idea verdadera es superación de las verdades limitadas y parciales, que se transforman en errores al considerarlas inmóviles. Sólo la captación de la totalidad, donde se unen lo idéntico y lo distinto, la quietud y el movimiento, lo uno y lo múltiple –es decir, sólo la captación de lo concreto–, sólo eso nos muestra la verdad. En estas fórmulas –que no son fórmulas, sino la síntesis de toda la prodigiosa evolución del pensamiento humano– se contiene todo el pensamiento dialéctico y esta es la genial aportación de Hegel al pensamiento humano.

La lógica formal dice que toda cosa es idéntica consigo misma. Pero para esto es preciso que sea diferente de todas las demás, de modo que la identidad más pura supone ya la diferencia, pero la lógica formal no toma nota de esto.

Por otra parte, el hecho de que la identidad, aun la identidad más abstracta, contiene en sí la diferencia, se revela en todo juicio en que el predicado es distinto del sujeto. Al decir, por ejemplo, *la rosa es roja*, decimos que la rosa, sin dejar de ser una rosa, es roja, vale decir, algo distinto que la rosa. Si quisiéramos evitar esa diferencia en el seno de la unidad, si quisiéramos cumplir rigurosamente con el principio lógico formal de que toda cosa es idéntica a sí misma y no puede ser a la vez idéntica y diferente, entonces el pensamiento sería algo completamente vacío, y los

únicos juicios serían juicios propios de retardados al estilo de "la rosa es... la rosa"; "la vida es... la vida", etc. En cuanto queremos hacer juicios inteligentes, en cuanto queremos conocer las cualidades de lo real y captar su complejidad, entonces fatalmente rompemos con la lógica formal y manejamos a la vez la identidad y la diferencia de cada cosa consigo misma.

Por eso explica Hegel que *"quien postula que no existe nada que lleve dentro de sí la contradicción, como la identidad de los contrarios, postula, al mismo tiempo, que no existe nada vivo. Pues la fuerza de la vida consiste precisamente en llevar dentro de sí la contradicción, es soportarla y superarla. Este poner y quitar de la contradicción de unidad ideal y disgregación real de los términos forma el proceso constante de la vida, y la vida no es más que como proceso"*.

Y en otro lugar dice Hegel: *"nada hay en lo que no se pueda y se deba mostrar la contradicción, es decir, las determinaciones opuestas; el abstraer del intelecto es el aferrarse violentamente a una determinación, un esfuerzo para oscurecer y alejar la conciencia de la otra determinación que allí se encuentra"* (Lógica, parágrafo 89). Y más adelante: *"la proposición que expresa la identidad es: toda cosa es idéntica a sí misma: A=A, y negativamente, A no puede ser a la vez A y no-A. Esta proposición, en vez de ser una verdadera ley del pensamiento, no es sino la ley del intelecto abstracto. (...) Cuando se afirma que el principio de identidad no puede ser probado, sino que toda conciencia le presta su adhesión y que la experiencia lo confirma, a dicha pretendida experiencia hay que oponer la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa, ni tiene representaciones, ni siquiera habla según esa ley; y que ninguna existencia, cualquiera que sea, existe según ella. El hablar según esta pretendida ley de la verdad (un planeta es... un planeta; el magnetismo es... magnetismo; el espíritu es... el espíritu) pasa, con plena razón, como un hablar estúpido, y ésta sí que es una experiencia universal"* (Lógica, parágrafo 115).

Hemos dicho que la dialéctica es pensamiento concreto, y hemos señalado las limitaciones del pensamiento abstracto. ¿Qué quiere decir "pensamiento abstracto"? Oigamos a Hegel: *"¿Quién piensa en abstracto? El hombre inculto, no el culto. Me limitaré a poner algunos ejemplos: un asesino es conducido al cadalso. Para el pueblo común no es otra cosa que un asesino. Tal vez las damas, al verlo pasar, comenten su aspecto físico, digan que es un hombre fuerte, hermoso, interesante. Al escuchar esto, el hombre de pueblo exclamará indignado: ¡Cómo! ¡Un asesino hermoso! Un conocedor del hombre tratará de indagar la trayectoria seguida por la educación de este criminal; descubrirá tal vez en su historia, en su infancia o en su primera juventud, o en las relaciones familiares del padre y de la madre; descubrirá que una ligera transgresión de este hombre fue castigada con una fuerza exagerada que le hizo rebelarse contra el orden existente, que lo hizo colocarse al margen de este orden y acabó empujándolo al crimen para poder subsistir"*. Pues bien; pensar así, ver todo el proceso con todos sus elementos, es pensar en concreto. En cambio, pensar en abstracto es el pensamiento vulgar, que no ve en el asesino más que esa nota única y aislada, abstracta, la de que es un asesino, de tal modo que esta simple cualidad destruye y no deja ver cuanto hay en él de naturaleza humana.

Como modelo de pensamiento dialéctico, de pensamiento concreto, que se mueve a través de la inseparable unidad de los contrarios, veamos estas líneas de Trotsky:

"Interdependencia dialéctica del fin y de los medios. El medio sólo puede ser justificado por el fin. Pero éste, a su vez, debe ser justificado. Desde el punto de vista del marxismo (...) el fin está justificado si conduce al acrecentamiento del poder del hombre sobre la naturaleza y a la abolición del poder del hombre sobre el hombre. ¿Esto significa que para alcanzar tal fin todo está permitido? (...) Está permitido lo que conduce realmente a la liberación de la humanidad. (...) ¿Eso significa, a pesar de todo, que en la lucha de clases contra el capitalismo todos los medios están permitidos: la mentira, la falsificación, la traición, el asesinato, etc.? (...) Sólo son admisibles y obligatorios los medios que acrecen la cohesión revolucionaria del proletariado, inflaman su alma con un odio implacable por la opresión, le enseñan a despreciar la moral oficial y a sus súbditos demócratas, le impregnan con la conciencia de su misión histórica, aumentan su bravura y su abnegación en la lucha. Precisamente de eso se desprende que no todos los medios están

permitidos. Cuando decimos que el fin justifica los medios resulta para nosotros la conclusión de que el gran fin revolucionario rechaza, en cuanto medios, todos los procedimientos y métodos indignos que alzan a un parte de la clase obrera contra las otras, o que intentan hacer la dicha de las demás sin su propio concurso, o que reducen la confianza de las masas en ellas mismas y en su organización, sustituyendo tal cosa por la adoración de los 'jefes'. (...) El materialismo dialéctico desconoce el dualismo de medios y fines. El fin se deduce naturalmente del movimiento histórico mismo. Los medios están orgánicamente subordinados al fin. El fin inmediato se convierte en medio del fin ulterior. En su drama *Franz von Sickingen*, Ferdinand Lasalle pone las palabras siguientes en boca de uno de sus personajes: 'No muestres sólo el fin, muestra también la ruta Pues el fin y el camino tan unidos se hallan que uno en otro se cambian y cada ruta descubre un nuevo fin' (...) La interdependencia del fin y de los medios está expresada, en el caso de los versos reproducidos, de un modo enteramente exacto. Es preciso sembrar un grano de trigo para cosechar una espiga de trigo" (Su moral y la nuestra).

En 1922 Lenin afirmó que "debemos organizar un estudio sistemático, dirigido desde el punto de vista de la dialéctica de Hegel". Esta es, efectivamente, una gran tarea abierta ante el pensamiento marxista.

Pero las burocracias son conservadoras y antidialécticas por definición. Su prosperidad depende de la administración de lo que existe, no de su modificación. Por eso su "filosofía" es la escolástica y el dogmatismo que codifican y repiten lo ya pensado, y no admiten innovación ni problema nuevo alguno. Se explica así que la "filosofía" inspirada en Stalin y compañía haya tratado a la dialéctica y a Hegel como a un perro muerto.

El espíritu de la burocracia es ferozmente estático y antidialéctico. No quiere innovaciones ni discusiones. Veamos el trabajo de Zhdanov "Sobre la historia de la filosofía". Zhdanov era secretario del Comité Central del Partido Comunista ruso, y este es un discurso suyo con el cual se clausuró el congreso de filosofía realizado en Rusia en 1947. Zhdanov vapulea terriblemente al autor de una historia de la filosofía y dice que "el autor comete errores esenciales que afectan inclusive a los principios". ¿Cuáles son esos "errores esenciales" que "afectan a los principios"? Son, dice Zhdanov, "por ejemplo", la afirmación de que "el camino al método dialéctico fue preparado por las conquistas de las ciencias naturales desde la segunda mitad del siglo XVIII. Esto está en radical contradicción con la célebre tesis de Engels, según la cual el camino al método dialéctico fue preparado por la estructura celular del organismo, por la teoría de la conservación y la transformación de la energía y por la teoría de Darwin. Todos estos descubrimientos corresponden al siglo XIX". Es decir, que la burocracia moscovita prohíbe a un filósofo decir que el método dialéctico fue preparado por las conquistas científicas del siglo XVIII, y se lo prohíbe porque Engels dijo que las conquistas en cuestión eran del siglo XIX, y la burocracia entiende que disentir con Engels en esta cuestión cronológica es "un error esencial que afecta a los principios". Desde luego, en semejante clima no es posible que se desarrolle el pensamiento dialéctico, y ni siquiera los estudios sobre la dialéctica. Y si acaso estos estudios surgen, la burocracia los extirpa rápida y radicalmente. En este mismo discurso, Zhdanov no deja lugar a dudas: "la discusión que ha tenido lugar aquí a propósito de Hegel es bastante extraña. Hace tiempo que está resuelta la cuestión de Hegel. No hay ninguna razón para plantearla de nuevo". Efectivamente, para la burocracia no hay ninguna razón para plantear de nuevo el problema de la dialéctica, "el álgebra de la revolución", como la llamó el gran revolucionario ruso Herzen. Nosotros en cambio recordamos a Lenin: "debemos organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel". Para iniciar este estudio yo sugiero el libro de Ernst Bloch "El pensamiento de Hegel", editado por el Fondo de Cultura Económica.

En una frase famosa, Marx y Engels hablaron de "poner a la dialéctica de Hegel sobre sus pies". Esto no quiere decir que de la dialéctica hegeliana puedan tomarse dos o tres cosas aisladas y agregárselas a una concepción materialista vulgar del mundo. No. El pensamiento dialéctico de Hegel impregna totalmente el marxismo.

Hegel efectuó –en términos idealistas y con lenguaje muy oscuro, hablando del "en sí", de la "negatividad", del "ser otro", etc.- un análisis muy riguroso del pensamiento humano a través de la contradicción. Poner la dialéctica sobre sus pies quiere decir estudiar concretamente, en la realidad del desarrollo, cómo se han ido produciendo esas fases, esos estados del desarrollo, esas transiciones que Hegel analiza en términos idealistas pero con una tremenda capacidad para comprender el elemento de contradicción y del movimiento. Y esta es una tarea que el marxismo tiene que realizar. Yo sólo conozco dos obras en que el pensamiento marxista ha realizado este "enderezamiento" de la dialéctica, donde la realidad ha sido captada en su evolución, en sus contradicciones, en sus diversas fases cuantitativas y cualitativas. Esas obras son "El capital" de Marx y la "Historia de la Revolución Rusa" de Trotsky. Pero el campo a explorar es inmenso todavía; prácticamente es toda la realidad.

Poner la dialéctica sobre sus pies es lo que hace Marx en "El capital", es decir, desarrollar dialécticamente una ciencia, en este caso el análisis económico de la sociedad capitalista. En cambio, tomar alguno de los fenómenos naturales, o un conjunto de conocimientos científicos, y utilizarlos como ejemplos de que la cantidad se transforma en cualidad, o de alguna otra ley de lógica dialéctica, eso –que hacen los manualitos que pretenden enseñar marxismo- es una insolente caricatura del pensamiento dialéctico y por lo tanto del marxismo.

El materialismo

Enfoquemos ahora el tema del materialismo. *"El materialismo inteligente -dice Lenin- se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio"*. Esto es así porque el marxismo tomó como elemento esencial la actividad creadora del hombre –que es el tema en el que ha insistido el idealismo- y rechaza absolutamente la concepción del hombre como mero ente totalmente producido por circunstancias externas, que es lo que cree el materialismo vulgar.

Por su parte, señala Engels que *"la aplicación exclusivista del rasero de la mecánica a los fenómenos que eran de naturaleza química y orgánica y en los que, aunque rigieran leyes mecánicas, éstas pasaban a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituye una de las limitaciones específicas"* del materialismo clásico. Efectivamente, el materialismo clásico sólo reconoce como "materia" a lo mecánico, incluido lo físico y lo químico, pero ignorando totalmente esa materia constituida fundamentalmente por relaciones interhumanas, sociales y psicológicas.

Tengamos entonces bien presente que la *materia* que toma como base el marxismo no es la materia física o la naturaleza mecánica, ni una materia general carente de cualidades. La materia de que parte el marxismo es el conjunto de relaciones sociales que presuponen ciertamente una naturaleza mecánica y, sobre todo, fisiológica, pero que no coinciden, ni mucho menos, con ella. La materia de que toma su nombre el materialismo histórico no es nada más ni nada menos que la relación de unos hombres con otros y con la naturaleza (Bloch).

El materialista vulgar no ve, dice Marx, que *"el mundo sensible que lo rodea no es una cosa dada inmediatamente desde la eternidad, siempre igual a sí misma. Es un producto histórico: el resultado de una actividad de una larga serie de generaciones, de las cuales cada una se apoya sobre las espaldas de la precedente, y va desarrollando su industria y su comercio y modificando su organización social de acuerdo con las necesidades nuevas que se suscitan. Aun los objetos de la 'certidumbre sensible' más inmediata le son dados (...) sólo gracias al desarrollo de la sociedad, la industria y el comercio"* (La ideología alemana).

Y en sus "Tesis sobre Feuerbach", que ya citamos en la reunión anterior, Marx dice: *"El defecto fundamental de todo materialismo anterior (...) es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo"* (Tesis I). *"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y por lo tanto hombres modificados, producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado"* (Tesis III).

El materialismo vulgar –que es lo que los stalinistas pretenden hacer pasar por marxismo- cae en la metafísica de la materia, y aun de la materia mecánica, no de la materia constituida por las relaciones sociales y la actividad del hombre. Este materialismo vulgar considera a la materia como una cosa totalmente aislada, perennemente aislada del sujeto, del hombre, siempre condicionando al hombre y nunca condicionada por el hombre.

En realidad, la metafísica de la materia, la creencia en que la materia tiene una independencia absoluta respecto del sujeto que conoce –es decir, que la transforma- tiene un origen religioso, y por eso precisamente el materialismo vulgar se lleva tan bien con el sentido común. Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre, y por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya acabado, catalogado y definido de una vez y para siempre. Por eso cuando el materialismo vulgar dice que la materia existe absolutamente independiente del sujeto que conoce, no hace más que confirmar esa creencia religiosa en que *"Dios creó al mundo antes que al hombre"*.

El marxismo, por el contrario, afirma que desde luego el mundo físico existió antes que el hombre; el universo existió antes de la aparición del hombre. Pero si bien esto es cierto, el marxismo enseña que desde que el hombre aparece sobre la tierra, la materia deja de existir independientemente de la conciencia del hombre, porque desde el primer momento el hombre actúa en y sobre la materia, y la transforma. De modo que si es cierto que el objeto existió por sí solo antes de la aparición del sujeto, desde la aparición del sujeto el objeto pierde su independencia, entra en permanente relación con el sujeto, y sujeto y objeto sólo existen en función y a través del otro, sin que ninguno pueda concebirse "independientemente" del otro.

La conciencia y la "teoría del reflejo"

¿Qué significa entonces la afirmación de que la conciencia "refleja" al objeto? Toda nueva concepción del mundo debe trabajar con la terminología forjada por el desarrollo anterior de la humanidad. Pero como la nueva concepción del mundo aporta contenidos nuevos al conocimiento, ocurre que esa vieja terminología no le sirve en gran parte más que como metáfora, o como ejemplo para hacerse entender, pero no expresa perfectamente lo que la nueva concepción quiere expresar. Así, por ejemplo, el marxismo habla de que la conciencia "refleja" la existencia. Pero esta expresión –"refleja"-, tomada de la ciencia natural del siglo pasado, para el marxismo es sólo una metáfora, un ejemplo para hacerse entender.

La palabra "reflejo" no describe exactamente lo que el marxismo afirma respecto a la relación entre sujeto y objeto, porque el marxismo comienza por negar que el ser y la conciencia sean cosas estáticas, aisladas, situadas una fuera de la otra y sin otra relación que un contacto externo, como, por ejemplo, el de un cuerpo que choca con otro. Y sin embargo, el concepto de "reflejo" significa, precisamente, e implica, una concepción de dos cosas completamente distintas y externas una respecto de la otra. Vale decir que la palabra reflejo sólo refleja muy imperfectamente el

pensamiento marxista, porque está tomada de concepciones anteriores, que el marxismo. Igual ocurre, como veremos más adelante, con la expresión de Marx de que la economía constituye la "anatomía" de la sociedad.

Lefebvre ha afirmado recientemente que *"nada es más contrario a la dialéctica marxista que colocar lo real de un lado y en otro su reflejo en la cabeza de los hombres"*. Tiene completa razón. Porque el marxismo pone el énfasis *no* en la llamada realidad, en las cosas que están fuera del hombre, sino en la actividad creadora del hombre que conoce, transforma y crea esa realidad y esas cosas exteriores. Por supuesto, los críticos stalinistas acusan a Lefebvre de no ser materialista, porque para los aparatos lo fundamental es ser materialistas en el sentido de adaptarse a las condiciones existentes. Y los críticos stalinistas pretenden cubrirse con citas de Lenin acerca de la teoría del reflejo. Pero en su obra filosófica más profunda y madura, en sus apuntes sobre la Lógica de Hegel, Lenin escribe: *"El conocimiento es el reflejo de la naturaleza del hombre. Pero no es éste un reflejo simple, inmediato, total; este proceso consiste en toda una serie de abstracciones, de formulaciones, de formaciones de conceptos, etc."* (Cuadernos filosóficos). Y más adelante: *"El reflejo de la naturaleza en el pensamiento humano no se debe comprender como algo muerto, 'abstracto', sin movimiento, sin contradicciones; al contrario, es necesario comprenderlo como el proceso eterno del movimiento, del nacimiento y negación de las contradicciones"*. Y Lenin agrega, finalmente, que *"la consciencia humana no solamente refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea"*.

Efectivamente, si el concepto, el conocimiento, "refleja" a la realidad exterior, también es cierto lo contrario, la realidad exterior, en la medida en que es modificada y creada por el hombre, "refleja" al concepto. El sujeto "refleja" en su consciencia al objeto, pero entonces el objeto "refleja" también al sujeto que fue capaz de crearlo o modificarlo. El hombre no se limita a tomar fotografías de la realidad; el hombre construye la realidad. Por eso, mejor que de reflejo –que sugiere una recepción pasiva- hay que hablar de interacción, de relación, de proyección del objeto en el sujeto, y de proyección del sujeto en el objeto.

Como dice Hegel: *"El hombre tiende a manifestarse a sí mismo en aquello que existe como algo exterior a él. Realiza este fin haciendo cambiar las cosas exteriores, a las cuales imprime el sello de su interior, encontrando en ellas, así, su propio destino"*. *"El sujeto –dice Hegel- no ve en ello que se enfrenta a nada extraño, un límite ni una barrera, sino que se encuentra solamente a sí mismo"*.

Engels ha dicho que *"la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de la ciencia"*. Con esto tenemos una valiosa clave para comprender la concepción marxista de la relación entre sujeto y objeto, entre el ser y la consciencia. Es el trabajo del hombre condensado en el conocimiento filosófico y científico, es el trabajo del hombre, dice Engels, lo que demuestra la unidad material del mundo. Vale decir que la captación de que existe un objeto dotado de unidad material, lejos de ser un simple "reflejo", de que existe un objeto independiente del sujeto, es el resultado de la acción recíproca entre el sujeto y objeto, de su interacción, de su unidad contradictoria.

¿Y qué afirma el marxismo sobre la conciencia? El marxismo afirma que la conciencia –lo que el hombre piensa de sí mismo y de lo que lo rodea- no puede explicarse a sí misma. El marxismo trata de captar cuáles son las condiciones de la conciencia, es decir, cómo y por qué el hombre llega a creer algo de sí y sobre el mundo. El marxismo hace la crítica de la conciencia y de las condiciones en que surge la conciencia, y demuestra que la conciencia puede ser verdadera o falsa. Y la clave para comprender el porqué está en la historia del hombre. Por eso Marx dice que *"no es la conciencia lo que determina la existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia"* (Prólogo de 1859 a la Crítica de la economía política).

El marxismo demuestra que la conciencia está determinada, es decir, que no existe en el aire ni flota en las nubes, sino que tiene sus raíces en la tierra. Pero atención: si el marxismo afirma que la conciencia está determinada, afirma también que está determinada como conciencia, vale decir, que puede explicarse cómo el medio actúa sobre la conciencia, pero que de ningún modo puede reducirse la conciencia a un mero reflejo del medio. El idealismo coloca a la conciencia entre las nubes, como prolongación de Dios, de la Idea o de cualquier fuerza mística extraterrena, y le atribuye una autonomía y un poder sin límites. El materialismo vulgar, por el contrario, reduce a nada la conciencia y le quita toda autonomía, considerándola como una mera secreción cerebral, como una especie de caspa que sale en forma de ideas que no hacen más que "reflejar" -como fotografías- el objeto exterior. El marxismo muestra que las raíces de la conciencia están en la tierra y en la sociedad, que la conciencia no es omnipotente; está condicionada. Pero el marxismo no coloca la conciencia al nivel de la caspa, no la reduce a una mera fotografía de lo exterior. El marxismo coloca la conciencia entre las más altas realidades humanas, y se esfuerza para que la conciencia, captando las condiciones que la originan e inciden sobre ella, sea cada vez más lúcida y eficaz.

El desprecio por la conciencia y por sus problemas es totalmente extraño al marxismo. La gran batalla del marxismo se libra precisamente en el terreno de la conciencia. El marxismo lucha para modificar la conciencia de las clases oprimidas, para que éstas tengan una conciencia veraz de su situación y de la necesidad de revolucionarla.

Necesidad del socialismo

¿De qué naturaleza son los juicios que hace el marxismo sobre la realidad social? Marx demostró la necesidad del socialismo no en base a juicios éticos o morales sobre lo que *debe ser*, sino en base a lo que es la realidad capitalista y a sus perspectivas de evolución. Pero para el pensamiento marxista los juicios éticos o de valor -"lo que debe ser"- están inseparablemente unidos a los juicios de hecho, que se atienen a explicar "lo que es". El marxismo afirma que la necesidad del socialismo está objetivamente fundada en la estructura y la evolución del capitalismo, pero afirma también que el socialismo no vendrá por sí solo, como viene la lluvia de las nubes. El socialismo vendrá porque el hombre hace un juicio de valor y dice: "*El capitalismo no puede ser, el socialismo debe ser*", y lucha por esto y logra la transformación.

Los filósofos supuestamente marxistas de los grandes aparatos obreros -la II Internacional, y después el stalinismo- han eliminado esta profunda unidad dialéctica entre juicios de valor y juicios objetivos, y pretendieron transformar la teoría marxista del socialismo en una especie de física de la sociedad, en una supuesta ciencia que afirma que el socialismo es necesario independientemente de la voluntad de los hombres e independientemente de que los hombres lo consideren bueno o malo.

Por el contrario, el marxismo afirma que la sociedad no puede ser estudiada "objetivamente", al estilo de las ciencias naturales que estudian la física o la química. El marxismo demuestra que en el estudio de la sociedad y en los juicios sobre ella siempre interviene, además del conocimiento objetivo que describe, lo que es el juicio de valor que afirma lo que debe ser y lo que quiere que sea. Esto es así porque los hombres que conocen la sociedad y la historia son los mismos que hacen la sociedad y la historia. Y por lo tanto el conocimiento de la vida social y la historia no es *ciencia* sino *conciencia*. Por eso, toda separación de juicios de valor y juicios de hecho, toda separación de

la teoría y la práctica, del conocimiento de lo que es y de la aspiración a lo que debe ser, es irrealizable cuando se trata de la comprensión de la historia de la sociedad.

Al comprender que por toda la estructura de la sociedad capitalista es necesario el advenimiento del socialismo, el marxismo afirma también que el socialismo debe ser, que el socialismo es conveniente para el hombre, y por lo tanto que el hombre debe tomar conciencia de esto y debe conscientemente trabajar para el advenimiento del socialismo.

Pero si, como afirmaban los escolásticos de la burocracia reformista de la II Internacional, o los escolásticos de la burocracia moscovita, el socialismo es una cosa que ya está inscrita en los hechos, si es algo que vendrá sea bueno o no, quiera el hombre o no, con tanta seguridad como vendrá la luz solar mañana a la mañana, entonces el papel consciente revolucionario del hombre queda reducido a nada, y en cambio se eleva a las nubes a los aparatos burocráticos, cuya función sería esperar que se realice esa supuestamente ineluctable aparición del socialismo.

El fatalismo mecanicista que supone que el socialismo es inevitable, independientemente de que el hombre lo quiera o no, otorga sin duda una gran tranquilidad de espíritu, robustece la fe de los creyentes; es casi una religión. Pero no tiene nada que ver con el marxismo.

El marxismo pone énfasis en la voluntad real y actuante del hombre. Los fatalistas, en cambio, sustituyen la voluntad consciente que actúa en procura de un fin y la reemplazan por un acto de fe simple y apasionada en un supuesto fin inevitable de la historia. Para esta gente, la Historia, así con mayúscula, viene a sustituir la fe en la Divina Providencia con que se consuelan los religiosos. El marxismo, repitémoslo, es justamente la antítesis y la negación de todo esto.

La praxis

Y así nos acercamos al último gran problema de la filosofía marxista que enfocaremos hoy. El marxismo habla de unidad inseparable de teoría y práctica. El marxismo no cree que ambas sean cosas distintas que se complementan entre sí. El marxismo niega que la teoría sea un "complemento" de la práctica, o viceversa. Para el marxismo, teoría y práctica no son más que momentos de un mismo proceso que es la praxis, es decir, la acción del hombre.

La concepción marxista de la praxis significa la mundanización, la terrenización absoluta del pensamiento. Praxis significa que quien forja al hombre, a su mundo, a su destino, no es ninguna fuerza extrahumana ni inrahumana. Praxis significa que el hombre no es producido ni condicionado por Dios, como tampoco por la Historia, la Razón, el instinto, la herencia, el medio, la raza, etc. Praxis significa que lo único que produce al hombre y que lo condiciona es la propia actividad teórico-práctica del hombre.

Veamos algunos párrafos de las "Tesis sobre Feuerbach" donde Marx insiste en el problema de la praxis:

"El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (...) es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo (...)" (Tesis I).

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento (...)" (Tesis II).

"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación (...) olvida que las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (...)" (Tesis III).

"...la esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es en realidad el conjunto de las relaciones sociales (...)" (Tesis VI).

"La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica" (Tesis VIII).

"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Tesis XI).

El marxismo, totalidad abierta

Para terminar, hagamos perfectamente claro algo que es fundamental para comprender la filosofía marxista. La filosofía marxista constituye lo que Lefebvre, y antes de él Labriola y Gramsci, denominan una "totalidad abierta". Es totalidad porque es una filosofía que abarca el conjunto de los problemas, que no es parcial o fragmentaria sino total. Una filosofía que no es un conjunto de teorías dispersas, sino un todo sistemático, con una estructura y una organización interna. Por eso el marxismo es una *totalidad*. Pero es una totalidad abierta, porque no es un sistema cerrado, es decir, que pretende estar terminado, listo para la eternidad y para ser aprendido de memoria. Al contrario, el marxismo reclama el aporte continuo de nuevos datos, de nuevos enfoques, que se articulan con los datos ya existentes y hagan así cada vez más completa y más profunda la concepción marxista del mundo.

Para comprender mejor qué es esto de una *totalidad abierta*, no hay más que observar lo que es un ser vivo. Un ser vivo es una totalidad con una estructura, pero es una totalidad en movimiento, una totalidad que continuamente incorpora nuevos elementos, que tiene conflictos, que se modifica pero sigue siendo esencialmente el mismo. Eso es también el marxismo: una totalidad abierta, que se enriquece con cada avance del conocimiento humano.

Marxismo y economicismo

Vemos entonces que a distintas organizaciones sociales corresponden distintas personalidades humanas, distintas "naturalezas" humanas. Pero ¿cuáles son los aspectos decisivos, los puntos neurálgicos en que origina la diferencia entre una sociedad y otra? El marxismo responde a esto con el concepto de "relaciones de producción".

"Hay –dice Marx– una verdad de evidencia tal que se impone darla por presupuesta y admitida. Y consiste ella en que el hombre, a fin de poder vivir, tiene que satisfacer ciertas necesidades ineludibles: ante todo la de alimentarse, cubrir su desnudez, cobijarse bajo techado, etc. Si no las satisface, no podrá vivir, ni menos aún hacer historia. En consecuencia, el primer hecho de la historia del hombre –hecho que debe cumplirse

cada día y cada hora, hoy como hace siglos- estriba en producir los medios con que sostener su vida material. (...) Lo primero, pues, que debe proponerse todo historiador es examinar en todo su significado y hacer justicia a este hecho fundamental. (...)

"Es un hecho, pues, que determinados individuos que trabajan y producen de determinada manera contraen relaciones sociales y políticas. ¿Cuál es concretamente ese vínculo que media entre la organización social y la producción? A eso no cabe responder por vía especulativa. Ella debe estudiarse empíricamente en cada caso (...) En cualquier período histórico que consideremos hallaremos una suma de fuerzas productivas, de circunstancias, de un modo de relacionarse los individuos con la naturaleza y entre sí, que la generación de ese período ha recibido en herencia de la inmediata precedente. La nueva generación modifica sin duda el patrimonio legado por la generación anterior. Pero eso no quita que aquél influya poderosamente sobre ella, prescribiéndole el camino por donde ha de desenvolverse y confiriéndole carácter especial. Por tanto, las circunstancias hacen a los hombres no menos que los hombres a las circunstancias. Esta suma de fuerzas productivas y formas de relación social, que cada individuo y cada generación encuentra ante sí como algo independiente de su voluntad, es el fundamento real del hombre..." (La ideología alemana).

"Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales" (Misericordia de la filosofía).

Ahora bien: estas ideas, estas categorías o estas creencias populares tienen la misma energía que una fuerza material. En las relaciones sociales no hay fuerza material pura; la fuerza material se acompaña de una forma ideológica, y la forma ideológica tiene un contenido material. *"Los hombres hacen su propia historia –explica Marx- pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos" (El 18 brumario de Luis Bonaparte, I).*

Cuando Marx habla de "economía" no se refiere a la producción en general, sino a las relaciones de producción, es decir, a las relaciones de los hombres con la naturaleza y entre sí en torno a los medios de producción.

Casi desde el momento en que comenzó a difundirse el pensamiento marxista fue calumniado – por enemigos y por supuestos partidarios- con la afirmación de que el marxismo es una "interpretación económica de la historia". Ya veremos que esto es totalmente falso. Lo único cierto es que el marxismo puso énfasis en la necesidad de estudiar la organización económica de la sociedad.

Para captar sin deformaciones qué es lo que el pensamiento marxista afirma sobre la naturaleza de la organización social, es necesario abandonar expresiones como "estructura económica" o "base económica" de la sociedad. Marx y Engels –sobre todo Engels- utilizaron a veces estas expresiones para hacer su pensamiento más accesible, más didáctico. Pero hoy día, a fuerza de simplificar esas expresiones, a fuerza de repetirlas como recetas y desglosarlas del conjunto del pensamiento de Marx, esas palabritas "estructura" o "base" sirven para deformar el marxismo. Por eso nosotros preferimos no hablar de "estructura" y menos aún de "base" sino de *formación económico-social*, concepto que amplía Marx en "El capital". En tres palabras cargadas de sentido, explica Lefebvre, este concepto designa los elementos de la sociedad y reconstruye su totalidad indicando que esa totalidad es un devenir, una historia. Debemos distinguir lo económico de lo social, que son dos niveles de la realidad. Tomados aisladamente son abstracciones unilaterales. Lo concreto no existe sino en su unidad, y solamente se lo capta concibiendo su unidad.

La relación entre lo económico y lo social –explica Lefebvre- no puede concebirse como una unidad confusa, ni como una jerarquía estática, ni como una simetría, ni como una reducción, ni como ningún otro tipo de relación lógica. Marx compara lo económico al esqueleto, y su estudio a la anatomía, mientras que la ciencia de lo social se aproximaría a la fisiología. En un sentido, por lo tanto, lo económico es más real que lo social: el organismo superior tiene necesidad de un esqueleto; sin embargo, lo fisiológico es superior a su "condición", porque sólo él vive. Lo social representa un desarrollo de la economía, representa el desarrollo de sus contradicciones. Los fenómenos sociales son más ricos, más complejos que su esencia "económica".

Ahora bien, en esencia, la formación económico-social consiste en esto: hombres que establecen determinadas relaciones con otros hombres. Como explicaba Labriola, *"en las vulgarizaciones de la sociología marxista, las condiciones, las relaciones, las correlatividades de coexistencia económica se transforman (...) en alguna cosa existiendo imaginariamente por encima de nosotros, como si en el problema hubiera otros elementos que éstos: individuos e individuos, es decir, locatarios y propietarios, terratenientes y arrendatarios, capitalistas y asalariados, patronos y domésticos, explotados y explotadores, en una palabra, hombres y otros hombres que, en condiciones dadas de tiempo y lugar, se hallan en relaciones diferentes de dependencia recíproca..."* (Filosofía y socialismo).

Dice Engels que *"la concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción y con ella el intercambio de lo producido es la base de todo orden social"* (AntiDühring). Este párrafo es extremadamente peligroso para la comprensión del auténtico pensamiento marxista si quedan sin aclarar dos cosas fundamentales: 1) la "producción" a que se refiere Engels no debe entenderse como producción en general, como proceso técnico de producir, sino en el sentido de las *relaciones de producción*, es decir, las relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción y reproducción de su vida; 2) "base" es aquí una mala palabra, porque sugiere algo estático y netamente separado y separable de lo que está sobre la base. Pero, en realidad, las relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción son dinámicas por definición; además, estas relaciones sólo pueden separarse de todas las restantes en el análisis, en la abstracción del pensamiento, pero en la realidad están inseparablemente unidas.

Esto que acabamos de decir, ¿significa que Engels "se equivocó" o que conscientemente deformó el pensamiento marxista que él mismo contribuyó a crear? No. Lo que ocurre es que, como explica Lefebvre, *"después de haber contribuido a la formación del marxismo, Engels se ocupó de exponerlo didácticamente... Pese a su genio, igual al de Marx, Engels tendía a simplificar pedagógicamente los problemas, a suponerlos resueltos, y por eso a esquematizar y sistematizar"* (Problemas actuales del marxismo, III).

Y ya al término de su vida el propio Engels advirtió los tremendos peligros que significaba para el marxismo esa simplificación pedagógica de su pensamiento; por eso afirmaba Labriola que leyendo sus cartas últimas *"se ve claramente que Engels temía que el marxismo se hiciera muy rápido una doctrina barata"* (Filosofía y socialismo). Por eso, para hacerle justicia a Engels y para comprender el auténtico pensamiento marxista, conviene leer esas últimas cartas de Engels, que son sus últimas obras teóricas:

"La concepción materialista de la historia también tiene hoy día un montón de amigos a quienes les sirve de excusa para no estudiar historia. (...) En general, la palabra materialista les sirve a muchos jóvenes escritores alemanes de simple frase mediante la cual se rotula, sin más estudio, toda clase de cosas; pegan esa etiqueta y creen que la cuestión está resuelta. Pero nuestra concepción de la historia es, por sobre todo, una guía para el estudio... Es necesario reestudiar toda la historia, deben examinarse en cada caso las condiciones de existencia de las diversas formaciones sociales antes de tratar de deducir de ellas los conceptos políticos,

jurídicos, estéticos, filosóficos, religiosos, etc." (Carta a Conrad Schmidt, 5-8-190). Obsérvese cómo aquí Engels no habla de "base" sino de "formación social".

Y en otras cartas dice: "*Según la concepción marxista de la historia, el elemento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto; por consiguiente, si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda*" (Carta a J. Bloch, 21-8-1890). Recordemos lo que quiere decir *concreto y abstracto*; hablamos de eso en la reunión en que trabajamos sobre Hegel.

"*Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos participantes en la interacción. Pero cuando se trata de presentar un trozo de historia, esto es, de una aplicación práctica, la cosa es diferente y no hay error posible*" (Carta a J. Bloch del 21-9-1890).

"*No tiene más que mirar El 18 brumario de Marx, que trata casi exclusivamente del papel particular desempeñado por las luchas y acontecimientos políticos, desde luego dentro de su dependencia general de las condiciones económicas. (...) Lo que les falta a esos señores es dialéctica. Nunca ven otra cosa que causa por aquí y efecto por allá. El que esto es una abstracción vacía, (...) y el que todo es relativo y nada absoluto, esto nunca terminan de verlo. Para ellos Hegel nunca existió*" (Carta a Conrad Schmidt, 27-10-1890).

Queda claro entonces que el marxismo, como todas las esferas en que transcurre la actividad del hombre, es una esfera concéntrica, y que en el centro -centro que es a la vez punto de partida y el límite de todo el conjunto- se hallan las relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción y reproducción de su vida. Esto no significa, de ningún modo, que todo lo que el hombre hace esté directamente vinculado a las relaciones existentes en torno a la producción. Como plantea Antonio Gramsci "*La pretensión de presentar y explicar toda fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, y prácticamente debe ser combatida con los testimonios auténticos de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas*" (El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce).

Esta interpretación concreta, fresca, esencialmente dialéctica del pensamiento marxista la encontramos en la primera obra de Lenin, que escribió cuando tenía 24 ó 25 años. En ella Lenin pone el énfasis en el concepto marxista de "formación económico-social", y cita este concepto de Marx. Y polemiza contra quienes tergiversan el marxismo, pretendiendo reducirlo a un determinismo económico y "*atribuyéndole el propósito absurdo de no tomar en consideración todo el conjunto de la vida social*". Y Lenin afirma que los marxistas "*han sido los primeros socialistas que señalaron la necesidad de analizar no sólo el aspecto económico, sino todos los aspectos de la vida social*", ¡y para demostrarlo cita los trabajos de la juventud de Marx, los trabajos de 1843! (Quiénes son los Amigos del Pueblo). Es decir: Lenin, aunque su formación filosófica es entonces todavía elemental, aunque no ha trabajado a Hegel, capta lo esencial del marxismo, que busca captar concretamente a la sociedad y no la "divide" torpemente en "lo económico", que sería "lo fundamental", y "lo ideológico", que sería "lo secundario".

Por el contrario, en Stalin vemos desde el comienzo y hasta su última obra un pensamiento torpemente mecanicista, que considera al marxismo como un sistema de verdades listo para que los escolares lo aprendan de memoria y que intenta torpemente "explicar" todo como un simple producto de la economía o la clase social. Veamos este párrafo de una de las primeras obras de Stalin que en calidad de pensamiento es tan antimarxista como la última que escribió antes de

morir: "La vida contemporánea está montada según normas capitalistas; en ella existen dos grandes clases: la burguesía y el proletariado. En correspondencia con estas dos clases hay una doble conciencia de clase, burguesa y socialista. La segunda se ajusta a la situación del proletariado" (Anarquismo y socialismo, 1905).

Concepción materialista de las ideologías

El hacer y el pensar están inseparablemente unidos, son momentos inseparables de una misma actividad humana, pero no son idénticos. Lo que el hombre piensa sobre lo que hace no siempre coincide con lo que en realidad hace. Hay profundas influencias de orden social –en primer término la lucha de clases- y de origen afectivo –esencialmente el sexo- que inciden para que el hombre se engañe a sí mismo acerca de su actividad y de sus obras.

Tomemos el caso de nuestro grupo. Todos los que estamos aquí tenemos ciertas ideas acerca de la existencia y las funciones de este grupo y de sus relaciones con otros grupos. Ahora bien: estas ideas pueden no coincidir con lo que realmente es este grupo, con lo que realmente hace. Y para comprender realmente lo que este grupo es, no podríamos basarnos en lo que sus integrantes creen, sino en lo que el grupo hace.

Esto vale no sólo para nuestro grupo sino para toda la sociedad. El marxismo busca "la base real de la ideología" (La ideología alemana), es decir, cuáles son las condiciones en las que se origina lo que el hombre piensa que él es. "En la vida corriente –dice Marx- cualquier tendero sabe distinguir muy bien entre lo que alguien pretende ser y lo que de veras es. Lo que es nuestros historiadores, no han alcanzado ese trivial conocimiento. Ellos le creen bajo palabra a una época que es realmente lo que dice y lo que imagina ser. (...) Habrá que rastrear en las ilusiones, sueños y torcidas imaginaciones (...) que se explican muy sencillamente por su posición en la vida, sus ocupaciones y la división del trabajo" (La ideología alemana).

"La voluntad está movida por la pasión o por la reflexión. Pero los resortes que a su vez mueven directamente a éstas son muy diversos. (...) Hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles. (...) Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas, pero la forma que adopte dentro de ellas depende en gran parte de las circunstancias" (Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana). Y esas circunstancias son, en esencia, el sistema de relaciones entre los hombres.

La psicología moderna comprende que los actos del enfermo mental no son meras "locuras" carentes de sentido, sino que tienen un profundo sentido cuya explicación ha de encontrarse en la vida del enfermo. El marxismo comprendió mucho antes que toda ideología –incluyendo el prejuicio y la creencia en los demonios- tiene un sentido que hay que buscar en la vida real de la sociedad. El pensamiento racionalista clásico se ocupaba de comparar las ideologías entre sí y con la realidad y, según lo que surgiera de esa comparación, distinguía entre ideologías ciertas y falsas, considerando a éstas un producto de la estupidez, del prejuicio o de la mala fe. El marxismo va mucho más allá. El marxismo comprende que "toda idea, aunque se falsa, tiene raíces en la realidad. (...) Aun las fantasmagorías que se finge en su cerebro se asientan necesariamente sobre su vida material, comprobable por vía empírica, ligada a ciertos presupuesto materiales: son sublimaciones de ella [de la vida material]" (La ideología alemana).

El marxismo estudia al hombre –es decir, a la sociedad- procurando captarlo concretamente, tal cual es en la vida real. "Nuestro punto de partida –dice Marx- no es arbitrario. No es ningún dogma. Se halla en la realidad. (...) Nuestro punto de partida son los individuos reales, su acción y sus condiciones de

vida materiales, tanto las que se encuentran realizadas como las que se realizan merced a aquélla" (La ideología alemana).

Teoría de las clases sociales

Ahora bien: el marxismo afirma que hay un aspecto de la realidad que es el que más profundamente penetra al hombre y más completamente lo circunscribe, condicionando el curso general de su vida exterior e interior. Ese aspecto de la realidad es la clase social a la que pertenece el individuo.

"Nosotros –dice uno de los pocos filósofos marxistas que existen hoy en día- vemos en la existencia de las clases sociales y en la estructura de sus relaciones el fenómeno clave para la comprensión de la realidad social, y esto no por razones dogmáticas de fe o de ideas preconcebidas, sino simplemente porque nuestra propia investigación, así como todos los trabajos que hemos podido conocer, nos han demostrado siempre la importancia excepcional de este grupo social con relación a todos los otros" (L. Goldmann, Ciencias humanas y filosofía).

Efectivamente, todo el trabajo de la sociología no marxista de nuestros días –trabajo que se realiza principalmente en EE.UU., ciudadela del imperialismo, al grito de ¡abajo Marx!- no hace más que poner en evidencia, empírica y hasta matemáticamente, la decisiva importancia de las clases sociales en la configuración del hombre contemporáneo. Vemos así que un sociólogo yanqui, reuniendo una gran masa de información, dice que *"el sueño americano de la igualdad de oportunidades tiende a despreciar la importancia de las diferencias sociales. Nuestros clisés culturales afirman que 'no hay clases en Estados Unidos'. Pero la circunstancia de que la gente sea propensa a confundir sus sueños con la realidad y no sea plenamente conciente de la influencia de factores de clase sobre su conducta y su experiencia no significa que las clases sociales no existan. Las diferencias de riqueza, de ingresos, de ocupación, de prestigio, de autoridad y de poder, que son todas manifestaciones de la estructura de clase, representan realidades básicas de nuestra existencia" (Mayer, 1955).*

Y agrega: *"Todo, desde la probabilidad de permanecer vivo durante el primer año de vida hasta la probabilidad de conocer las mejores obras de arte, la probabilidad de crecer sano y fuerte, y si se enferma de curarse rápidamente, la probabilidad de evitar convertirse en delincuente juvenil, y la probabilidad de obtener una educación superior –todas estas probabilidades de vida- están crucialmente influenciadas por la posición que se ocupa en la estructura de clase".*

¿En qué se revela la posición de clase? En una batería de características, en una constelación de situaciones entre las cuales tenemos: la ocupación, el ingreso, la riqueza, la duración de la vida, la salud física y mental, la educación, la protección que acuerda la justicia, la conducta sexual y familiar (Informe Kinsey), las características temperamentales, etc.

Las investigaciones demuestran que la clase social es una constelación, una configuración, una totalidad de condiciones y formas de vida, que siempre tienden a marchar juntas, y que se estructuran en torno a la relación que diversos grupos humanos establecen respecto de otros, en el proceso de trabajo mediante el cual se mantiene la sociedad entera.

Esas investigaciones demuestran que existe una elevada correlación matemática –estadísticamente comprobable- entre condiciones y formas de vida tales como: a) la propiedad (o falta de propiedad) de medios de producción, de transporte, de cambio, etc.; b) la ocupación; c) el nivel de ingresos y la riqueza; d) el poder (la capacidad de controlar a otros); e) el prestigio; f) la

educación. Esas mismas investigaciones psico-sociales están revelando concretamente cómo la clase modela la personalidad. Empíricamente se está constatando cómo y a través de qué mecanismos los niños de las clases dirigentes van estructurando una personalidad audaz, agresiva, confiada, segura de sí misma, ambiciosa, mientras que todo lo contrario ocurre con los niños de las clases explotadas.

En fin, estos estudios insospechables de marxismo confirman lo que Marx afirmaba en 1846: *"En todas las épocas, el pensamiento de la clase que se halla en la cima del poder ejerce un predominio absoluto. La clase que impera en la sociedad materialmente, impera a la par espiritualmente. La clase que tiene a su alcance los medios para la producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual [ante todo, el tiempo. MP], de modo que impone su pensamiento a los que, por carecer de los medios materiales, no pueden ser productivos espiritualmente"* (La ideología alemana).

No hay que confundir la posición de clase con la cantidad de dinero que se gana. Desde luego, la clase dominante en su conjunto gana mucho dinero, mientras que la clase oprimida, en su conjunto, gana apenas lo necesario para vivir. Pero en los sectores intermedios de la sociedad, y dentro de cada clase, las cosas no son tan netas y un burgués puede ganar cien veces más que otro, sin dejar de ser ambos burgueses.

Por eso dice Marx que la división en clases no está fundada ni en la magnitud de la fortuna ni en la de la renta: *"El grosero buen sentido transforma la distinción de las clases en amplitud del portamonedas. (...) La medida del portamonedas es una diferencia puramente cuantitativa, por lo que se puede siempre lanzar uno contra otro a individuos de la misma clase"* (La Sagrada Familia).

Por otra parte, tampoco debe confundirse la clase social con la profesión. Dentro de cada clase existen infinidad de profesiones. Como señala el sociólogo francés Edmond Goblot: *"Son las clases las que influyen en la elección de las profesiones. Un burgués no se hace cerrajero o carpintero"* (Goblot, citado por Gurvitch, El concepto de clases sociales); y agrega: *"hombres de profesiones muy diferentes son idénticos en cuanto burgueses y se tratan como iguales"*. Entonces, pues, *"la burguesía se reservaría las profesiones de iniciativa, mando, inteligencia, y dejaría a las clases populares los oficios de ejecución, de obediencia, de esfuerzo físico"* (Idem).

En fin, hay que distinguir también entre "clase" y "casta". La clase es un grupo social "abierto", en el sentido de que *legalmente* nada le impide a las personas cambiar de clase. Si un obrero quiere ser burgués, no hay ninguna ley, escrita o no, que se lo prohíba. Sólo le hace falta dinero... o casarse con la hija de un burgués. La casta, en cambio, es un grupo social cerrado, en el cual se nace y se muere, sin modificación posible. El individuo no puede, por su propia determinación, entrar ni salir en una casta. Caso típico: los negros en Estados Unidos. Un negro, sea pobre o millonario, no puede entrar en restaurantes ni en otros lugares reservados para blancos, ni puede casarse con una mujer blanca. Un negro puede ser capitalista y pertenecer a la clase capitalista, pero nunca tendrá iguales derechos que los capitalistas blancos porque pertenece a una casta inferior, de acuerdo a la sociedad yanqui.

La clase existe antes de cada individuo e independientemente de su voluntad, y modela a los individuos conforma a las categorías que rigen la existencia de la clase. Marx lo explica así: *"siendo iguales las condiciones de vida, el enemigo a vencer y los intereses, iguales hubieron de resultar por doquier las costumbres, al menos en sus rasgos generales. (...) Lo que une a los individuos de una clase es la guerra común que han de hacer a los de otra clase. Lo cual no quita que debido a la competencia se enfrenten como rivales hostiles los individuos de una misma clase. Por otra parte, la clase se independiza de los individuos. Éstos hallan al nacer prefijadas sus condiciones de vida. La clase a que pertenecen les señala su posición social, y con ello, la vía por la que han de desarrollar su personalidad Este sometimiento de los individuos a*

la clase en nada difiere de su sometimiento a la división del trabajo (...). (Ya hemos indicado muchas veces cómo este sometimiento de los individuos a la clase va derivando al mismo tiempo hacia un sometimiento a ideas, etc.)" (La ideología alemana).

Y en otro lugar dice Marx: *"Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se le imbuje la tradición y la educación, podrá creer entonces que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta" (El 18 brumario).*

Efectivamente, una investigación realizada en Estados Unidos por Richard Centers - "La psicología de las clases sociales"- ha demostrado, estudiando una muestra representativa de la población, que, como indicaba Marx, las circunstancias objetivas en que viven las personas generan en ellas una percepción más o menos clara o confusa pero perfectamente observable, de que tienen intereses comunes distintos a los intereses de otros grupos; de que son iguales a determinada clase de personas y distintos a las de otra clase (Centers, 1947).

Sin embargo, pese a esta unidad general que caracteriza a las actitudes de las personas integrantes de una clase, es indispensable tener en cuenta que dentro de las clases existen grupos que tienen distintos status, distintos prestigios, distintas afinidades. Por ejemplo, en la clase dominante existe una diferenciación muy importante que fue señalada por Marx: *"La división del trabajo (...) tiene lugar también en la clase dominante. En ésta, el trabajo se divide en espiritual y material. Una parte de sus miembros hace las veces de pensadores (...). Claro que estando los miembros de la clase así divididos, nacen forzosamente entre ellos hostilidades y odios..." (La ideología alemana).*

Como ustedes habrán observado, el marxismo caracteriza a las clases sociales por el conjunto de sus condiciones básicas de existencia, no por lo que los hombres creen o pueden creer que son, sino por lo que realmente son en el ejercicio de su vida. Ahora bien, ¿es concebible la existencia de una clase sin que los individuos que la componen se den cuenta que constituyen una clase? O, como dice el sociólogo francés Gurvitch, *"Puede existir una clase sin toma de conciencia?"*. El marxismo responde a este interrogante distinguiendo, con términos hegelianos, *clase en sí* y *clase para sí*.

La diferencia entre clase "en sí" y clase "para sí", y la transformación de una en otra, Marx la describe en estos términos: *"Las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, unos intereses comunes. Así, esta masa constituye ya una clase enfrente del capital [en sí misma, es decir: una clase 'en sí' MP], pero no los es todavía para ella misma. En la lucha (...), esta masa se une, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase" (Misericordia de la filosofía).*

Una clase es "en sí" por el solo hecho de existir. Una clase es "para sí" cuando toma conciencia de lo que la distingue de las otras clases; o sea, cuando adquiere "conciencia de clase". Pero es preciso advertir muy claramente que tener *conciencia de clase* es distinto a tener *conciencia de los intereses históricos* a largo plazo de una clase. Lukács señaló que, desde el punto de vista psicológico, la conciencia de clase es en realidad una inconciencia, determinada por la posición social, histórica y económica del sujeto. Las recientes investigaciones empíricas en el terreno de la psicología demuestran que esto es así, efectivamente. Aun cuando las personas son psicológicamente inconscientes de que pertenecen a una clase, aun cuando no saben qué significa eso de clase social, o creen estar en una clase distinta a aquella a que pertenecen en realidad, aun así, estas personas

se comportan –inconscientemente– de acuerdo a normas, a patrones, a modelos de conducta determinados por su posición de clase y "saben" inconscientemente que pueden hacer (o no pueden hacer) esto o aquello, que deben vestirse así y no de otro modo, etc.

Un obrero norteamericano habla contra el patrón, protesta contra el patrón, y sin embargo afirma –de buena fe– que pertenece a la clase media. Este obrero tiene una conciencia de clase, que psicológicamente se manifiesta como impulso inconsciente a diferenciarse del patrón y a protestar contra él. Pero no tiene conciencia de los intereses históricos de su clase. Ahora bien: la conciencia de los intereses históricos de la clase tiene que ser conciencia en todo sentido, incluso el psicológico, porque requiere una cantidad de experiencias y conocimientos políticos que deben ser más o menos racionalmente canalizados por la clase entera.

La conciencia de los intereses históricos de una clase, y la clase obrera en particular, requiere que esta clase se eduque. Pero ojo, que no se trata de la educación en el sentido escolar. Como dice Lenin, *"la verdadera educación de las masas no puede ir nunca separada de la lucha política independiente y, sobre todo, de la lucha revolucionaria de las propias masas. Sólo la lucha educa a la clase explotada, sólo la lucha descubre la magnitud de la fuerza, amplía su horizonte, eleva su capacidad, aclara su inteligencia y forja su voluntad"* (Informe sobre la revolución de 1905).

El sociólogo francés Gurvitch critica al marxismo afirmando que *"la ausencia de una psicología colectiva de las clases representa, pues, una laguna muy seria en la teoría marxista y una de sus limitaciones más indiscutibles"* (El concepto de clases sociales). En realidad, la limitación y la laguna no están en el marxismo, sino en la ciencia de la psicología, que recién en estos años está aportando las primeras conclusiones y generalidades más o menos concretas sobre los problemas de la psicología individual y colectiva.

El marxismo no ha podido profundizar en el problema de la psicología de las clases porque ése es un problema de investigación sobre el cual recién ahora la ciencia está arrojando resultados, pero en todo momento el pensamiento marxista ha prestado una atención fundamental al problema de la psicología de las clases. Y esto, cuando menos, por la razón fundamental de que la lucha práctica del marxismo se desenvuelve en el terreno de la psicología de las clases oprimidas y trata de modificarla, haciendo saltar las cadenas psicológicas mediante las cuales la clase dominante tiene dominada y maniatada la capacidad de reacción de los explotados.

Como explicaba Trotsky: *"El proletariado produce armas, las transforma, levanta edificios en que se conservan, sirve en el ejército y crea todos sus equipos. No son candados ni murallas las que separan al proletariado de las armas, sino su hábito de sumisión, la hipnosis de la dominación de clase. Es suficiente destruir esas barreras psicológicas y ninguna muralla de piedra quedará en el camino"*.

En varios lugares Trotsky ha insistido en la decisiva importancia que tiene el desenvolvimiento de la psicología de las clases. En el primer tomo de la Historia de la Revolución Rusa, dice: *"Las transformaciones que se producen entre el principio y el fin de una revolución en las bases económicas de la sociedad y en el sustrato social de las clases no bastan para explicar la marcha de la revolución. La dinámica de los acontecimientos revolucionarios está directamente determinada por rápidas, intensas y apasionadas conversiones psicológicas de las clases constituidas antes de la revolución"* (Historia de la Revolución Rusa, tomo I, Prefacio):

"Algunos historiadores soviéticos han intentado, por extraño que parezca, criticar nuestra concepción como idealista. El profesor Pokrovsky insiste, por ejemplo, en que nosotros habríamos subestimado los factores objetivos de la revolución: 'entre febrero y octubre se produjo una formidable desorganización económica';

es precisamente en estos 'desplazamientos objetivos y no en los procesos psíquicos variables –dice Pokrovsky– donde conviene ver la fuerza motriz de la revolución'. Gracias a su encomiable claridad en la forma de plantear las cosas –continúa Trotsky– Pokrovsky revela de la mejor manera posible la inconsistencia de una explicación vulgarmente económica de la historia, que demasiado frecuentemente se hace pasar por marxismo. Los cambios radicales que se producen en el curso de una revolución son provocados, en realidad, no por los descalabros económicos que se producen episódicamente, que tienen lugar en el curso de los acontecimientos mismos, sino por las modificaciones capitales que se han acumulado en las bases mismas de la sociedad durante toda la época precedente. Que en vísperas de la caída de la monarquía, así como entre febrero y octubre, el desastre económico se haya agravado constantemente, aguijoneando el descontento de las masas, es absolutamente innegable y jamás hemos dejado de tenerlo en cuenta. Pero sería un error demasiado grosero pensar que la segunda revolución tuvo lugar ocho meses después de la primera porque la ración de pan haya disminuido durante ese tiempo, pasando de libra y media a tres cuartos de libra".

"La alusión hecha por Pokrovsky a un levantamiento de la clase campesina como 'factor objetivo' demuestra un malentendido todavía más evidente; para el proletariado, la guerra campesina era, se entiende, una circunstancia objetiva, en la medida en que, en general los actos de una clase se convierten en impulsos exteriores para la formación de la conciencia de otra clase. Pero la causa inmediata de la insurrección campesina residió en las modificaciones del estado de espíritu de la campaña; uno de los capítulos de esta obra está consagrado a investigar la naturaleza de esas modificaciones. No olvidemos que las revoluciones son realizadas por hombres, aunque sean anónimos. El materialismo no ignora al hombre que siente, piensa y actúa: el materialismo lo explica" (Historia de la Revolución Rusa, tomo II).

Marx ha dicho que la historia es la historia de la lucha de clases. Vale decir que el marxismo capta en toda su magnitud la incidencia que tiene la existencia de las clases –y las relaciones entre ellas– en el desenvolvimiento de la sociedad. Pero esto no quiere decir que las clases o la lucha de clases sean una varita mágica que permita explicarlo todo de un tirón, como la lucha entre Dios y el Demonio sirve a la teología para "explicar" todo, pasado, presente y futuro. Como explica Trotsky: "En la sociología marxista el punto inicial del análisis es la definición de clases del fenómeno dado. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la mera definición de clase es inadecuada, porque una clase consta de diferentes estratos, pasa a través de diferentes estados de desarrollo, se encuentra en condiciones distintas, está sujeta a la influencia de otras clases, etc. Es necesario manejar estos nuevos factores para completar el análisis. (...) El sistema muscular y el esqueleto no agotan la anatomía de un animal, pero un tratado de anatomía que intentara 'abstraerse' de los huesos y los músculos flotaría en el aire" (En defensa del marxismo).

Marx formuló su concepción sobre las clases hace 112 años. ¿Sigue siendo útil esta concepción para captar la realidad, explicarla y transformarla en sentido conforme a las necesidades propiamente humanas de la sociedad? El sociólogo Gurvitch afirma que "la sociología de hoy no puede contentarse con aceptar y aplicar la teoría de las clases de Marx" (El concepto de clases sociales). Bueno, desde luego la teoría marxista de las clases no es una fórmula acabada y lista para la eternidad, que no haya más que aceptar y aplicar, como se acepta y se aplica la fórmula de base por altura para obtener la superficie de un rectángulo. Cabe, desde luego, desarrollar, pulir, profundizar la concepción marxista sobre las clases. Por ejemplo, podemos aceptar que, como dice Gurvitch, "el problema de la conciencia de clase y de la ideología de clase reclama un análisis profundo, lo mismo que el problema de las relaciones existentes entre las clases sociales y los otros tipos de agrupamientos particulares". Pero lo cierto es que la concepción marxista es la única base sobre la cual trabajar fructíferamente para comprender el problema de las clases sociales.

Antes de terminar con el problema de las clases, digamos que en la sociedad capitalista existen tres clases sociales fundamentales: 1) los propietarios del capital (fábricas, bancos, comercios, etc.). Esta clase vive de la ganancia que le retribuye su capital. Es la clase capitalista o burguesía; 2) los

propietarios de la tierra. Esta clase vive de la renta del suelo. Es la clase terrateniente. Como se advierte, estas clases son propietarias de los fundamentales medios de producción con que cuenta la sociedad actual. En el polo opuesto se halla la otra clase: 3) los que sólo son propietarios de su fuerza de trabajo. Esta clase vive del salario, es decir, de lo que obtiene por la venta de su fuerza de trabajo. Es el proletariado o clase obrera.

Entre estas clases fundamentales se encuentra un vasto sector intermedio llamado clase media, en el cual hay que distinguir con precisión dos sectores: a) los pequeños productores independientes y los profesionales independientes. Esta clase vive de la producción y venta de productos o servicios. Ejemplos clásicos son el sastre, el médico, el abogado, el campesino, el artesano. Es la vieja clase media; b) los técnicos, empleados, profesionales, artistas, etc., que viven de un sueldo que obtienen por la venta de sus habilidades o talentos. Es la nueva clase media.

La existencia de clases sociales implica que en la sociedad un grupo de personas tienen poder. Poder es la capacidad para controlar la conducta de otras personas. Y la existencia de Poder, cualquiera sea su forma, significa que existen relaciones de superior a inferior, de subordinación y dependencia.

Las clases sociales, o sea la división de la sociedad en grupos antagónicos ligados entre sí por relaciones de explotación, de subordinación y dependencia, no han existido siempre. La base necesaria para que aparezcan relaciones de clase es que la sociedad obtenga un producto excedente. Es decir, que su trabajo produzca algo más que lo estrictamente necesario para la subsistencia de cada trabajador. Cuando la sociedad produce sólo lo estrictamente necesario para cada trabajador, nadie puede vivir del trabajo de otro. Pero cuando la sociedad es capaz de producir excedente, surge la posibilidad de que un sector se apropie de ese excedente, producido por el trabajo de otros.

En la sociedad primitiva, que históricamente es el punto de partida de la sociedad humana, no existen clases sociales. Esta "sencilla organización" –explica Engels– "no es más que su agrupamiento espontáneo; es apta para allanar todos los conflictos que pueden nacer en el seno de una sociedad así organizada. La guerra es lo que resuelve los conflictos exteriores; puede aniquilar a la tribu, pero no avasallarla [no hay esclavitud porque no sirve. MP]. El lado grandioso del régimen de la gens, pero también su lado débil, es que no permite dominación ni servidumbre. En el interior no existe aún diferencia entre derechos y deberes; para el indio no existe el problema de saber si es un derecho o un deber tomar parte en los asuntos públicos, asociarse a una venganza de familia o aceptar una composición; plantearse le parecería tan absurdo como preguntarse si comer, dormir o cazar es un deber o un derecho. Tampoco puede haber allí división de la tribu y de la gens en clases distintas. (...) En esta sociedad la división del trabajo es en absoluto espontánea, sólo existe de sexo a sexo. (...) El domicilio es común a varias y a menudo muchas familias. Lo que se hace y se utiliza en común es de propiedad común: la casa, los huertos, las barcasas. Sólo aquí es aplicable la expresión de la propiedad, fruto de trabajo personal..." (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado).

En esta sociedad, fundada en la propiedad común de los medios de producción y de vida, existen desde luego conflictos individuales. Pero no existen conflictos ni luchas de clases, puesto que no existen clases. Por eso, esta sociedad comunitaria no necesita de un órgano de represión a fin de mantener el orden en beneficio de los poderosos. Vale decir que, en esta sociedad sin clases, el Estado no existe.

El Estado, explica Engels, es "un producto de la sociedad, cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se pone en una irremediable contradicción consigo misma,

y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que las clases antagonistas, de opuestos intereses económicos, no se consuman a sí mismas y a la sociedad con luchas estériles, se hace necesario un poder que domine ostensiblemente a la sociedad y se encargue de dirigir el conflicto o mantenerlo dentro de los límites del 'orden'. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se opone por encima de ella, y se le hace cada vez más extraño, es el Estado. (...) Habiendo nacido el Estado de la necesidad de frenar los antagonismos de clase, pero naciendo también en el seno del conflicto de esas clases, como regla general es el Estado una fuerza de la clase más poderosa, de la que impera económicamente y que, por medio del Estado, se hace también clase preponderante desde el punto de vista político, y crea de ese modo nuevos medios de postergar y explotar a la clase oprimida" (Origen de la familia...).

Antes de terminar, por ahora, con el problema de las clases, señalemos esto: la escisión de la sociedad en clases fue un acontecimiento inevitable en el desarrollo de la humanidad: *"hasta hoy – decía Engels hace 80 años- todas las diferencias históricas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, han tenido su raíz en la misma productividad tan relativamente imperfecta del trabajo humano. Mientras la población realmente trabajadora, absorbida por su trabajo necesario, no tuvo ni un momento libre para dedicarlo a la gestión de los intereses comunes de la sociedad –dirección de los trabajos, negocios públicos, encauzamiento de litigios, arte, ciencia, etc.-, tenía que existir necesariamente una clase especial que, libre del trabajo efectivo, atendiese a estos asuntos; clase que acababa siempre, infaliblemente, echando nuevas y nuevas cargas de trabajo sobre los hombros de las masas productoras y explotándolas en provecho suyo. Hubo de venir la gran industria, con su gigantesca intensificación de las fuerzas productivas, para permitir que el trabajo se distribuyera sin excepción entre todos los miembros de la sociedad, reduciendo así la jornada de trabajo del individuo a límites que dejan a todos suficiente tiempo libre para intervenir, teórica y prácticamente, en los asuntos colectivos de la sociedad. Sólo hoy puede, pues, afirmarse que toda clase dominante y explotadora es inútil, más aún, perjudicial y entorpecedora para el progreso de la sociedad..." (AntiDühring).*

Sobre la fórmula estructura/superestructura

En la reunión anterior hemos señalado que la esfera de las relaciones de producción –las relaciones que los hombres, grupos, clases, contraen en el proceso de producción- constituye a la vez el punto de partida y el límite de todos los sistemas o niveles de relaciones: familiares, políticos, ideológicos. En ese sentido utilizamos la imagen de esferas concéntricas, diciendo que la sociedad es un conjunto de esferas concéntricas cuya esfera más interior es el sistema de relaciones de producción. Desde luego, esta imagen hay que visualizarla no como un conjunto de esferas rígidas y estáticas sino como un conjunto de esferas infinitamente plásticas que están en perpetuo movimiento, interpenetrándose incesantemente.

Pero hemos insistido también en que entre la esfera de las relaciones de producción (esto es, la llamada estructura económica) y todas las restantes esferas de la sociedad (la llamada superestructura) no hay una relación mecánica de causa a efecto en un solo sentido, sino una relación dialéctica de unidad contradictoria, de interacción e interpenetración mutua.

Y en el seno de esta unidad contradictoria, la esfera de las relaciones de producción condiciona al conjunto en cuanto es a la vez, insistimos, el punto de partida y el límite de todas las restantes esferas. En cierto sentido, puede valer aquí una analogía, siempre que no se la tome demasiado al pie de la letra: las relaciones de producción son el límite de toda sociedad, y por eso la condicionan, así como el aparato respiratorio y el aparato digestivo de un ser humano son el punto de partida y el límite de su vida, y lo condicionan; lo cual no significa que el ser humano consiste solamente en un aparato respiratorio y un aparato digestivo, ni impide que otros niveles del organismo accionen sobre esos aparatos y modifiquen su funcionamiento.

Las relaciones de producción condicionan de modo general la evolución de la sociedad. Si se quiere, puede decirse – a mí no me gusta- que la estructura condiciona de modo general a la superestructura. Pero esto no significa que entre ambos niveles haya una correspondencia o un encaje perfecto y sin contradicciones. Al contrario: las relaciones entre la esfera llamada estructura y las restantes esferas de la sociedad son relaciones extremadamente contradictorias, discordantes y explosivas. Es fundamental insistir y subrayar que el pensamiento marxista, por ser concreto, el pensamiento más concreto plenamente, capta y pone en evidencia no sólo la existencias de una "estructura" que condiciona de modo general a la "superestructura"; el marxismo capta también, al mismo tiempo, la existencia de una superestructura relativamente autónoma, que evoluciona conforme a sus propias leyes y cuyas relaciones con la "estructura" constituyen un complejo entrecruzamiento de tendencias contradictorias que es preciso analizar en cada caso y que no pueden ser explicadas con ningún esquema simplista.

Comprender esto tiene una importancia infinita. Si no se comprende esto, el marxismo queda reducido a hojas secas. Veremos un ejemplo: en un famoso prólogo, Marx escribió: *"Un estado social jamás muere antes de que en él se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que podía encerrar. Nuevas relaciones de producción, superiores a las antiguas, no ocupan su lugar antes de que sus razones de ser materiales se hayan desarrollado en el seno de la vieja sociedad"* (Crítica de la economía política).

De este pensamiento de Marx, los escolásticos sacaron esta conclusión: un fenómeno político-social "de superestructura" como es la conquista del poder por el proletariado sólo puede ocurrir allí donde la "estructura" económica esté plenamente "madura". Por eso afirmaron durante años que era una locura suponer que la clase obrera pudiera tomar el poder. Y después de 1917 dijeron que Lenin había "revisado" a Marx. Ya volveremos sobre eso más adelante. Por ahora, lo que interesa señalar es esto: el párrafo de Marx pierde toda relación con el pensamiento de Marx si se olvida su carácter de enunciado general, que debe ser interpretado concretamente teniendo en cuenta que para Marx la superestructura político-social, si bien condicionada en términos generales por las relaciones de producción, es relativamente autónoma y tiene sus leyes propias, y puede entrar en contradicción con la estructura y discordar con ella, produciéndose así fenómenos –y qué fenómenos- de colosal trascendencia histórica, como el que el proletariado política y socialmente más maduro para conquistar el poder aparezca en países cuya estructura económica está muy lejos de hallarse madura para alumbrar relaciones de producción socialistas. Ya la inversa, ocurre que en los países donde la "estructura" económica está más madura para el socialismo, la "superestructura" –fundamentalmente, la maduración política del proletariado- está completamente retrasada en relación a la estructura.

Trotsky ha analizado muy profundamente este problema de la desarmonía y la contradicción entre "estructura" y "superestructura", indicando la tremenda importancia que tiene este problema para la política revolucionaria.

"La sociedad histórica viva –dice Trotsky- es profundamente desarmoniosa. La sociedad no está organizada tan racionalmente que las probabilidades de una dictadura del proletariado se produzcan justamente en el momento en que las condiciones económicas y culturales han madurado para el socialismo. Si la humanidad se desarrollara tan regularmente, no habría necesidad de dictaduras ni de revoluciones en general. La expresión de las desarmonías, del desarrollo combinado y contradictorio de la sociedad, se encuentra en un país atrasado como era Rusia. En 1917 la burguesía entró en descomposición antes de la completa victoria del régimen burgués, y para reemplazarla como dirigente de la Nación, no había otra clase que el proletariado" (Historia de la Revolución Rusa, capítulo "El rearme del partido").

Y en otro tramo señala Trotsky: *"Si bien la mecánica política de la revolución depende en último análisis de una base económica, no puede sin embargo ser deducida de esta base económica por medio de la lógica abstracta. En primer lugar, la base misma es muy contradictoria y no puede surgir de una determinación estadística pura; y además la lucha de clases y su expresión política, que se desarrollan sobre los fundamentos económicos, tienen también su propia imperiosa lógica de desarrollo, de la cual no se puede prescindir"*.

La incomprensión de la relación necesariamente contradictoria entre "estructura" y "superestructura" conduce a conclusiones realmente infantiles y de una falsedad ideológica pavorosa. Así, por ejemplo, el profesor Mondolfo afirma, respecto de la "inmadurez subjetiva", que *"no puede ser sino señal de una inmadurez objetiva de las condiciones históricas"*. La revolución, observa más adelante, *"o corresponde a la madurez de las condiciones históricas, (...) o bien no encuentra correspondencia en ellas. Si hay correspondencia, a la misma madurez histórica objetiva le corresponde naturalmente (...) una madurez histórica subjetiva de la clase trabajadora"* (En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis). Esto es sencillamente infantil. Afirmar que la conciencia debe siempre y en todos los casos estar "naturalmente" en perfecta coincidencia con la existencia, y deducir de la falta de conciencia clara sobre una realidad, la "inmadurez" de la realidad, es tan patentemente absurdo como sería negar la existencia de la explotación capitalista en nombre de que no todo el mundo es consciente de esa explotación.

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Conciencia de clase

György Lukács

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

Marx, La Sagrada Familia

El hecho de que la obra principal de Marx se detenga precisamente en el momento en que aborda la determinación de las clases ha tenido graves consecuencias tanto para la teoría como para la praxis del proletariado. El movimiento ulterior ha quedado reducido, pues, en cuanto a este punto decisivo, a interpretar y confrontar las declaraciones ocasionales de Marx y Engels, y a elaborar y aplicar el método. En el espíritu del marxismo, la división de la sociedad en clases debe definirse por el lugar que éstas ocupan en el proceso de producción. ¿Qué significa entonces la conciencia de clase? La pregunta se subdivide enseguida en una serie de preguntas parciales, estrechamente ligadas entre sí: 1) ¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?;

2) ¿Cuál es prácticamente la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases? Esto se relaciona con la pregunta siguiente: ¿Constituye la cuestión de la conciencia de clase una cuestión sociológica «general» o bien esta cuestión tiene" para el proletariado un significado total-mente diferente que para todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia? Y finalmente: la esencia y la función de la conciencia de clase ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo, ¿cuál es su significado práctico en la lucha de clases del proletariado?

I

En su célebre exposición del materialismo histórico,¹ Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intención consciente, sin finalidad deseada», la comprensión de la historia exige llegar más lejos. Por una parte, porque alas numerosas voluntades individuales que obran en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes de los buscados, e incluso, a menudo, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, *sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto*. Por otra parte, habría que saber *cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles*, cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se transforman en tales móviles». Más adelante Engels precisa el problema: son esas fuerzas motrices lo que hay que definir. a saber, las fuerzas que «ponen en movimiento a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y esto... *para, una acción duradera y que conduce a una gran transformación histórica*». La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales de la historia respecto de la conciencia (sicológica.) que los hombres tienen de ellas.

En el nivel más primitivo del conocimiento, esa independencia se expresa ante todo en el hecho de que los hombres ven en esas fuerzas una especie de naturaleza, y consideran esas fuerzas y a las leyes que las rigen como si fuesen leyes naturales «eternas», «La reflexión acerca de las formas de la vida humana, dice Marx refiriéndose al pensamiento burgués, y, por tanto, también el análisis científico de ellas, toman en general un camino opuesto al de la evolución real. Esa reflexión comienza a *posteriori*, y por tanto comienza por los resultados acabados del proceso de evolución. Las formas... poseen ya la estabilidad de las formas naturales de la vida social, antes de que los hombres busquen a explicar, no el carácter histórico de esas formas, que les parecen más bien inmutables, sino su contenido»². A ese dogmatismo, cuyas principales expresiones han sido, por una parte, la teoría del estado de la filosofía clásica alemana, y por la otra la economía de Smith y de Ricardo, opone Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia. Este criticismo es, en muchos aspectos, una crítica histórica. Esta crítica disuelve ante todo, en las configuraciones sociales, el carácter inmutable, natural, excluido, del devenir; revela que esas configuraciones tienen un origen histórico, que," por consiguiente, desde todos los puntos de vista, están sometidas al devenir histórico y predestinadas también a la declinación histórica. La historia, por tanto, no se desarrolla únicamente en *el interior* del dominio de validez de esas formas (lo cual implicaría que la historia es solamente el cambio de los *contenidos*, de los hombres, de las situaciones, etc., siguiendo *principios* sociales eternamente válidos); esas formas no son tampoco la *finalidad* de toda la historia, cuya realización suprimiría toda la historia,

¹ Ludwig Feuerbach, en C. Marx-F. Engels, Estudios filosóficos, Ed. sociales, pp. 4546. Subrayado del autor.

² El capital I, p. 42.

habiendo ésta cumplido su misión. Por el contrario, la historia es más bien *la historia* de esas formas. de su transformación en cuánto formas de reunión de los hombres en sociedad, formas que, partiendo de las relaciones económicas objetivas, dominan todas las relaciones de los hombres entre sí (y por tanto, también las relaciones de los hombres consigo mismos, con la naturaleza, etc.).

El pensamiento burgués debe chocar aquí, sin embargo, con una barrera infranqueable, puesto que su punto de partida y su objeto son siempre, aun inconcientemente, la apología del orden de cosas existente o, por lo menos, la demostración de su inmutabilidad³. «Así, ha habido historia, pero ya no la hay», dice Marx⁴ hablando de la economía burguesa; y esta afirmación es válida para todas las tentativas del pensamiento burgués para dominar el proceso histórico por el pensamiento. (Aquí se encuentra también uno de los límites, señalado muy a menudo, de la filosofía hegeliana como tarea, pero como tarea *insoluble*.) Porque, o bien debe suprimir completamente el proceso histórico y ver, en las formas de organización actuales, leyes eternas de la naturaleza que por razones misteriosas» o de un modo precisamente incompatible con los principios de la ciencia racional en busca de leyes en el pasado sólo se han realizado imperfectamente o no se han realizado en absoluto (sociología burguesa); o bien debe eliminar del proceso de la historia todo lo que tiene algún sentido, todo lo que persigue un fin; debe atenerse a la pura «individualidad» de las épocas históricas y de sus agentes humanos o sociales; la ciencia histórica debe pretender, como dice Ranke, que todas las épocas históricas «están igualmente cercanas a Dios», o sea, han alcanzado el mismo grado de perfección, y que una vez más, y por razones opuestas, no hay evolución histórica. En el primer caso desaparece toda posibilidad de comprender el *origen* de las configuraciones sociales⁵. Los objetos de la historia aparecen como objetos de leyes naturales inmutables, eternas. La historia se congela en un *formalismo* incapaz de explicar las configuraciones histórico sociales en su verdadera esencia como relaciones interhumanas; estas configuraciones son rechazadas muy lejos de la fuente más auténtica de comprensión de la historia que son las relaciones interhumanas, son separadas de ella por una distancia infranqueable. No se ha comprendido bien, dice Marx, «que estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres tanto como la tela, el lino, etc⁶.» En el segundo caso, la historia se torna, en último análisis, el reino irracional de potencias ciegas que encarnan todo lo más en «los espíritus de los pueblos» o en los «grandes hombres», y que por tanto sólo pueden ser descritas pragmáticamente y no pueden concebirse racionalmente. Solamente se pueden someter, como una especie de obra de arte, a una organización estética. O bien hay que considerar-las, como ocurre en la filosofía de la historia de los kantianos, como el material, en sí mismo desprovisto de sentido, de la realización de principios intemporales, suprahistóricos y éticos.

Marx resuelve este dilema demostrando que en realidad no existe. El dilema revela simplemente que el antagonismo propio del orden de producción capitalista se refleja en estas concepciones opuestas y exclusivas acerca de un mismo objeto. Porque en la búsqueda de leyes «sociológicas» de la historia, en la consideración formalista y racional de la historia, se expresa precisamente el abandono de los hombres a las fuerzas productivas en la sociedad burguesa. «*El movimiento de la sociedad, que es su propio movimiento*, dice Marx, toma para ellos la forma de un movimiento de las cosas, a cuyo control ellos se someten en lugar de controlarlas⁷.» A esta concepción, que ha

³ Esto es cierto para el «pesimismo» que eterniza el estado actual, representándolo como un límite infranqueable de la evolución humana, tanto como para el «optimismo». Desde este punto de vista (y a decir verdad, desde este punto de vista solamente) Hegel y Schopenhauer se sitúan en el mismo plano.

⁴ Miseria de la filosofía, Ed. Costes, p. 143.

⁵ Ibid., pp. 121.126.

⁶ Ibid., p. 127.

⁷ El capital, I, p. 41. Subrayado del autor. Ver también Engels, El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.

encontrado su expresión más clara y consecuente en las leyes puramente naturales y racionales de la economía clásica, opone Marx la crítica histórica de la economía política, la disolución de todas las objetividades cosificadas de la vida económica y social en relaciones *interhumanas*. El capital (y asimismo toda forma objetivada de la economía po-lítica) «no es, para Marx, una cosa, sino una relación social entre personas, mediatizada por cosas⁸.» Sin embargo, reduciendo ese carácter-de-cosa (cosidad) de las configuraciones sociales, enemigo del hombre, a relaciones de hombre a hombre, es abolida al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio de explicación irracional e individualista, o sea, el otro aspecto del dilema. Porque, aboliendo ese carácter-de-cosa (cosidad) ajeno al hombre, que revisten las configuraciones sociales y su movimiento histórico, no se hace otra cosa que reducirlo, como a su fundamento, a la relación de hombre a hombre, sin por ello abolir en absoluto su conformidad a leyes y su objetividad, independientes de la voluntad humana y, en particular, de la voluntad y del pensamiento de los hombres individuales. Esta objetividad es simplemente la objetivación de sí de la sociedad humana en una etapa determinada de su evolución, y esta conformidad a leyes sólo es válida en el cuadro del medio histórico que ella produce y que ella determina.

Parece que suprimiendo este dilema se hubiera quitado a la conciencia todo papel decisivo en el proceso histórico. Es cierto que los reflejos conscientes de las diversas etapas del desarrollo económico siguen siendo un hecho histórico de gran importancia; es cierto que el materialismo dialéctico, que se ha formado así, no disputa en lo más mínimo que los hombres realicen por sí mismos y ejecuten conscientemente sus actos históricos. Pero se trata de una falsa conciencia, como lo subraya Engels en una carta a Mehring⁹. Sin embargo, tampoco aquí nos permite el método dialéctico atenernos a una simple constatación de la «falsedad» de esa conciencia, a la oposición rígida entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que esa «falsa conciencia» sea estudiada concretamente como momento de la totalidad histórica a que pertenece, como etapa del proceso histórico donde representa su papel.

La ciencia histórica burguesa se orienta también, es cierto, a los estudios concretos; incluso reprocha al materialismo histórico por violar la unicidad concreta de los acontecimientos históricos. Su error consiste en que cree encontrar lo concreto en cuestión en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su conciencia dada empíricamente (es decir, dada por la sicología individual o por la sicología de las masas). Pero, precisamente cuando esa ciencia cree haber en-contrado la máxima concreción es cuando está más lejos de ella: *la sociedad como totalidad concreta*, la organización de la producción a un nivel determinado del desarrollo social y la división en clases que esa organización produce en la sociedad. Dejando de lado todo esto, ella considera como concreto algo completamente abstracto. «Estas relaciones, dice Marx, no son relaciones de individuo a individuo, sino relaciones entre obrero y capitalista, entre campesino y propietario de la tierra, etc. Borren estas relaciones, y habrán aniquilado toda la sociedad, y el Prometen de ustedes no será más que un fantasma sin brazos ni piernas¹⁰.» Estudio concreto significa entonces: relación con la sociedad como *totalidad*. Porque solamente en esta relación aparece en sus de-terminaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento. Aparece como algo que, *subjetivamente*, se justifica, se comprende y debe comprenderse partiendo de la situación social e histórica, y por tanto como algo «justo», y, al mismo tiempo, aparece como algo que, *objetivamente*, es pasajero en relación con la esencia del desarrollo social, algo que no se conoce ni se expresa adecuadamente: es decir como «falsa conciencia». Por otra parte, esa misma conciencia aparece

⁸ El capital, I, p. 731. Ver también Trabajo asalariado y capital. Acerca de las máquinas, Miseria de la filosofía, cap. II, § 2. Acerca del dinero, Ibid., cap. 1, § 3 A.

⁹ Dokumente des Sozialismus, II, p. 76.

¹⁰ Miseria de la filosofía, Ed. Costes, p. 115.

en esa misma relación como si fallara *subjetivamente* en los fines que se propone y al mismo tiempo procurara y alcanzara fines *objetivos* del desarrollo social, desconocidos y no deseados por ella. Esta determinación, doblemente dialéctica, de la «falsa conciencia» permite no tratarla más limitándose a describir lo que los hombres han pensado, sentido y querido *efectivamente* bajo condiciones históricas determinadas, en situaciones de clase determinadas, etc. Eso no es más que el *material*, en verdad muy importante, de los estudios históricos propiamente dichos. Estableciendo la relación con la totalidad concreta, de donde salen las determinaciones dialécticas, se pasa de la simple descripción y se llega a la categoría de la posibilidad objetiva. Relacionando la conciencia con la totalidad de la sociedad, se descubren los pensamientos y los sentimientos que los hombres *hubieran tenido*, en una situación vital determinada, *si hubiesen sido capaces de captar perfectamente* esa situación y los intereses que de ella emanaban, tanto en lo referente a la acción inmediata como en lo referente a la estructura, conforme a esos intereses, de toda la sociedad; se descubren, pues, los pensamientos, los sentimientos, etc., que son conformes a su situación objetiva. En ninguna sociedad es ilimitado el número de tales situaciones.

Incluso si su tipología se elabore merced a investigaciones de detalle profundas, se llega a algunos tipos fundamentales claramente distintos unos de otros y cuyo carácter esencial es determinado por la tipología de la posición de los hombres en el proceso de producción. Ahora bien, la reacción racional adecuada que, de este modo, debe ser *adjudicada* a una situación típica determinada en el proceso de producción, es la conciencia de clase¹¹. Esta conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que piensan, sienten, etc., los individuos que forman la clase, tomados uno a uno. Y sin embargo, la acción históricamente decisiva de la clase como totalidad es determinada, en último análisis, por esa conciencia y no por el pensamiento, etc., del individuo; esa acción sólo puede ser conocida partiendo de esa conciencia.

Esta determinación señala de inmediato la distancia que separa a la conciencia de clase de los pensamientos empíricos efectivos, de los pensamientos psicológicamente descriptibles y explicables que se forman los hombres acerca de *su* situación *vital*. Sin embargo, no debemos quedar en la simple constatación de esa distancia, ni siquiera limitarnos a señalar de una manera general y formal las conexiones que se derivan. Más bien hay que buscar:

1) si esa distancia es diferente según las diferentes clases, según las relaciones diferentes que ellas mantienen con la totalidad económica y social de la cual son miembros, y hasta qué punto es bastante grande esa diferencia para que de ella emanen *diferencias cualificativas*; 2) lo que significan *prácticamente*, para el desarrollo de la sociedad, esas relaciones diferentes entre totalidad económica objetiva, conciencia de clase adjudicada y pensamientos psicológicos reales de los hombres sobre su situación vital, y, por tanto, cuál es *la función histórica práctica* de la conciencia de clase.

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

¹¹ Desgraciadamente, es imposible extenderse más aquí sobre ciertas formas que han tomado estas ideas en el marxismo, por ejemplo, sobre la categoría muy importante de la personificación económica, o indicar la relación del materialismo histórico con tendencias parecidas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).

debemos evitar pasar el límite que les imponen la estructura económica de la sociedad de su época y su posición en ella¹².

La conciencia de clase es, pues, al mismo tiempo, considerada abstracta y formalmente una *inconciencia*, determinada conforme a la clase, de su propia situación económica histórica y social¹³. Esta situación está dada como una relación estructural determinada, como una relación de forma determinada, que parece dominar todos los objetos de la vida. Por tanto, la «falsedad», la «ilusión», contenidas en tal situación de hecho, no son algo arbitrario, sino, por el contrario, la expresión mental de la estructura económica objetiva. Así por ejemplo, «el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma la apariencia de precio o valor del trabajo mismo» y «se crea la ilusión de que la totalidad es trabajo pagado... A la inversa, en la esclavitud, incluso la parte del trabajo que es pagada parece que no lo es»¹⁴. Ahora bien es tarea de un análisis histórico muy meticuloso el mostrar claramente, merced a la categoría de la posibilidad objetiva, en qué situación efectiva se hace posible desenmascarar realmente la ilusión, penetrar hasta la conexión real con la totalidad. Porque, en el caso de que la sociedad actual no pueda, como quiera que sea, ser percibida en su totalidad partiendo de una situación de clase determinada, en el caso de que incluso la reflexión consecuente, que llega hasta el fin y tiene por objeto los intereses de la clase, reflexión que se puede adjudicar a una clase, no concierna a la totalidad de la sociedad, semejante clase no puede representar sino un papel subalterno y no puede jamás intervenir en la marcha de la historia como factor de conservación o de progreso. Semejantes clases están, en general, predestinadas a la pasividad, a una oscilación inconsecuente entre las clases dominantes y las clases portadoras de revoluciones, y sus explosiones eventuales revisten necesariamente un carácter elemental, vacío y sin finalidad, y están condenadas, aun en caso de victoria accidental, a la derrota final.

La vocación de una clase a la dominación significa que es posible, partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia de clase, organizar el conjunto de la sociedad conforme a esos intereses. Y la cuestión que decide, en último análisis, toda lucha de clase, es ésta; ¿qué clase dispone, en el momento necesario, de esa capacidad y de esa conciencia de clase. Esto no puede eliminar el papel de la violencia en la historia, ni garantizar una victoria automática de los intereses de clase llamados a la dominación y que, entonces, son portadores de los intereses del desarrollo social. Por el contrario: en primer lugar, las concepciones mismas para que los intereses de una clase puedan afirmarse, son creadas muy a menudo por medio de la violencia más [Huta] (por ejemplo, la acumulación originaria del capital); en segundo lugar, es precisamente cuando está en discusión la violencia, en las situaciones en que las clases se enfrentan en la lucha por la existencia, es cuando los problemas de la conciencia de clase constituyen los momentos finalmente decisivos.

Cuando el importante marxista húngaro Erwin Szabó se manifiesta contra la concepción que tenía Engels de la gran guerra de los campesinos como un movimiento reaccionario en su esencia, y opone a esa concepción el argumento de que la revuelta campesina fue aplastada sólo por la fuerza bruta, y que su derrota *no* se basó en su naturaleza económica y social, en la conciencia de clase de los campesinos, él no ve que la razón final de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos, que la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes, debe buscarse precisamente en estos problemas de conciencia de clase, de lo cual pueda convencerse fácilmente cualquiera que realice el estudio más superficial de la guerra de los campesinos.

¹² A partir de este punto es desde donde podemos adquirir una comprensión históricamente correcta de los grandes utopistas, como, por ejemplo, Platón o Tomás Moro. Ver también en *El capital*, 1, pp. 26.27 acerca de Aristóteles.

¹³ «Lo que no sabe, lo dice a pesar de todo», escribe Marx acerca de Franklin. *El capital*, 1, p. 17. Ver también en otros pasajes: «No lo saben, pero lo hacen», *Ibid.*, I, p. 40, etc.

¹⁴ Salarios, precios y ganancias.

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

La barrera que hace que la conciencia de clase de la burguesía sea una conciencia «falsa» es, pues, objetiva; es la situación de la clase misma. Es la consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad y no algo arbitrario, subjetivo o psicológico. Porque la conciencia de clase de la burguesía, incluso si puede reflejar del modo más claro posible todos los problemas de la organización de esa dominación, de la revolución capitalista y de su penetración en el conjunto de la producción, tiene que oscurecerse necesariamente desde el instante en que surgen problemas cuya solución lleva más allá del capitalismo, incluso en el interior de la experiencia de la burguesía. El descubrimiento por ésta de las «leyes naturales» de la economía, que representa una conciencia clara en comparación con el medioevo feudal o aun con el período de transición del mercantilismo, se torna, de modo inmanente y dialéctico, en una «ley natural que reposa en la ausencia de conciencia de aquellos que participan en ella»¹⁵.

No se puede exponer, partiendo de los puntos de vista indicados aquí, una tipología histórica y sistemática de los grados posibles de la conciencia de clase. Para eso sería preciso, primeramente, estudiar exactamente qué momento del proceso de conjunto de la producción toca del modo más inmediato y más vital a los intereses de cada clase; en segundo lugar, en qué medida interesa a cada clase elevarse por encima de esa inmediatez, captar el momento inmediatamente importante como simple momento de la totalidad y rebasarlo, y, finalmente, cuál es la naturaleza de la totalidad así alcanzada, en qué medida es la captación verdadera de la totalidad real de la

¹⁵ Engels, Esbozo de una crítica de la economía política.

producción. Porque está totalmente claro que la conciencia de clase debe tornar una forma cualitativa y estructuralmente diferente, según que, por ejemplo, quede limitada a intereses del consumo separado de la producción (lumpen proletariado romano) o represente la formación categorial de los intereses de circulación (capital mercantil, etc.)

Sin entrar, pues, en la tipología sistemática de estas tornas de posición posibles, se puede, partiendo de lo que ya se ha indicado, constatar que los diferentes casos de «falsa» conciencia se diferencian entre sí cualitativamente, estructuralmente y de un modo que influye decisivamente en el papel social de las clases.

II

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

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

Esta situación de hecho tiene su fundamento en la diferencia profunda entre la organización económica del capitalismo y la de las sociedades precapitalistas. La diferencia notable que más nos interesa aquí, es que toda sociedad precapitalista forma una unidad incomparablemente menos coherente, desde el punto de vista económico, que la sociedad capitalista; que la autonomía de las partes es en ella mucho más grande, siendo su interdependencia económica mucho más limitada y menos desarrollada que en el capitalismo. Cuanto más débil es el papel de la circulación de mercancías en la vida de la sociedad en su conjunto, más vive cada una de sus partes prácticamente en autarquía económica (comunidades locales), o bien no representa ningún papel en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción en general (como ocurría con importantes fracciones de ciudadanos en las ciudades griegas y en Roma), y menos fundamento real en la vida real de la sociedad tienen la forma unitaria y la cohesión organizativa de la sociedad y del estado. Una parte de la sociedad lleva una existencia «natural», prácticamente independiente del destino del estado. «El organismo productivo simple de estas colectividades autárquicas que se reproducen constantemente bajo la misma forma y que, si por azar son destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, ofrece la clave del misterio de la *inmutabilidad* de las sociedades asiáticas, inmutabilidad que contrasta de manera tan contundente con la disolución y la renovación constantes de los estados asiáticos con los incesantes cambios de dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad no es alterada por las tempestades que agitan el cielo de la política¹⁶.»

¹⁶ El capital, I, p. 323.

Otra parte de la sociedad lleva, por su lado, una vida económica enteramente parasitaria. El estado, el aparato del poder estatal, no son para ella, como para las clases dominantes en la sociedad capitalista, un medio de imponer, si es preciso por la violencia, los principios de su dominación económica, o de conseguir por la violencia las condiciones de su dominación económica (como ocurre con la colonización moderna); no es, pues, una *mediación* de la dominación económica de la sociedad, sino que es *inmediatamente esa dominación misma*. Y este no es solamente el caso cuando se trata pura y simplemente de apoderarse de tierras, de esclavos, etc., sino también en las relaciones «económicas» denominadas pacíficas. Así dice Marx, hablando de la renta del trabajo: «En estas condiciones, la plusvalía para los propietarios nominales de la tierra, sólo se puede obtener por una *coerción extraeconómica*. En Asia, la renta y los impuestos no son más que una cosa, o más bien, no, existen impuestos distintos de esta forma de renta de la tierra¹⁷.» E incluso la forma que reviste la circulación de mercancías en las sociedades precapitalistas no le permite ejercer una influencia decisiva en la estructura fundamental de la sociedad; queda en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción, en particular sus relaciones con el trabajo. «El comerciante podía comprar cualquier mercancía, salvo el trabajo como mercancía. Sólo se le toleraba como proveedor de productos artesanales», dice Marx¹⁸.

A pesar de todo, semejante sociedad forma también una unidad económica. Sólo hay que preguntarse si esa unidad es tal que la relación de los diversos grupos particulares que componen la sociedad con la totalidad de la sociedad pueda tomar, en la conciencia que pueda serle adjudicada, una forma económica. Marx hace resaltar, por una parte, que la lucha de clases en la antigüedad se ha desarrollado «principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores»¹⁹. Pero añade con toda razón: «Sin embargo, la forma monetaria —y la relación entre acreedor y deudor posee la forma de una relación monetaria— no hace sino reflejar el antagonismo entre condiciones de vida económicas mucho más profundas». Este reflejo se ha revelado como simple reflejo para el materialismo histórico. Las clases de esa sociedad ¿tenían acaso, como quiera que fuese, la posibilidad objetiva de elevarse a la conciencia del fundamento económico de sus luchas, de la problemática económica de la sociedad que ellas padecían? Esas luchas y esos problemas no tenían que tomar necesariamente para ellas —conforme a las condiciones de vida en que estaban— formas ora «naturales» y religiosas²⁰, ora estatales y jurídicas?

La división de la sociedad en estados en castas, etc., significa justamente que la fijación tanto conceptual como organizativa de esas posiciones «naturales» continúa siendo económicamente inconciente, que el carácter puramente tradicional de su simple crecimiento debe verse inmediatamente en moldes jurídicas²¹. Porque, al carácter, más suelto, de la cohesión económica en la sociedad, corresponde una función, diferente que en el capitalismo, tanto objetiva como subjetivamente, de las formas jurídicas y estatales constituidas aquí por las estratificaciones en estados, los privilegios, etc. En la sociedad capitalista, estas formas son simplemente una fijación de interconexiones cuyo funcionamiento es puramente económico, hasta el punto que las formas jurídicas pueden a menudo —como Karner lo ha demostrado pertinentemente— abarcar estructuras económicas modificadas, sin variar su forma o su contenido. En cambio, en las sociedades precapitalistas, las formas jurídicas tienen que intervenir necesariamente de manera

¹⁷ El capital, III, 2, p. 324. Subrayado del autor.

¹⁸ El capital, I, p. 324. Según esto debe explicarse, el papel políticamente reaccionario que ha representado el capital comercial en los comienzos del capitalismo, por oposición al capital industrial. Ver El capital, III, I, p. 311,

¹⁹ El capital, I, p. 99.

²⁰ Marx y Engels subrayan repetidas veces el carácter «natural» de estas formas de sociedad. El capital, I, p. 304, p. 316, etc. Todo el movimiento del pensamiento. En EL origen de la familia de Engels, está construido sobre esta idea. No puedo extenderme acerca de las divergencias, incluso entre marxistas, sobre esta cuestión; sólo quiero recalcar que, también aquí, considero el punto de vista de Marx y Engels más justo que el de sus «correctores».

²¹ Ver El capital, I, p. 304.

constitutiva en las conexiones económicas. No hay aquí categorías puramente económicas —y las categorías económicas son, según Marx, «formas de existencia, de determinación de la existencia»²²— que aparezcan en formas jurídicas, que sean vertidas en otras formas jurídicas. Pero las categorías económicas y jurídicas son efectivamente, *por su contenido, inseparables y entrelazadas entre sí* (basta pensar en los ejemplos mencionados más arriba, de la renta de la tierra y el impuesto, de la esclavitud, etc.) La economía no ha alcanzado, tampoco objetivamente, hablando en términos hegelianos, el nivel del ser-para-sí, y por eso mismo en el interior de tal sociedad no hay posición posible a partir de la cual pudiera hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

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

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

La relación entre la conciencia de clase y la historia es por consiguiente muy diferente en los tiempos precapitalistas y en la época capitalista. Porque, en los tiempos precapitalistas, las clases no podían ser desprendidas de la realidad histórica inmediata, sino por *intermedio de la interpretación de la historia* dada por el materialismo histórico, mientras, que ahora las clases son *esa realidad* inmediata, *histórica* de por sí. Por eso no es en modo alguno un azar —como lo hizo resaltar Engels— el hecho de que ese conocimiento sólo se haya hecho posible en la época capitalista. Y no solamente, como piensa Engels, a causa de la simplicidad mayor de esa estructura en contraste con las «conexiones complicadas y ocultas» de los tiempos pasados, sino, ante todo, porque el interés económico de clase, como motor de la historia, sólo apareció en toda su pureza

²² Contribución a la crítica de la economía política.

con el capitalismo. Las verdaderas «fuerzas motrices» que «están detrás de los móviles de los hombres que actúan en la historia» no podían, por consiguiente, llegar a la conciencia (ni siquiera como conciencia simplemente adjudicada) en los tiempos precapitalistas. Esas fuerzas han permanecido, en verdad, ocultas tras los móviles como potencias ciegas de la evolución histórica. Los momentos ideológicos no solamente «encubren» los intereses económicos, no son solamente banderas y lemas de combate, también forman parte integrante y son elementos de la lucha real.

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

III

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

Esta cuestión de la conciencia puede aparecer en las maneras de señalar el objetivo y de actuar, como por ejemplo en la pequeña burguesía que, viviendo, al menos parcialmente, en la gran ciudad capitalista, sometida directamente a las influencias del capitalismo en todas las manifestaciones exteriores de la vida, no puede en modo alguno dejar de lado el *hecho* de la lucha de clases entre burguesía y proletariado. Pero la pequeña burguesía, como «clase de transición donde los intereses de las dos clases se difuminan simultáneamente», ha de sentirse «por encima de la oposición entre las clases en general»²³. En consecuencia, ella buscará los medios «no de suprimir los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino de atenuar su oposición y transformarla en armonía»²⁴. En su acción, ella pasará al margen de todas las decisiones cruciales de la sociedad y tendrá necesariamente que luchar alternativamente, y siempre inconcientemente,

²³ Marx, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.

²⁴ Ibid.

por una u otra de las direcciones de la lucha de clases. Sus propios objetivos, que existen exclusivamente en su conciencia, toman necesariamente formas cada vez más huecas, cada vez más alejadas de la acción social, formas puramente «ideológicas». La pequeña burguesía sólo puede jugar un papel histórico activo mientras los objetivos que ella se señala coincidan con los intereses económicos de clase reales del capitalismo, como en el momento de la abolición de los estados durante la revolución burguesa. Una vez cumplida esta misión, sus manifestaciones, que en su mayoría siguen siendo las mismas adquieren una existencia cada vez más al margen de la evolución real, cada vez más caricaturesca (el jacobinismo de la Montaña en 1848-1851). Pero esta ausencia de nexos con la sociedad como totalidad puede ejercer un efecto retroactivo sobre la estructura interna, sobre la capacidad de organización de la clase. Esto se manifiesta con la mayor claridad en la evolución de los campesinos. «Los campesinos parcelarios, dice Marx, forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones entre ellos... Cada familia campesina... obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase»²⁵. Por eso son necesarios los trastornos *exteriores*, como la guerra, la revolución en la ciudad, etc., para que el movimiento de estas masas pueda unificarse, y aun entonces ellas son incapaces de organizar por sí mismas ese movimiento con consignas propias e imprimirle una dirección positiva conforme a sus propios intereses.

Que estos movimientos tomen un sentido progresista (revolución francesa de 1789, revolución rusa de 1917) o reaccionario (imperio napoleónico) dependerá de la situación de las otras clases en lucha y del nivel de conciencia de los partidos que las dirigen. Por eso la «conciencia de clase» de los campesinos reviste una forma *ideológica* con contenido más cambiante que la de las otras clases; en efecto, siempre es una forma prestada. Por eso los partidos que se apoyan parcial o enteramente en esa «conciencia de clase» jamás pueden tener una actitud firme y segura (los socialistas revolucionarios rusos en 1917-1918). Así se hace posible que luchas campesinas sean llevadas bajo banderas ideológicas opuestas. Es muy característico, por ejemplo, tanto para el anarquismo como teoría como para la «conciencia de clase» de los campesinos, que algunos de los levantamientos contrarrevolucionarios de los campesinos ricos y medios en Rusia hayan encontrado un nexo ideológico con esa concepción de la sociedad que ellos tomaban por fin. Además, no se puede hablar propiamente de conciencia de clase respecto a esas clases (si es que se puede llamarlas clases siquiera, en sentido rigurosamente marxista): la plena conciencia de su situación les revelaría la ausencia de perspectivas de sus tentativas particularistas frente a la necesidad de la evolución. Conciencia e intereses se encuentran, por tanto, en una relación recíproca de *oposición contradictoria*. Y como la conciencia de clase ha sido definida como un problema de adjudicación referente a los intereses de clase, ello hace también comprensible filosóficamente la imposibilidad de su evolución en la realidad histórica inmediata.

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

²⁵ Marx, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.

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

Desde el punto de vista ideológico vemos el mismo desacuerdo cuando el desarrollo de la burguesía confiere, por una parte, a la individualidad una importancia totalmente nueva y, por otra, suprime toda individualidad por las condiciones económicas de ese individualismo, por la cosificación que crea la producción mercantil. Todas estas con-tradicciones, que no terminan con estos ejemplos, sino que podrían continuarse hasta el infinito, no son más que un reflejo de las contradicciones profundas del propio capitalismo, tal y como se reflejan en la conciencia de la clase burguesa conforme a su situación en el proceso conjunto de la producción. Por eso estas contradicciones aparecen en la conciencia de clase de la burguesía como contradicciones dialécticas y no simplemente como la incapacidad pura y simple de comprender las contradicciones de su propio orden social. Porque el capitalismo es, por una parte, la primera organización de la producción que tiende²⁶ a penetrar económicamente la sociedad de parte a parte, de modo que la burguesía debería por ello estar en condiciones de poseer, partiendo de este punto central, una conciencia (adjudicada) de la totalidad del proceso de producción. Por otra parte, sin embargo, la posición que la clase de los capitalistas ocupa en la producción, los intereses que determinan su acción, hacen que le sea imposible, a pesar de todo, dominar, ni siquiera teóricamente, su propia organización de la producción. Para ello hay múltiples razones. En primer lugar, para el capitalismo la producción no es más que en apariencia el punto central de la conciencia de clase, y también sólo en apariencia es el punto de vista teórico de la comprensión. Marx observa ya, acerca de Ricardo, que este economista, a quien «se le reprocha tener sólo en cuenta la producción»²⁷, define exclusivamente la distribución como objeto de la economía. El análisis detallado del proceso concreto de rea-lización del capital demuestra que el interés del capitalista tiene necesariamente, puesto que produce mercancías y no bienes, que fijarse en cuestiones secundarias (desde el punto de vista de la producción) ; tiene necesariamente, estando sujeto al proceso, decisivo para él, de utilización, que tener, en el estudio de los fenómenos

²⁶ Sólo es una tendencia. El gran mérito de Rosa Luxemburgo es haber demostrado que no es ése un hecho ocasional o pasajero, pues el capitalismo sólo puede subsistir económicamente mientras penetre la sociedad y la conduzca solamente hacia el capitalismo, sin haberla penetrado todavía enteramente. Esta contradicción económica intrínseca de una sociedad puramente capitalista es seguramente uno de los fundamentos de las contradicciones de la conciencia de clase de la burguesía.

²⁷ Contribución a la crítica de la economía política.

económicos, una perspectiva a partir de la cual los fenómenos más importantes sólo pueden devenir imperceptibles²⁸.

Esta inadaptación se incrementa además por el hecho de que, en las relaciones internas del capital mismo, el principio individual y el principio social, es decir, la función del capital como propiedad privada y su función económica objetiva, se encuentran en conflicto dialéctico insoluble.

«El capital — dice el *Manifiesto comunista* —, no es una potencia personal, es una potencia social.» Pero es una potencia social cuyos movimientos son dirigidos por los intereses individuales de los poseedores de los capitales, quienes no tienen ninguna visión de conjunto de la función social y de su actividad ni se preocupan de ellas, de modo que el principio social, la función social del capital, sólo se realiza por encima de sus cabezas, a través de sus voluntades, sin que ellos mismos tengan conciencia de esto. A causa de este conflicto entre el principio social y el principio individual, Marx caracterizaba ya, con razón, a las sociedades por acciones, como «supresión del modo de producción capitalista en el interior del propio modo de producción capitalista»²⁹. No obstante, considerado desde un punto de vista puramente económico, el modo económico de la sociedad por acciones sólo se distingue, a este respecto, de manera muy secundaria del modo económico de los capitalistas individuales, de la misma manera que la llamada supresión de la anarquía de la producción por los cárteles, trusts, etc., no hace más que desplazar el conflicto sin suprimirlo. Esta situación de hecho es uno de los momentos más decisivos para la conciencia de clase de la burguesía: la burguesía actúa, es cierto, como una clase en la evolución económica objetiva de la sociedad, pero no puede tomar conciencia de la evolución de ese proceso que ella realiza sino como un mecanismo exterior a ella, sometido a leyes objetivas, mecanismo que ella tiene que sufrir. El pensamiento burgués considera siempre y necesariamente la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual, de donde resulta automáticamente³⁰ esa oposición aguda entre el individuo y la «ley de la naturaleza», todopoderosa, impersonal, que mueve toda la sociedad. De ahí se deriva no sólo la rivalidad entre el interés de clase y el interés individual en caso de conflicto (que rara vez, a decir verdad, ha sido tan violento en las clases dominantes como en la burguesía), sino también la incapacidad de principio para dominar teórica y prácticamente los problemas que surgen necesariamente del desarrollo de la producción capitalista. «Esta transformación repentina del sistema de crédito en sistema monetario, cambia el temor teórico en pánico práctico, y los agentes de la circulación monetaria tiemblan ante el misterio, impenetrable de sus propias relaciones», dice Marx³¹. Y ese temor no carece de fundamento, o sea, que es mucho más que la simple incertidumbre del capitalista individual ante su destino personal. Los hechos y las situaciones que provocan ese temor hacen penetrar en la conciencia de la burguesía algo de lo cual ella no puede en absoluto tomar conciencia, si bien no puede negarlo totalmente, ni rechazarlo como un hecho crudo. Porque el fundamento cognoscible de tales hechos y de tales situaciones es que «el verdadero límite de la producción capitalista es el capital mismo»³². El conocimiento de esto por la clase capitalista significaría que esta clase se suprimiría a sí misma.

²⁸ El capital, III, I, pp. 297-298, p. 307, etc. Ni qué decir tiene que los diversos grupos de capitalistas, como el capital industrial, el capital mar. cantil, etc., ocupan aquí posiciones diferentes; pero las diferencias no re. presenten un papel decisivo para nuestro problema.

²⁹ Ibid., III, I, p. 425.

³⁰ Ver el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».

³¹ Contribución a la crítica de la economía política.

³² El capital, III, I, p. 231 y p. 242.

Así, los límites objetivos de la producción capitalista se convierten en los límites de la conciencia de clase de la burguesía. Pero como, contrariamente a las antiguas formas de dominación «naturales y conservadoras», que dejaban intactas las formas de producción de amplias capas de los oprimidos,³³ que por tanto ejercían una influencia sobre todo tradicional y no revolucionaria, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por *excelencia, esta necesidad de que los límites económicos objetivos del sistema permanezcan inconcientes, se manifiesta como una contradicción interna y dialéctica en la conciencia de clase*. Dicho de otro modo, la conciencia de clase de la burguesía está *formalmente* dirigida hacia una toma de conciencia económica. El grado supremo de la inconciencia, la forma más llamativa de la «falsa conciencia», se expresa siempre en la ilusión acrecentada de que los fenómenos económicos son dominados concientemente. Desde el punto de vista de las relaciones entre la conciencia y el conjunto de los fenómenos sociales esta contradicción se expresa en la *oposición insuperable entre la ideología y la situación económica fundamental*. La dialéctica de esta conciencia de clase descansa en la oposición insuperable entre el individuo (capitalista), el individuo según el esquema del capitalista individual, y la evolución sometida a «leyes naturales» necesarias, o sea, que por principio no están al alcance de la conciencia. Ella crea así entre la teoría y la praxis una oposición irreconciliable, de un modo que no permite, sin embargo, ninguna dualidad estable y tiende, por el contrario, constantemente a unificar los dos principios discordantes, provocando de nuevo continuamente una oscilación entre una «falsa» reunión y un desgarramiento catastrófico.

Esta contradicción dialéctica interna en la conciencia de clase de la burguesía se incrementa todavía por el hecho de que el límite objetivo de la organización capitalista de la producción no permanece en estado de simple negatividad, no sólo da nacimiento, según «leyes naturales», a crisis incomprensibles para la conciencia, sino que reviste una forma histórica propia, consciente y activa: el proletariado. Ya entonces la mayoría de los desplazamientos «normales» de perspectiva en la visión de la estructura económica de la sociedad, que son resultado del punto de vista de los capitalistas, tendían a «oscurecer y mistificar el verdadero origen de la plusvalía»³⁴.

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

³³ Esto se refiere también, por ejemplo, a las formas primitivas de atesoramiento (ver *El capital*, I, p. 94) e incluso a ciertas formas de manifestaciones del capital mercantil (relativamente) «precapitalistas» (Ver *El capital* III, I, p. 319).

³⁴ *El capital*, III, I, p. 146 y p. 132, pp. 366-369 p. 377, etc.

manera decisiva sobre todas las tomas de posición prácticas de la clase, en todas las situaciones y en todas las cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la conciencia de clase en su lucha por la dominación de la sociedad. Como la dominación de la burguesía se extiende realmente a toda la sociedad, como tiende realmente a organizar toda la sociedad conforme a sus intereses y en parte lo ha logrado, tenía necesariamente que crear una doctrina que formase un todo de la economía, el estado, la sociedad, etc. (lo cual presupone e implica ya, en sí y por sí, una «visión del mundo») y asimismo tenía que desarrollar y tomar conciencia de la creencia en su propia *vocación* para la dominación. El carácter dialéctico y trágico de la situación de clase de la burguesía consiste en que no sólo le interesa, sino que le *es* ineluctablemente necesario adquirir una conciencia lo más clara posible de sus intereses de clase en *cada cuestión particular*, pero que *si* esa misma clara conciencia se extiende a *la cuestión vinculada a la totalidad*, entonces le *resulta* fatal. La razón de ello es, ante todo, que la dominación de la burguesía sólo puede ser la dominación de una minoría. Como esta dominación no sólo se ejerce *por* una minoría, sino en *interés* de una minoría, una condición ineluctable para el mantenimiento del régimen burgués es que las otras clases se hagan ilusiones y no salgan de una conciencia de clase confusa. (Recuérdese la doctrina del estado supuestamente «por encima» de la oposición entre las clases; la justicia «imparcial», etc.) Sin embargo, para la burguesía es una necesidad vital encubrir la esencia de la sociedad burguesa. Porque, cuanto más clara se hace la visión, más se descubren las contradicciones internas insolubles de esa organización social, lo cual coloca a sus partidarios ante el dilema siguiente: o bien cerrarse conscientemente a esa comprensión creciente, o bien reprimir todos *sus* instintos morales para poder aprobar, moralmente también, el orden social que ellos aprueban en nombre de sus intereses.

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

Esto se manifiesta claramente en la acogida cada vez más positiva a la idea de la organización consiente en la conciencia de la burguesía. En primer lugar, se ha efectuado una concentración cada vez mayor en las sociedades por acciones, los cárteles, los trusts, etc. Esta concentración ha puesto cada vez más al desnudo, en el plano organizacional, el carácter social del capital, sin por eso quebrantar la realidad de la anarquía en la producción, pues, por el contrario, simplemente ha dado a capitalistas individuales, que se han hecho gigantescos, posiciones de monopolio relativo. Objetivamente, la concentración ha puesto de relieve con gran energía el carácter social del capital, pero la clase capitalista ha quedado completamente inconsciente de ello; incluso hay que decir que esa apariencia de supresión de la anarquía en la producción ha alejado aún más la conciencia de los capitalistas de una verdadera aptitud para reconocer la situación. Las crisis de

la guerra y de la posguerra han llevado aún más lejos esta evolución: «la economía planificada» ha entrado en la conciencia de la burguesía, o por lo menos de sus elementos más avanzados.

Primeramente, claro está, en capas muy limitadas, y más bien como una experiencia teórica que como un medio práctico de salir de la crisis. Sin embargo, si comparamos este estado de conciencia, en el que se busca un equilibrio entre «la economía planificada» y los intereses de clase de la burguesía, con el estado de conciencia del capitalismo ascendente, que consideraba a toda forma de organización social «como un atentado a los imprescriptibles derechos de propiedad, a la libertad, a la "genialidad" autodeterminante del capitalista individual»³⁵, entonces salta a la vista *la capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado*. Por supuesto, incluso la parte de la burguesía que acepta la economía planificada entiende por ello algo distinto a lo que entiende el proletariado: lo entiende precisamente como la última tentativa de salvamento del capitalismo, llevando a su punto más agudo la contradicción interna; pero así abandona su última posición teórica. (Y es una extraña réplica a este abandono, por parte de ciertas fracciones del proletariado, *el capitular a su vez ante la burguesía en ese instante preciso: apropiándose esa forma problemática de organización.*) Así, pues, toda la existencia de la clase burguesa y su expresión, la cultura, han entrado en una crisis muy grave. Por un lado, la esterilidad sin límites de una ideología segregada de la vida, de una tentativa más o menos consciente de falsificación; por el otro, el desierto no menos pavoroso de un cinismo que ya está históricamente convencido del vacío interior de su propia existencia y defiende solamente su existencia bruta, su interés egoísta en estado bruto. Esta crisis ideológica es un signo de decadencia inequívoco. La clase está ya reducida a la defensiva, ya sólo lucha por su subsistencia (por agresivos que puedan ser sus *medios de lucha*); *ha perdido irremediablemente la fuerza de dirección*.

IV

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

Eso permite comprender al mismo tiempo por qué la justa comprensión *de la esencia de la sociedad* es, para el proletariado y sólo para el proletariado, un factor de potencia de primerísimo orden, porque es sin duda, el arma pura y simplemente decisiva.

Esta función única que tiene la conciencia en la lucha de clase del proletariado nunca la han comprendido los marxistas vulgares, quienes, en lugar del gran combate sobre los principios y las cuestiones últimas del proceso económico objetivo, han propugnado un mezquino «realismo político». Por supuesto, el proletariado debe basarse en la situación del momento, Se distingue de las otras clases en que no se queda aferrado al detalle de los acontecimientos históricos, en que no

³⁵ El capital I, p. 321

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

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

el destino de la revolución (y con ella el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase.

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

V

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

La fisura más notable y de más serias consecuencias, en la conciencia de clase del proletariado, se revela en la separación entre la lucha económica y la lucha política. Marx ha indicado, en repetidas ocasiones, que esa separación no tiene fundamento³⁶ y demostró que toda lucha económica por su esencia se transforma en lucha política (e inversamente) , y sin embargo, ha sido posible eliminar esa concepción de la teoría del proletariado. Esta desviación de la conciencia de clase tiene su fundamento en la dualidad dialéctica del objetivo parcial y el objetivo final, y, por tanto, en última instancia, en la dualidad dialéctica de la revolución proletaria.

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

³⁶ Miseria de la filosofía. Ver también cartas y extractos de cartas a F. A. Sorge y otros.

Porque el momento aislado en el proceso, la situación concreta con sus exigencias concretas, son por esencia inmanentes a la sociedad capitalista actual y están sometidos a sus leyes, a su estructura económica. Y solamente cuando se incorporan a la visión de conjunto del proceso, cuando se ligan al objetivo final, pueden remitir concreta y conscientemente más allá de la sociedad capitalista, pueden devenir revolucionarios. Esto significa subjetivamente, para la conciencia de clase del proletariado, que la dialéctica entre el interés inmediato y la influencia objetiva sobre la totalidad de la sociedad se trasfiere a la conciencia del proletariado mismo, en lugar de ser – como para todas las clases anteriores – un proceso puramente objetivo que se desarrolla fuera de la conciencia (adjudicada). La victoria revolucionaria del proletariado no es, pues, como para las clases anteriores, la *realización inmediata del ser socialmente dado, de la clase*; es, como ya el joven Marx lo había reconocido y subrayado claramente, su *superación de sí mismo*. En el *Manifiesto comunista* se formula esta diferencia como sigue: «Todas las clases que en el pasado han conquistado el poder trataron de consolidar la situación que ya habían adquirido, sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales si no es suprimiendo *el modo de apropiación que era el suyo hasta entonces*, y, por tanto, todo el modo de apropiación existente»³⁷. Esta dialéctica interna de la situación de clase hace aún más difícil el desarrollo de la conciencia de clase proletaria, al contrario que la burguesía, que podía, desarrollando su conciencia de clase, quedarse en la superficie de los fenómenos, al nivel del empirismo más burdo y abstracto, mientras que para el proletariado, ya en etapa muy primitiva de su desarrollo, era un imperativo elemental de su lucha de clase ir más allá de lo inmediato. (Esto es lo que Marx recalca ya en sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores de Silesia.)³⁸. Porque la situación de clase del proletariado introduce la contradicción directamente en la conciencia del proletariado, mientras que las contradicciones nacidas para la burguesía de su situación de clase aparecen necesariamente como límites externos de su conciencia. Esta contradicción significa que la «falsa» conciencia tiene para el desarrollo del proletariado una función totalmente diferente que para todas las demás clases anteriores. En efecto, mientras que incluso las constataciones correctas de hechos parciales o de momentos del desarrollo en la conciencia de clase de la burguesía revelaban por su relación edil la totalidad de la sociedad, los límites de la conciencia y se enmascaraban como «falsa» conciencia, hay incluso en la «falsa» conciencia del proletariado, incluso en sus errores de hecho, una *intención orientada a lo verdadero*. Basta remitirse a la crítica social de los utopistas o a los desarrollos proletarios y revolucionarios hechos de la teoría de Ricardo.

Acerca de esta última, Engels hace resaltar con fuerza que «desde el punto de vista económico» es «formalmente falsa»; sin embargo añade en seguida: «Pero lo que es falso desde un punto de vista económico formal, puede ser no menos justo desde el punto de vista de la historia universal... La inexactitud económica formal puede, pues, ocultar un contenido económico muy verdadero»³⁹. Sólo así se resuelve la contradicción en la conciencia de clase del proletariado, volviéndose al mismo tiempo un factor consciente de la historia. Porque la intención objetivamente orientada a lo verdadero, que es inherente incluso a la «falsa» conciencia del proletariado, no implica en absoluto que aquélla pueda llegar por sí misma a la luz, sin la intervención del proletariado. Por el contrario, solamente intensificando su carácter consciente, actuando conscientemente y ejerciendo una autocrítica consciente, podrá el proletariado transformar la intención orientada a lo verdadero, despojándola de sus falsas máscaras, en un conocimiento verdaderamente correcto y de alcance histórico que conmoverá a la sociedad: ese conocimiento sería evidentemente imposible si no tuviese como fundamento esa intención objetiva, y aquí es donde se verifican las palabras de Marx

³⁷ Subrayado del autor.

³⁸ Nachlass, II, 54

³⁹ Prefacio a Miseria de la filosofía.

cuando dice que «la humanidad sólo se propone tareas que puede resolver»⁴⁰. Lo que se *da* aquí, es solamente la *posibilidad*. La *solución* sólo puede ser el fruto de la acción *consciente del proletariado*. La estructura misma de la conciencia; sobre la cual descansa la misión histórica del proletariado, el hecho de que él remite más allá de la sociedad existente, produce en él la dualidad dialéctica. Aquello que, en las otras clases, aparecía como oposición entre el interés de clase y el interés de la sociedad, entre la acción individual y sus consecuencias sociales, etc., como límite externo de la conciencia, es transferido ahora al interior de la conciencia de clase proletaria como oposición entre el interés momentáneo y el objetivo final. Esto significa, por tanto, que esa dualidad dialéctica es superada interiormente, y que se ha hecho posible la victoria exterior del proletariado en la lucha de clases.

Esta escisión⁴¹ ofrece, sin embargo, un medio de comprender que la conciencia de clase no es la conciencia psicológica de proletarios individuales o la conciencia psicológica (de masa) de su conjunto — como se recalca en la cita que sirve de lema a este capítulo —, sino *el sentido, devenido consciente, de la situación histórica de la clase*. El interés individual momentáneo, en el cual ese *sentido* se objetiva sucesivamente, y por encima del cual no se puede pasar sin hacer retroceder la lucha de clase del proletariado al estado más primitivo del utopismo, puede efectivamente tener una función doble: la de ser un paso en dirección del objetivo y la de ocultar ese objetivo. Que sea una cosa o la otra, *depende exclusivamente de la conciencia de clase del proletariado, y no de la victoria o del fracaso en las luchas particulares*.

Este peligro, que se oculta muy particularmente en la lucha sindical «económica», lo vio Marx muy pronto y muy claramente. «Al mismo tiempo, los trabajadores... no deben sobrestimar el resultado final de estas luchas. No deben olvidar que luchan contra efectos y no contra las causas de esos efectos... que recurren a paliativos y no curan la enfermedad. Tampoco deberían consumirse exclusivamente en esas inevitables luchas de guerrillas..., sino trabajar también por la transformación radical y utilizar su fuerza organizada como palanca para la emancipación definitiva de las clases laboriosas, esto es, por la abolición definitiva del sistema de trabajo asalariado⁴².»

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

Lo que tal confusión tiene de catastrófico en la práctica, *se aprecia* a menudo cuando, a causa de esa confusión, el proletariado presenta una unidad y una cohesión mucho menores en su acción, que lo que correspondería a la unidad de las tendencias económicas objetivas. La fuerza y la superioridad de la verdadera conciencia de clase práctica radica justamente en la capacidad de percibir, tras los síntomas disociadores del proceso económico, la unidad de éste como evolución de conjunto de la sociedad. Esa unidad del movimiento no puede todavía, en la época del capitalismo, revelar una unidad inmediata en sus formas exteriores de aparición. El fundamento económico de una crisis mundial, por ejemplo, forma ciertamente una unidad y, como tal, puede ser captada como unidad económica. Su forma de aparición en el espacio y en el tiempo será, sin

⁴⁰ Marx, Contribución a la crítica de la economía política.

⁴¹ Traducimos la palabra alemana *Zwiespalt* unas veces como dualidad, otras como escisión.

⁴² Salarios, precios y ganancias.

embargo, una separación, no sólo en los diferentes países, sino también en las diferentes ramas de la producción de cada país. Ahora bien, cuando el pensamiento burgués «hace de las diferentes partes de la sociedad otras tantas sociedades aparte»⁴³, comete ciertamente un grave error teórico, pero las consecuencias prácticas de esa teoría errónea corresponden enteramente a los intereses de clase capitalistas. La clase burguesa es en verdad incapaz de elevarse, en el plano teórico general, por encima de la comprensión de los detalles y de los síntomas del proceso económico (incapacidad que la condena *en fin de cuentas* al fracaso también en el plano práctico). Y tiene enorme interés, en la actividad práctica inmediata de la vida cotidiana, en que ese modo de actuar de ella se imponga también al proletariado.

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

Sin embargo, aunque la conciencia de clase no tiene una realidad psicológica, no es una pura ficción. El camino infinitamente penoso, jalonado por numerosas recaídas, que sigue la revolución proletaria, su eterno retorno al punto de partida, su autocrítica continua, de que habla Marx en el

⁴³ Miseria de la filosofía, Ed. Costes, p. 129.

pasaje célebre del *Dieciocho brumario*, encuentran su explicación precisamente en la realidad de esa conciencia.

Únicamente la conciencia del proletariado puede señalar el modo de salir de la crisis del capitalismo. Antes de aparecer esa conciencia, la crisis es permanente, vuelve a su punto de partida, repite la situación hasta que, finalmente, después de infinitos sufrimientos y terribles rodeos, la lección de cosas de la historia pone punto final al proceso de conciencia del proletariado y pone entre sus manos la dirección de la historia. Entonces el proletariado sólo tiene un camino. Es preciso que se convierta en clase, no sólo «frente al capital», sino también «para sí mismo», como dice Marx⁴⁴, es decir, es preciso que eleve la necesidad económica de su lucha de clase al nivel de una voluntad consciente, de una conciencia de clase actuante. Los pacifistas y los humanitaristas de la lucha de clases que, voluntaria o involuntariamente, trabajan para frenar este proceso, ya de por sí tan largo, tan doloroso y sometido a tantas crisis, se horrorizarían si comprendieran¹ cuántos sufrimientos imponen al proletariado al prolongar esa enseñanza los hechos. Porque el proletariado no puede sustraerse a su vocación. Se trata solamente de saber cuánto tiene que sufrir todavía, antes de llegar a la madurez ideológica, al conocimiento correcto de su situación de clase, a la conciencia de clase.

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

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

⁴⁴ Miseria de la filosofía.

Las búsquedas filosóficas del joven Marx tendían en gran parte a refutar las diversas teorías erróneas sobre la conciencia (tanto la teoría «idealista» de la escuela hegeliana como la teoría «materialista» de Feuerbach) y trataban de llegar a una concepción correcta del papel de la conciencia en la historia. En la correspondencia de 1843, Marx concibe ya la conciencia como algo inmanente a la evolución. La conciencia no está más allá de la evolución histórica real. No es el filósofo quien la introduce en el mundo; el filósofo no tiene, por tanto, derecho a lanzar una mirada arrogante sobre las pequeñas luchas del mundo y despreciarlas. «Nosotros le mostramos simplemente. (al mundo) por qué lucha en realidad, y la conciencia de ello es algo que él *se ve obligado* a adquirir, aunque no lo quiera.» Sólo se trata, pues, de «*explicarle sus propias acciones*»⁴⁵. La gran polémica que sostiene con Hegel⁴⁶, en *La sagrada familia*, se concentra principalmente en este punto. Lo que hay de incompleto en Hegel, es que, para él, el espíritu absoluto sólo en apariencia crea la historia, y la trascendencia de la conciencia que de *ahí resulta se convierte*, en los discípulos de Hegel, en una oposición arrogante, y reaccionaria, entre el «espíritu» y la «masa», oposición cuyas insuficiencias, absurdos y fallas en un nivel rebasado por Hegel, son criticadas implacablemente por Marx. Complemento de esto' es la crítica que hace a Feuerbach en forma de aforismos. Aquí, a su vez, la inmanencia de la conciencia alcanzada por el materialismo se reconoce como una simple etapa de la evolución, como la etapa de la «sociedad burguesa», y la «actividad crítica práctica», la «transformación del mundo» se oponen a aquélla. Así es como se planteaba el fundamento filosófico que permite ajustar cuentas a los utopistas.

Porque, en su modo de pensar, aparece la misma dualidad entre el movimiento social y la conciencia de ese movimiento. La conciencia sale de un más allá y se aproxima a la sociedad para apartarla del mal camino que ha seguido hasta entonces y llevarla por el bueno. La falta de desarrollo del movimiento proletario no les permite todavía a los utopistas captar el vehículo del desarrollo en la propia historia, en el modo en que el proletariado se organiza en clase, y por tanto en la conciencia de clase del proletariado. Todavía no están en condiciones de «darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y de obrar en consecuencia»⁴⁷.

Sería una ilusión creer que con la crítica del utopismo, con el reconocimiento histórico de que se ha hecho *objetivamente posible* un comportamiento no utópico hacia la evolución histórica, quedase eliminado efectivamente el utopismo en la lucha emancipadora del proletariado. Sólo queda eliminado para las etapas de la conciencia de clase en las que se ha alcanzado efectivamente la unidad real de la teoría y la práctica descrita por Marx, la intervención práctica real de la conciencia de clase en la marcha de la historia y, por ello, la revelación práctica de la cosificación. Ahora bien, esto no se ha producido de una manera unitaria y de una sola vez. Aquí aparecen no sólo gradaciones nacionales o «sociales», sino también gradaciones en la conciencia de clase de los estratos obreros. La separación entre lo económico y lo político es el caso más típico y también el más importante. Hay estratos del proletariado que tienen un instinto de clase enteramente correcto para su lucha económica, que pueden incluso elevarlo a la conciencia de clase y que, al *mismo* tiempo, mantienen un punto de vista totalmente utópico en relación al estado. Se sobrentiende que esto no implica una dicotomía mecánica. La concepción utópica de la función de la política tiene forzosamente que repercutir dialécticamente en las concepciones del conjunto de la economía (por ejemplo, la teoría sindicalista de la revolución). Porque la lucha contra el conjunto del sistema económico y, aún más, una reorganización radical del conjunto de la economía son imposibles sin el conocimiento real de la interacción entre lo político y lo

⁴⁵ Carta de Marx a Ruge (setiembre de 1843), tomo V. de las Obras Filosóficas, Ed. Costes, p. 210.

⁴⁶ Ver el ensayo: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

⁴⁷ Miseria de la filosofía, Ed. Costes, p. 149. Ver también, Manifiesto comunista, III, p. 3.

económico. El pensamiento utopista está lejos de haber sido superado, incluso en este nivel, que es el más próxima a los intereses vitales inmediatos del proletariado y en el cual la crisis actual permite descifrar la acción correcta partiendo de la marcha de la historia; se aprecia bien esto en la influencia ejercida todavía en estos tiempos por teorías tan completamente utópicas como la de Ballod o la del socialismo de la Guilde. Esta estructura resalta de una manera aún más notoria en todos los dominios en que la evolución social no ha progresado todavía bastante para producir, partiendo de sí misma, la posibilidad objetiva de una visión de la totalidad. Donde se puede apreciar esto más claramente es en la actitud teórica y práctica del proletariado frente a cuestiones puramente ideológicas, frente a cuestiones de cultura.

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

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

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

El consejo obrero revolucionario, que no se debe confundir nunca con su caricatura oportunista, es una de las formas por las que la conciencia de clase proletaria ha luchado incansablemente desde su nacimiento. Su existencia, su continuo desarrollo, demuestran que el proletariado está ya en el umbral de su propia conciencia y, por tanto, en el umbral de la victoria. Porque el consejo obrero es el rebasamiento económico y político de la cosificación capitalista. Lo mismo que en la situación que seguirá a la dictadura, el proletariado tendrá que superar la división burguesa entre legislación, administración y justicia, así, en la lucha por el poder, está llamado a reunir en

una unidad verdadera al proletariado espacial y temporalmente disperso, por un lado, y a la economía y la política, por el otro, para contribuir de este modo a conciliar la dualidad dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo final.

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

Marzo de 1920



Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

“La conciencia desde fuera”: Marxismo, Lenin y el proletariado¹

Alan Shandro

Al comentar la breve historia del movimiento obrero ruso en el *¿Qué Hacer?*, Lenin saludaba “el despertar espontáneo de las masas trabajadoras” pero advertía que “los obreros no tenían ni podían tener, la conciencia del antagonismo irreconciliable entre sus intereses y todo el régimen político y social contemporáneo”. La conciencia era el producto del trabajo teórico de los intelectuales y “tenía que ser traída [a los trabajadores] desde fuera”. Por cierto, generalizaba, “el desarrollo espontáneo del movimiento obrero lleva a su subordinación a la ideología burguesa”. Era la tarea de los socialdemócratas, por lo tanto, “combatir la espontaneidad” (Lenin, 1961c, 375, 384-385). Mi posición es que, contrariamente a lo que sostiene el saber convencional, la evaluación de la espontaneidad y la conciencia de Lenin no viola la concepción marxista de la autoemancipación del proletariado.

¹ Publicado originalmente como “Consciousness from without”: Marxism, Lenin and the Proletariat (Alan Shandro); *Science & Society*, Vol. 59, No. 3, Fall, 1995, pp. 268-297, Sage Publications, Ltd.

Más bien, sugeriré que el sofisticado método de análisis político sobre el que descansa permite una comprensión más fructífera de esta concepción y de la relación entre la lucha de clases y la conciencia de lo que pensó hasta ahora.

El saber convencional

Desde que se publicó el *¿Qué Hacer?* en 1902, los críticos de Lenin contrapusieron su relato del desarrollo de la conciencia de la clase obrera con la tesis de Marx de que “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los trabajadores mismos” (Marx, 1985, 14). Esta tesis involucra dos cuestiones: primero, que la clase obrera es capaz de una actividad revolucionaria autónoma, en el sentido de que sus luchas no tienen por qué estar subordinadas a los fines de otros. No tiene por qué servir de carne de cañón en las batallas en que se enfrentan sus explotadores. Su propia lucha de clases resultará, eventualmente, no en la dominación de una nueva clase explotadora, sino en la superación de las clases y la explotación. Segundo, el fin y el objetivo de la emancipación del proletariado, la supresión del capitalismo y la construcción de una sociedad socialista, sólo pueden conseguirse a través de la actividad independiente de la clase obrera. No la pueden conseguir los reformistas que arman esquemas filantrópicos en nombre de los trabajadores. Estas dos cuestiones, que juntas constituyen la idea de la autoemancipación del proletariado, están en el centro del pensamiento revolucionario de Marx. Desde esta perspectiva, podría parecer que, al plantear una oposición entre el movimiento espontáneo de los trabajadores y la teoría socialista de los intelectuales, Lenin había abandonado el método de buscar las ideas básicas en las relaciones sociales de producción, y había creado en su lugar un armazón teórico que planteaba la superioridad de los intelectuales revolucionarios sobre el proletariado. La noción de que la conciencia socialista debe traerse al interior del movimiento obrero desde fuera, estaría sujeta a la misma crítica que Marx le hacía a Feuerbach:

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella (Marx, 1976, 4).

Este enfoque mecanicista de la acción humana que Marx critica incluye dos cuestiones. Primero, que, en principio, al poder conocer las leyes que gobiernan la conducta humana, un observador puede predecir la conducta que devendrá al repetirse condiciones dadas con anterioridad. Segundo, que, armado con este conocimiento, un agente puede contribuir a que tengan lugar condiciones anteriores a un hecho dado, que lleven a que se produzca el resultado deseado. La tesis de Marx plantea la siguiente crítica: un agente que fuera lo suficientemente inteligente y que quisiera que se produjeran las condiciones adecuadas para hacer que otros desearan lo que él desea, vería a sus propias acciones bajo una luz muy distinta a la de la conducta de aquellos a quienes considera como su objeto. Por lo menos durante el curso de sus manipulaciones no experimentará su propia actividad como el simple resultado de las condiciones precedentes, sino como la expresión de sus propias razones y propósitos, de su autonomía racional. Esto denota un elemento esquizoide en la explicación mecanicista (ver McIntyre, 1984, 84-85). La fuerza política de la crítica de Marx radica en que cuando un proyecto de cambio radical se construye en términos mecanicistas, tal esquizofrenia se traduce en una división autoritaria de la sociedad entre los reformadores ilustrados y una masa no ilustrada que debe ser moldeada. El autoritarismo político es el complemento lógico de una comprensión idealista del cambio histórico. Los críticos de Lenin argumentan que en su caso el demiurgo sería la *intelligentsia* revolucionaria y su material el proletariado.

Los primeros en hacer esta crítica a la concepción sobre la espontaneidad y la conciencia avanzada en el ¿Qué Hacer? fueron Vladimir Akimov y Alexander Martinov, adherentes a la corriente “economicista”, que eran el principal blanco de la polémica del libro de Lenin (ver Frankel, ed. 1969, esp. 112-125 y 316-329, y El Partido Socialdemócrata Obrero Ruso, 1980, 140-153). Después de la división de la socialdemocracia rusa entre mencheviques y bolcheviques, los términos de la crítica fueron retomados y elaborados por los que hasta entonces habían sido compañeros de Lenin, los dirigentes del menchevismo (ver Dan, 1970, 236-263). A partir de entonces, esta interpretación se hizo un lugar común y su lógica estructura casi todas las explicaciones, marxistas o no, del pensamiento político de Lenin (ver, por ejemplo, Liebman, 1975, 25-42; Pannekoek, 1975; Kolakowski, 1978; Polan, 1984, 136-144). De acuerdo con esta interpretación, si Lenin alguna vez había suscripto las posiciones centrales del marxismo, dejó de hacerlo: si la clase obrera no estaba a la altura de su vocación revolucionaria, la intelligentsia socialista debería hacer su trabajo; si las luchas de los trabajadores no generaban una conciencia socialista, deberían subordinarse al proyecto revolucionario de la elite intelectual. Aunque la vanguardia conspirativa de revolucionarios profesionales fuera la corporización institucional inicial de esta filosofía autoritaria e idealista, la contraposición no dialéctica de espontaneidad y conciencia hecha por Lenin, teórica y prácticamente genera una lógica “sustitutista” por la que “la organización partidaria sustituye al partido, el Comité Central sustituye a la organización partidaria y finalmente un dictador sustituye al Comité Central” (Trotsky, 1970, 121). De acuerdo con esta interpretación, Lenin se transformaría en el progenitor intelectual del totalitarismo soviético: Stalin es la culminación lógica de la tesis leninista de que la conciencia debe ser traída a la clase obrera desde fuera. Así, esta tesis se transforma en el eje intelectual alrededor del cual gira la explicación más frecuente del desarrollo/degeneración de la revolución bolchevique.

En los términos de esta interpretación, la idea de la autoemancipación del proletariado tiene ecos de la dicotomía entre autonomía y heteronomía de la filosofía alemana clásica. A este nivel de abstracción, las alternativas quedan reducidas sólo a dos: o los trabajadores desarrollan espontáneamente una conciencia de sí mismos como clase con vocación socialista (autonomía) o esta conciencia debe serles impuesta por otros (heteronomía). Esta dicotomía preside una serie de distinciones conceptuales: conciencia y espontaneidad, teoría y práctica, idealismo y materialismo, intelectuales y obreros, autoritarismo y democracia.

Por otra parte, agregar la calificación de “proletario” al acto de “autoemancipación”, nos plantea una serie de preguntas sobre las circunstancias en las que éste se realiza. Preguntas que, desde la perspectiva hasta aquí considerada, o no reciben ninguna respuesta o la que reciben es inadecuada. Por ejemplo, ¿todos los trabajadores llegan a la conciencia al mismo tiempo en el momento de la autoemancipación o algunos de ellos, los dirigentes, llegan antes? Si, como parece más probable, lo cierto es lo segundo, ¿cómo deben ser las relaciones entre los trabajadores, y entre los dirigentes y los demás para que se pueda hablar de que la clase se hace o es consciente? Las circunstancias en que se da la lucha de clases son decididamente tan relevantes como su objetivo para darle una respuesta a esta pregunta. El punto en cuestión es que, para darle un significado concreto a la noción de la autoemancipación del proletariado, no basta simplemente con llevar el significado profundo del concepto abstracto de autoemancipación al proletariado. La importancia de la idea está ligada a las circunstancias concretas de la lucha de clase del proletariado. Si se entiende esto, no parece haber razón para reducir las circunstancias relevantes a los hechos generales del modo de producción capitalista y su desarrollo. También lo son circunstancias tales como si los proletarios se enfrentan a la república democrática o a una monarquía absolutista, o si cuentan con el apoyo de una pequeña burguesía urbana educada o de un campesinado analfabeto. La perspectiva que consideramos casi no permite tomar en cuenta tales circunstancias.

El centro de la contestación de Lenin a quienes lo criticaban, y un refrán constante en todos sus escritos políticos, es la insistencia en el análisis de la lucha de clases en el contexto de sus circunstancias concretas. “El ABC de la dialéctica”, escribió, “nos dice que no existe la verdad en abstracto, la verdad es siempre concreta” (Lenin, 1961d). Su énfasis en el análisis concreto sugiere que, debido a sus formulaciones abstractas, la crítica al concepto de “autoemancipación” del ¿Qué Hacer? no sólo no entiende el desarrollo de la conciencia de clase, sino que, por la misma razón está completamente equivocada. Esta visión es un poco la que se encuentra en las lecturas de Lenin que ven sofisticación teórica y realismo político en su análisis concreto de la espontaneidad y la conciencia (ver, por ejemplo, Althusser, 1969, 168-169; Balibar, 1974, 272-279; Harding, 1977, 161-196). Pero esta preocupación por lo concreto y lo complejo no es en sí misma una respuesta adecuada a la crítica, porque no llega a demostrar la coherencia de la explicación “concreta” de Lenin con la tesis marxista de la autoemancipación del proletariado. Quienes ponen el acento en esta preocupación han podido señalar errores y omisiones en las lecturas de los críticos de la “autoemancipación” del ¿Qué Hacer?, pero, al mismo tiempo, han evitado las demostraciones, o las han hecho sin prestar atención o minimizando la importancia de las formulaciones más radicalizadas de Lenin. Este procedimiento sacrifica tanto la letra del texto de Lenin, como la característica distintiva de la posición teórica en que se basa.

La postura de Lenin sobre espontaneidad y conciencia, a la que me referiré como la tesis de la conciencia desde fuera, merece un cuidadoso análisis textual y contextual. Prestar atención a esta tesis significa reconocer que no es una simple y única afirmación, sino un complejo de varias afirmaciones que a veces parecen contradictorias. Estas afirmaciones, que a menudo se encuentran entrelazadas en el texto, deben ser desenmarañadas y se debe clarificar el significado de sus términos. Al proceder de esta manera, aparecen indicaciones de la lógica del análisis político subyacente y es posible encontrarle sentido a las paradojas argumentales de Lenin. Este procedimiento, que parte de prestarle extrema atención a lo que Lenin realmente escribió, necesariamente va más allá de la letra del texto. Sin embargo, esto se justifica si es posible presentar una lectura coherente del texto dado que las interpretaciones alternativas no pueden hacerlo.

La tesis de la conciencia desde fuera sólo puede entenderse como la expresión de una lógica subyacente del análisis político, que requiere la realización de análisis políticos concretos antes de que se puedan determinar las formas de actividad política y organizativas del movimiento obrero que son adecuadas a las circunstancias existentes. Por esta razón, la tesis de Lenin es compatible con diferentes formas de organización. Si lo que exige formas de organización no democráticas son las circunstancias de la autocracia y no la tesis de Lenin, entonces su tesis puede ser compatible con la autoemancipación del proletariado. Pero, esta última involucra más que democracia organizativa: implica una actividad política consciente e independiente de la clase obrera. Y es en este sentido que la lógica de la tesis de Lenin sobre la autoemancipación del proletariado resulta ser más coherente que la posición de sus críticos. Todos los que participan en la controversia definen la “conciencia” en relación con la teoría marxista, pero la lógica de la posición de Lenin implica el entendimiento claro de que la teoría marxista necesariamente debe estar sujeta a la evolución mediante su aplicación a los análisis concretos. Esto quiere decir que, no sólo al transformarse en teóricos marxistas, los trabajadores individuales pueden tomar parte directamente de la elaboración creadora de la autoconciencia del proletariado e impartir esta autoconciencia al movimiento espontáneo de la clase obrera. También significa que, dado que la tesis de la conciencia desde fuera es compatible con la transformación de la teoría marxista en respuesta a innovaciones revolucionarias espontáneas, puede entenderse que la clase obrera toma parte, indirectamente, pero aún así de manera activa y creadora, en la formación de la conciencia.

Si, como sugiero, los críticos de Lenin se basan en una comprensión de la teoría marxista como una doctrina, cuyos fundamentos en lo esencial fueron elaborados de una vez y para siempre, entonces la autoemancipación del proletariado pasa a ser poco más que la asimilación de esta doctrina, y la creatividad que ella implica se ve realmente, aunque “inconscientemente”, negada. La tesis de Lenin de la conciencia desde fuera no sólo ofrece un modo más concreto de análisis de la conciencia de la clase obrera, sino que permite una apreciación más concreta y rica de la autoemancipación proletaria que la de sus críticos.

Cuestiones históricas

Para entender las implicaciones de las tesis de Lenin, deben distinguirse dos tipos de afirmaciones hechas en la discusión sobre espontaneidad y conciencia. Primero, hay afirmaciones históricas que dan respuesta a las siguientes preguntas: ¿Quién fue el primero en formular la teoría que define los contornos de la conciencia socialista? ¿Cómo y en qué contexto se elaboró esta teoría? Luego, hay afirmaciones que apuntan a preocupaciones acuciantes de la práctica política: ¿cómo deberían orientarse en relación al movimiento espontáneo de los obreros los adherentes a la teoría socialista, los futuros dirigentes de la clase obrera? Hay que examinar ambos tipos de afirmaciones porque cada una juega un rol diferente en la formulación de la tesis de Lenin. Comenzaré por las cuestiones históricas.

En la amplia oleada de huelgas que se extendió por toda Rusia a partir de “la famosa guerra industrial de 1896 en San Petersburgo”, Lenin colocaba el “elemento espontáneo” en el primer lugar. La conclusión de Lenin fue la siguiente:

[...] el ‘elemento espontáneo’ no es sino la forma embrionaria de lo consciente. Y los motines primitivos reflejaban ya un cierto despertar de lo consciente: los obreros perdían la fe tradicional en la inamovilidad del orden de cosas que los oprimía; empezaban... a sentir la necesidad de oponer resistencia colectiva y rompían decididamente con la sumisión servil a las autoridades. Pero esto sin embargo más que lucha, era una expresión de desesperación y venganza. En las huelgas de la última década del siglo pasado, vemos muchos más destellos de conciencia... Si los motines fueron simplemente levantamientos de gente oprimida, las huelgas sistemáticas representaban ya embriones de lucha de clases.

Así, el relato de Lenin de la historia del movimiento obrero ruso describe una dialéctica de resistencia, conciencia, lucha y organización. Esta dialéctica espontánea se identifica como una conciencia embrionaria que se enfrenta con una limitación que no puede sobrepasar por sí misma. Lenin define esta limitación de dos formas: primero por la negativa, en términos de conciencia socialista: los huelguistas de los noventa “no eran, y no podían ser conscientes del antagonismo irreconciliable de sus intereses con el conjunto del sistema político y social moderno”; y luego por la positiva, en términos de la propia conciencia de los trabajadores:

La historia de todos los países atestiguan que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia sindicalista (Lenin , 1961c, 375).

Esta caracterización del límite de la dialéctica espontánea de la conciencia de la clase obrera no es tan simple como puede parecer. Volveré a este punto más adelante.

Por el momento, lo importante es que Lenin afirma que existe este límite antes que los detalles con que justifica su existencia. Vale la pena notar, sin embargo, que la restricción al desarrollo de la conciencia socialista de la clase obrera se entiende, no como un problema específico de la

situación de los obreros rusos, sino como un límite general a la dialéctica espontánea de la lucha de la clase obrera. Los términos del problema implican que la solución le debe llegar a la clase obrera desde fuera. La teoría del socialismo, de la que depende la conciencia socialista, *“ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por la intelligentsia”* (Lenin, 1961c, 375-376). El advenimiento de la teoría socialista es concebido como un proceso de ideas cuyos portadores fueron los intelectuales. El hecho de que esto haya ocurrido así es visto como una necesidad histórica, y por lo tanto, también lo es la importación de la conciencia socialista desde fuera al interior del movimiento de la clase obrera.

Lo que importa para nuestro propósito no es cuán precisa es la explicación histórica de Lenin, sino cuáles son sus implicaciones para el desarrollo de la conciencia de la clase obrera. Su tesis histórica de la conciencia desde fuera, simplemente, no implica la falta de aptitud de los trabajadores para tener una conciencia socialista ni la necesidad de la sujeción de su movimiento a la tutela de la intelligentsia socialista. Aún cuando Lenin desechaba *“hablar de una ideología independiente formulada por las masas mismas en el proceso de su movilización”*, hace notar que los obreros no juegan un rol en la elaboración de tal ideología:

Toman parte no como trabajadores sino como teóricos socialistas, como Proudhon y Weitlings ... toman parte sólo cuando pueden, más o menos, adquirir el conocimiento de su tiempo y desarrollar ese conocimiento (Lenin, 1961c, 384n).

En este contexto, esto sugiere que la distinción más fundamental no es aquella entre burgueses y obreros sino entre los teóricos individuales y las masas *“en el proceso de su movilización”*. Aquí no se le atribuye a los trabajadores una incapacidad teórica innata, no hay negación de un lugar para los teóricos obreros ya sea en la prehistoria de la teoría marxista o, de manera más importante, en su desarrollo subsecuente. Más aún, una parte importante del razonamiento para el proyecto político del ¿Qué Hacer? era alentar y fomentar el desarrollo de dirigentes socialistas obreros. Para que los obreros *“puedan tener más éxito en esto más a menudo [esto es, en contribuir a la teoría socialista], hay que hacer todo tipo de esfuerzo para elevar el nivel de la conciencia de los trabajadores en general”* (Lenin, 1961c, 384n).

Pero, ¿qué pasa con los trabajadores en general, con las masas no teóricas? Las limitaciones de la espontaneidad proletaria no inhiben la siguiente afirmación de Lenin:

[...] la clase obrera espontáneamente gravita hacia el socialismo... en el sentido de que la teoría socialista revela las causas de la miseria de la clase obrera más profundamente y más correctamente que cualquier otra teoría, y por esa razón los trabajadores pueden asimilarla tan fácilmente (Lenin, 1961c, 386n).

En otras palabras, aunque el movimiento espontáneo de la clase obrera no puede generar la teoría marxista por sí mismo, una vez que ésta existe y es puesta a su disposición, la aprehende fácilmente. Lo puede hacer porque -en un sentido- la teoría no le es ajena, porque constituye un espejo en el que puede ver su realidad y sus aspiraciones más claramente. Esto es parte de lo que Lenin quiere decir cuando se refiere a la espontaneidad como *“conciencia en forma embrionaria”*. Sólo en este contexto puede comprenderse la predicción de que el movimiento espontáneo de las masas crearía una cantidad cada vez mayor de dirigentes *“dedicados sin límites a la revolución”*, que aprenderían a combinar su *“conocimiento del medio ambiente de la clase obrera y la frescura de las convicciones socialistas”* con las habilidades del revolucionario profesional y que *“tendrían la confianza sin límites de las más amplias masas de los trabajadores”* (Lenin, 1961c, 472-473). Considerada como una afirmación histórica, la tesis de la conciencia desde fuera no implica una clase obrera

sometida a una voluntad superior o que se resiste a su propia emancipación. Por supuesto, esta tesis no puede considerarse sólo como una afirmación histórica. La discusión histórica de Lenin da origen a otras preguntas, cuyas respuestas deben buscarse en la naturaleza de su proyecto político.

Las cuestiones políticas

Los términos en que Lenin presenta su proyecto político -la organización de una vanguardia revolucionaria para las luchas de la clase obrera-, están en función de su consideración de las limitaciones del curso espontáneo del movimiento de la clase obrera. En una formulación, estas limitan a la clase obrera a *“una conciencia sindicalista, es decir, la convicción de que es necesario unirse en sindicatos, luchar contra los patrones, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc.”* (Lenin, 1961c., 375). A partir de esta definición, se acostumbra leer a Lenin como si, al estilo de Gompers, estuviera proclamando al *“sindicalismo puro y simple”* como el telos de la conciencia proletaria (ver, por ejemplo, Hyman, 1971, 11-14; Widman, 1967, 59). Por cierto, algunos comentaristas incluso han aplaudido el realismo de este supuesto destello de Lenin, a la vez que deploraban su fracaso en sacar las correspondientes conclusiones reformistas (ver, por ejemplo, Crouch, 1982, 32-33; Pipes, 1963, 124-125). Esta interpretación puede resultar atractiva en relación con la caracterización de Lenin del *“economicismo”* como blanco de sus críticas. Se basa en párrafos en los que Lenin parece poner un signo igual entre espontaneidad y conciencia y entre lucha política y lucha económica:

La conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero más que desde el exterior, esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patrones (Lenin, 1961c, 422).

Aunque esta afirmación sea indiscutible en sí misma, si se entiende que Lenin utiliza la dicotomía entre la lucha económica y política para establecer los límites de la espontaneidad proletaria, su posición resulta arbitraria y falsa históricamente. Tal perspectiva invita a la conclusión igualmente falsa de que, una vez superadas las fronteras de la lucha económica, la política de la clase obrera será la de la revolución socialista.

En primer lugar, la idea de que Lenin interpretó que la estrechez de miras del sindicalismo era la esencia del movimiento proletario espontáneo se choca con la afirmación de que aún las revueltas primitivas que precedieron al movimiento huelguístico de su época permitieron a los obreros comenzar a cuestionar la estabilidad del sistema y a superar su actitud de servilismo hacia las autoridades. Tal suposición se ve desmentida por las repetidas afirmaciones de que *“la fuerza del movimiento actual reside en el despertar de las masas”* y que los que hubieran sido los futuros dirigentes revolucionarios se quedaron por detrás de las masas (Lenin, 1961c, 373, 420). En segundo lugar, Lenin aceptaba que el término *“economicismo”*, aunque establecido por el uso, no traducían adecuadamente la naturaleza de la tendencia política que designaba. El economicismo, argumentaba, *“no sólo niega la lucha política, sino que se somete a su espontaneidad, a su falta de conciencia”* (Lenin, 1961c, 387). En la argumentación de Lenin la distinción entre espontaneidad y conciencia es así más fundamental que la distinción entre la lucha económica y política y no debería definirse en términos de la segunda. Finalmente, el *“etc.”* con que Lenin concluye su definición inicial de conciencia sindical indica el carácter incompleto, abierto, de su definición. Inmediatamente hace notar que los sindicatos siempre han llevado adelante luchas políticas y ofrece a sus lectores un largo capítulo sobre la diferencia entre la política sindicalista y la política socialista. Allí se encuentra el siguiente argumento:

El movimiento espontáneo de la clase obrera puede por sí mismo crear (e inevitablemente crea) sólo sindicalismo, y una política sindical de la clase obrera es precisamente una política burguesa de la clase obrera. El hecho de que la clase obrera participe en la lucha política, y aún en la revolución política, no hace en sí mismo que su política sea una política socialdemócrata... [El] camino revolucionario del movimiento obrero puede no ser el camino socialdemócrata. (Lenin, 1961c, 437, 438n.)

Las limitaciones del movimiento obrero espontáneo son así compatibles no sólo con la lucha política, sino aún con la lucha revolucionaria. La distinción de Lenin entre espontaneidad y conciencia no debe ser tomada como una línea de demarcación fija entre la economía y la política o aún entre la reforma y la revolución.

Un “Antagonismo irreconciliable... con el todo”

Lenin ofrece otra formulación de los límites de la espontaneidad del movimiento obrero, y su examen ayudará a aprehender este escurridizo concepto. Como antes se dijo, sostenía que los obreros no podían generar a través de su movimiento espontáneo una conciencia del “antagonismo irreconciliable de sus intereses con el sistema político y social moderno como un todo”. Ahora bien, Lenin no dice que los trabajadores no puedan o que sean incapaces de darse cuenta de cuáles son sus intereses, o de que éstos son antagónicos con los de sus patrones. Lo característico de su afirmación se refiere a la extensión de este antagonismo a todo el “sistema político y social moderno”, a la idea de que ambos son irreconciliables. Lo que Lenin sostiene, entonces, es que el movimiento obrero espontáneo no puede sino mantenerse inconsciente de la naturaleza absolutamente irreconciliable de este antagonismo de intereses. Para que esta afirmación tenga sentido es necesario aprehender la importancia para la concepción de conciencia de Lenin del sistema político y social concebido como un todo y del antagonismo irreconciliable de la totalidad social.

Parte de la amplitud de la noción de Lenin sobre la conciencia se puede ver en esta cita: *La conciencia de la clase obrera no puede ser una conciencia verdaderamente política si los trabajadores no están acostumbrados a hacerse eco de todos los casos de arbitrariedad y opresión, de violencia y abuso de toda especie, cualesquiera que sean las clases afectadas... Aquellos que concentran la atención, observación y conciencia de la clase obrera exclusivamente, o aún principalmente, sobre sí misma sencillamente no son socialdemócratas; pues el conocimiento de sí misma, por parte de la clase obrera está inseparablemente ligado... con una comprensión práctica de las relaciones entre todas las diferentes clases de la sociedad moderna, adquirida a través de la experiencia de la vida política* (Lenin, 1961c, 412-413.).

Aunque adquiere un nuevo significado en el contexto del ¿Qué Hacer?, la caracterización de la autoconciencia del proletariado como esencialmente universal no es nueva. Puede ser rastreada hasta el retrato del proletariado del joven Marx, que lo define como la clase “que no reivindica un derecho en especial porque el mal que sufre no es un mal en especial sino el mal en general” (Marx, 1975, 186). Karl Kautsky tradujo esta visión filosófica en términos sociológicos más prosaicos: el desarrollo de la organización de la clase obrera y de la conciencia es paralelo y refleja el crecimiento de las fuerzas productivas; este proceso socializa la producción y coloca a los trabajadores en circunstancias cada vez más homogéneas; la lucha de clases se polariza entre el trabajo asalariado y el capital a medida que los antagonismos particulares toman un carácter universal; la universalidad de la autoconciencia proletaria es, cada vez más, inmanente a la situación real del obrero industrial (ver, por ejemplo, Kautsky, 1971, 86-87). Lenin mismo, en sus

primeras discusiones sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, utilizó este esquema kautskiano para conectar la idea estratégica de la clase obrera industrial como vanguardia política de las masas trabajadoras con la tendencia universalista de la industria capitalista en gran escala (ver, por ejemplo, Lenin, 1960, 113-116). La universalidad de la autoconciencia proletaria se ve aquí igualada con la emergencia de la relación de clase que se desarrolla a través de la explotación capitalista en la industria a gran escala. Dado que este análisis construye la dialéctica de la situación de la clase proletaria como una especie de esencia cognitiva de la totalidad social, sólo es compatible con una tesis de la conciencia desde fuera si ésta afirma meramente que los prerequisites para la formulación de la autoconciencia de la clase obrera como teoría socialista no son reducibles a la experiencia inmediata de la lucha proletaria. La distinción entre teoría socialista y experiencia proletaria es puramente formal; no puede haber contradicción entre ellas. Si este fuera el caso, como el ejemplo de Kautsky lo demuestra, la idea de conciencia desde fuera no tendría ninguna importancia política acuciante (ver Kautsky, 1901).

La noción de la totalidad social y su relación con la conciencia de la clase obrera que acabamos de delinear no es, sin embargo, la que transmite la argumentación del *¿Qué Hacer?* La tesis política de Lenin sobre la conciencia desde fuera es mucho más radical que la afirmación de sentido común de que la propia complejidad del sistema socio-político, considerado de conjunto, es una barrera para la generación de una conciencia socialista en este todo solamente a partir de la lucha económica de los obreros. Afirma no sólo una diferencia, sino una contradicción entre el movimiento espontáneo de la clase obrera y su vanguardia consciente: [...] *el desarrollo espontáneo del movimiento de la clase obrera lleva a su subordinación a la ideología burguesa, a su desarrollo a lo largo de las líneas del programa del Credo; porque el movimiento espontáneo de la clase obrera es sindicalismo... y sindicalismo significa la esclavitud ideológica de los trabajadores a la burguesía. Por lo tanto, nuestra tarea... es combatir el espontaneismo para desviar al movimiento obrero de este anhelo espontáneo y sindicalista de ponerse bajo el ala de la burguesía, y llevarlo al ala de la socialdemocracia revolucionaria* (Lenin, 1961c, 384-385).

Podría pensarse que el mandato de *“combatir el espontaneismo”* se aplica sólo a las condiciones rusas, sólo a la inmadurez del movimiento obrero. Pero los términos generales en los que Lenin lanza su exigencia contradicen esta sugerencia. Y cuando recurre a la experiencia del socialismo alemán la contradice directamente. Acuerda con Ferdinand Lasalle, de quien tomó prestado el epígrafe de *¿Qué Hacer?*, en el mérito histórico de haber desafiado exitosamente la orientación del movimiento obrero alemán hacia el reformismo sindicalista. La preeminencia ideológica y organizativa del socialismo en la clase obrera alemana sólo pudo haberse conseguido a través de una *“fiera lucha contra el espontaneismo... a lo largo de muchos años”*, una lucha que debería continuar (Lenin, 1961c, 385-386). La lucha socialista contra el espontaneismo aparece, entonces, como un requisito permanente de la lucha de clases.

En el curso de la argumentación de Lenin, la correcta actitud socialista hacia el espontaneismo toma dos aspectos aparentemente contradictorios. La vanguardia consciente es llamada a alentar y guiar al movimiento obrero espontáneo y, al mismo tiempo, a combatirlo. Esta ambivalencia que como voy a argumentar es simplemente aparente, tiene sus raíces en una evaluación contradictoria del espontaneismo en sí mismo: a éste se le adjudica tanto ser el embrión de la conciencia socialista, como el repositorio de la ideología burguesa. Esta contradicción se ve señalada de la siguiente manera:

La clase obrera espontáneamente gravita hacia el socialismo; pero la ideología burguesa que está muy extendida (y revive continuamente y de diferentes maneras) espontáneamente se impone sobre el obrero en un grado todavía mayor (Lenin, 1961c, 386n).

Para encontrar sentido a esta afirmación deben aprehenderse no sólo las razones para el predominio de la ideología burguesa, sino también el proceso dialéctico de su lucha contra las tendencias socialistas espontáneas de la clase obrera. La explicación más accesible de Lenin sobre la dominación ideológica burguesa: *“que la ideología burguesa es mucho más vieja en origen que la ideología socialista y que es mucho más desarrollada y que tiene a su disposición medios de difusión inmensurablemente mayores”* (Lenin, 1961c, 386) es claramente inadecuada. Sugiere una explicación mecanicista de la conciencia proletaria como un simple receptáculo para las ideas producidas por los intelectuales burgueses o socialistas y una prospectiva idealista del cambio a través de la difusión de la ideología socialista. Pero si, como sostiene Lenin, la lucha proletaria espontánea es el embrión de la conciencia socialista, se requieren mayores explicaciones sobre cómo la ideología burguesa puede adueñarse de la conciencia de los trabajadores. Una explicación completa debe situar los términos del problema (espontaneidad/conciencia; espontaneidad burguesa/espontaneidad socialista) dentro de una dinámica de lucha y de esa manera relativizarlos.

Una lógica de la lucha política

El trabajo teórico preliminar de tal explicación puede encontrarse en el texto de Lenin, aunque no detallado de manera explícita. Consiste en una manera particular de analizar la lógica de la lucha política, de forma tal que, sucesivamente, cada análisis se relacione con el anterior y lo modifique; es una concepción meta-estratégica de todo el sistema social y político considerado como una red compleja de luchas interconectadas, como si fuera una especie de campo de batalla. No está completamente detallada porque Lenin escribió como protagonista de la batalla para otros protagonistas, menos preocupado con la compilación de la historia de la guerra que por distinguir los alineamientos en la batalla real. Es algo específico del campo de batalla de la lucha política que su forma y sus sujetos cambien con cada enfrentamiento, de modo que el cuadro del campo en su conjunto debe emerger de la conjunción de los análisis sucesivos. Siguiendo una indicación en el texto de Lenin, primero sugeriré una forma de situar a la espontaneidad burguesa y socialista con respecto a tal concepción meta-estratégica, luego le daré forma a esta concepción haciendo referencia a sus análisis de las fases sucesivas de la lucha contra el economicismo, y finalmente sacaré las implicaciones teóricas de esta concepción.

Entender la diferencia entre el espontaneismo burgués y el socialista en el contexto de una totalidad socio-política compleja de luchas interconectadas, requiere distinguir entre dos niveles de análisis: a un nivel inicial, el análisis se abstrae enteramente de la “conciencia”, de la influencia de la ideología sobre la lucha espontánea de las fuerzas sociales, que es entendida como una función de las relaciones sociales de producción. Aquí se determina que los intereses de la clase de los asalariados están en conflicto irreconciliable con las relaciones sociales fundamentales del modo de producción capitalista. Se puede esperar que los trabajadores, en virtud de estas relaciones sociales, graviten espontáneamente hacia la teoría socialista para explicar su situación y orientar su lucha. Pero, como indica Lenin en su Plática con los defensores del economicismo (1901), un artículo que describió como una sinopsis del *¿Qué Hacer?*, el análisis de la base socioeconómica de la lucha de clases no agota los determinantes del movimiento espontáneo:

Decir que los ideólogos (es decir, los conductores conscientes) no pueden desviar el movimiento de un camino determinado por la interacción del medio ambiente y los elementos, es demostrar que se ha olvidado una verdad elemental: que la conciencia participa en esta acción recíproca y en esta determinación. Los sindicatos católicos y monárquicos de Europa también son un

resultado inevitable de la interacción del medio ambiente y los elementos, pero en esta acción recíproca sólo tomaba parte la conciencia de los curas y de los Zubatovs, y no la conciencia de los socialistas (Lenin, 1961c, 316).

Aquí Lenin está preocupado por desentrañar una confusión en la argumentación de sus oponentes entre dos tipos de diferencias: la que existe entre la base socioeconómica y la superestructura ideológica, y aquella existente entre la conciencia socialista y la espontaneidad. Mientras que la primera puede servir al analista político para entender el proceso del desarrollo de la totalidad social “desde fuera”, la segunda es la herramienta apropiada para el estratega político que, confrontado con un alineamiento de fuerzas determinado, debe actuar sobre éste desde dentro de la totalidad. La mezcla de estas dos diferencias hace desaparecer el espacio de la propia acción política.

Una vez que se distinguen las funciones de estos pares de términos, se entiende que el movimiento espontáneo es aquel con quien confronta la conciencia socialista de la que será la vanguardia del proletariado, dentro de su campo de acción pero más allá de su control. Por lo tanto, abarca al movimiento de la clase obrera no simplemente como lo determinan las relaciones de producción sino también sometido a la influencia de los aparatos ideológicos de la burguesía. Es sólo en este segundo y más concreto nivel de análisis que Lenin ubica el dominio de la ideología burguesa sobre el espontaneismo del movimiento obrero. Sin embargo, lo que se encuentra sujeto a esta dominación, si tomamos seriamente la doble distinción que establece Lenin, no es la clase obrera como tal sino el desarrollo espontáneo de su movimiento; es decir, su movimiento considerado con abstracción de la vanguardia socialista formada con la teoría marxista y por lo tanto consciente. Ya he demostrado que la vanguardia no puede ser igualada teóricamente con la inteligentzia: en la medida que los trabajadores asimilan la teoría marxista son considerados como parte de la vanguardia consciente y -aunque siguen siendo parte de la clase obrera- se distinguen del movimiento espontáneo.

Una vez que se entiende la espontaneidad en términos estratégicos, por medio de un ejemplo en el que se examina la interrelación dialéctica de los elementos del movimiento espontáneo, se puede entender el valor de la afirmación de Lenin de que el movimiento espontáneo lleva al dominio de la ideología burguesa. Asumiré que los trabajadores e intelectuales marxistas se abstraen del desarrollo de la lógica de la lucha de clases y que los restantes actores en el drama, trabajadores y burgueses, son capaces de reflexionar estratégicamente y de actuar persiguiendo sus intereses, aunque los trabajadores no estén, y los burgueses puedan no estar, al tanto de la naturaleza irreconciliable de sus intereses. Las luchas de los trabajadores para mejorar sus condiciones en algún punto se encuentran con la resistencia de la burguesía; aunque se haya conseguido alguna mejora, la resistencia implica que las más puras formas de la ideología burguesa que afirman la existencia de una armonía de intereses básica, mantendrán en el mejor de los casos un poder de convicción muy precario sobre la experiencia de los trabajadores. La lucha espontánea puede fácilmente minar las bases de esta forma de dominación ideológica, pero los trabajadores pueden experimentar esta oposición de intereses de muchas formas distintas. Cómo lo hagan, dependerá en parte de la respuesta de los ideólogos burgueses y estos, si son inteligentes y sensibles, adaptarán sus ideas a la realidad de la experiencia de la clase obrera, tal vez sugiriendo intereses en común más urgentes o fundamentales como una amenaza externa, tal vez proponiendo nuevos medios para reconciliar los intereses enfrentados. Tales temas pueden tocar a veces las cuerdas más básicas de la experiencia obrera. No hay ninguna razón para suponer que haya algún aspecto de la experiencia proletaria con el que no puedan jugar. La lucha ideológica es pues una lucha por los términos en que los actores en la lucha de clases deben construir su experiencia de ella. Las instituciones y prácticas del movimiento obrero, que son

generadas en una historia de victorias, derrotas y compromisos, y que, a su vez, estructuran la experiencia proletaria, llevarán las marcas de la lucha ideológica. De esta manera, el proceso de lucha toma un carácter dialéctico por el cual la ideología burguesa y la experiencia proletaria son parcialmente constitutivas la una de la otra.

Esta dialéctica, sin embargo, sólo puede ser parcial, porque se funda y está condicionada por relaciones antagónicas de producción: si se asume que la lucha de clases es irreconciliable, la ideología burguesa no puede capturar completamente la experiencia proletaria. Por lo tanto, no existe ninguna necesidad de que los trabajadores se queden satisfechos con las formas de lucha sancionadas por la ideología burguesa en un momento determinado. Al igual que los burgueses, pueden innovar a través de los materiales ideológicos y experimentales que se encuentran a su disposición. Por lo tanto, los límites ideológicos de su lucha no pueden especificarse en términos absolutos sino sólo en términos de la dialéctica de la lucha. Es posible, entonces, que algunos trabajadores puedan llegar a una comprensión marxista de lo irreconciliable del antagonismo de clase, pero estos obreros, en cuanto portadores de la conciencia, no pueden ya ser considerados parte del movimiento espontáneo y se transforman en sujetos para quienes cabe la reglamentación autonegativa aplicada a los marxistas originales.

Una vez que se establece la lógica de la espontaneidad en estos términos estratégicos, la afirmación de Lenin de que el movimiento espontáneo de la clase obrera está necesariamente subordinado a la ideología burguesa puede reformularse en las siguientes afirmaciones: primero, que el movimiento obrero no puede establecer una posición de independencia estratégica vis a vis sus adversarios, sin adquirir el reconocimiento de lo irreconciliable de sus intereses con todo el sistema político-social organizado alrededor del dominio de los intereses burgueses; segundo, que semejante reconocimiento no puede ser efectivamente utilizado para influir en la lucha de clases si no existe una dirección organizada instruida en la teoría marxista.

Un análisis estratégico

Los términos de este pensamiento se aproximaron a una existencia política real con la aparición del Credo de E.D. Kuskova en 1899. Aunque no fue el blanco directo del ataque de la polémica de Lenin, este documento adquiriría una importancia crucial en esta discusión, ya que Lenin previno que la lógica de la espontaneidad arrastraría al movimiento de la clase obrera “a la línea del programa del Credo” (Lenin, 1961c, 384). Kuskova discernía en la historia del movimiento de la clase obrera una tendencia fundamental a desarrollarse “siguiendo la línea del menor esfuerzo”, y en Rusia el peso del atraso cultural y la intensidad de la opresión política empujaban al movimiento obrero hacia el estrecho molde de la lucha económica. Con las tareas rudimentarias de la construcción de un movimiento obrero en ciernes, toda pretensión de una dirección revolucionaria, aún de un partido político obrero independiente, eran meros sueños. Los marxistas rusos, si eran realistas, sólo podrían llevar adelante la “ayuda a la lucha económica del proletariado y la participación en la actividad de oposición liberal” (ver Kuskova, 1983). El Credo, por lo tanto, prevé una división del trabajo entre las luchas económicas de las masas obreras políticamente incompetentes y la política de oposición de la intelligentsia liberal, y directamente le cede la hegemonía política sobre la clase obrera a la burguesía liberal.

Para cuando Lenin escribió el ¿Qué Hacer? el programa del Credo ya no tenía seguidores en el movimiento (ver Wildman, 1967, 143-144). Sin embargo Lenin lo veía como el quid de una tendencia más amplia, más amorfa (“economicismo”), que llevaba a subordinar la política de la hegemonía proletaria en la revolución democrática rusa a preocupaciones corporativas más

estrechas. Así, por ejemplo, recibieron la calificación de “economicistas” no sólo la preocupación del periódico Rabochaya Mysl (Pensamiento Obrero) por las minucias prácticas de la lucha económica, sino también las tácticas de Rabochoye Dyelo (Causa Obrera), que era el campeón de la lucha política por los derechos de los obreros como un derivado de las luchas económicas. Esto no quiere decir que Lenin identificara estas posiciones con las del Credo. La conexión que estableció entre ellos está basada, al igual que la identidad del economicismo como tendencia, en el lugar que ocupaban en relación con la lógica estratégica de la lucha política. Las similitudes de contenido entre los puntos de vista de Kuskova y los de Rabochoye Dyelo (o entre cualquiera de ellos y otras posibles variables del economicismo) son de importancia secundaria en el análisis de Lenin y pueden, en cualquier caso, sólo identificarse una vez que el marco estratégico del análisis se encuentra en su lugar. El impacto sobre la conciencia de la clase obrera de ambas partes de la división de tareas del Credo -la “actividad de oposición liberal” y las luchas económicas de los trabajadores- deben examinarse a través de la lógica estratégica de Lenin. Gran parte de lo inadecuado de la discusión de las tesis de la conciencia desde fuera de Lenin, surge de una perspectiva estrechamente focalizada en la dicotomía entre los trabajadores y los intelectuales socialistas, que por lo tanto desecha tanto el amplio terreno sobre el que Lenin sitúa la formación de la conciencia proletaria como el problema, central para él, de la naturaleza y modalidades de la influencia ideológica de la burguesía. Comenzaré, por lo tanto, el análisis de la oposición liberal de Lenin.

Cuando a fines del siglo los que habían sido camaradas de ruta de la socialdemocracia, como Peter Struve, comenzaron a gravitar hacia el liberalismo, todos los intentos por lograr un *modus vivendi* entre la oposición liberal cristalizada alrededor del periódico de Struve, *Oxvobozhdeniye* (Liberación) y los marxistas revolucionarios fracasaron. Cuando Struve lanzó un pedido al gobierno para que se reformara y así no se siguiera fortaleciendo el movimiento revolucionario, Lenin le contestó -en *Los perseguidores de los Zemstvos y los Aníbales del liberalismo*-, con una crítica de las tácticas del liberalismo ruso. Lenin colocaba al liberalismo constitucional de Struve, al igual que a las preocupaciones corporativas de los economicistas, en el campo de las estrategias políticas opositoras, cuya principal línea de demarcación estaba definida por la lucha entre el Estado zarista autocrático y la estrategia socialdemócrata de la hegemonía proletaria en la revolución. Concebía a los Zemstvos, instituciones elegidas por las clases propietarias cuyos derechos constitucionales los liberales querían extender, como un pequeño ángulo de su campo de fuerzas estratégico. A través de la influencia de la opinión pública, los Zemstvos podrían funcionar como un “factor auxiliar” en la lucha por la revolución, “*haciendo que el gobierno dudara sobre la magnitud de la represión en momentos críticos*”, pero serían incapaces, sin embargo, de operar como “un factor independiente” (Lenin, 1961a, 73). Cuando los llamados a la extensión de los derechos de los Zemstvos se contrapusieran a la lucha por la revolución, servirían “como un instrumento para el fortalecimiento de la autocracia a través de las medias concesiones, como una forma de atraer a un cierto sector de los liberales” al lado del gobierno (Lenin, 1961a, 74). Cuando el movimiento revolucionario asumiera proporciones amenazantes, las autoridades zaristas, actuando de acuerdo con “*el antiguo método policial de divide y reinarás, cederían lo secundario para preservar lo esencial, darían con una mano y quitarían con la otra*”, utilizarían llamados como el de Struve en Los derechos y un Zemstvo con autoridad en un esfuerzo por aislar y derrotar a los revolucionarios, concediendo “*algo del tipo de una constitución consultiva y aristocrática*” y engañarían, una vez más, incluso las esperanzas liberales (Lenin, 1961a, 70, 75). En Lenin hay una simetría entre esta disección de la táctica liberal y el análisis del economicismo: en ambos casos, manifiesta una cierta simpatía hacia las preocupaciones de su oponente, ya sea que se trate de remediar el sufrimiento de los obreros o establecer restricciones a un gobierno arbitrario, a condición de que éstas no se contrapongan a la lucha por la revolución, pero en cada caso

diagnostica que sus oponentes, deslumbrados por sus estrechas preocupaciones, están ciegos ante la lógica de la lucha por el poder del Estado.

Contra el telón de la lógica estratégica de este proceso, Lenin discierne algo más que una mera ilusión en la afirmación de Struve de que *“un partido moderado siempre tiene algo que ganar de una lucha acentuada entre elementos políticos extremos”* (citado en Lenin, 1961a, 78). El intento de Struve de extraer concesiones al zarismo, invocando la amenaza de la revolución, constituía el embrión de una estrategia liberal que amenazaba hacer que la revolución naciera muerta. Este juego liberal no era simplemente una charada constitucional a ser jugada a puertas cerradas, sino que requería que la fuerza revolucionaria de las masas fuera tratada como una especie de ejército de marionetas, capaz simplemente de asustar al zar y luego de retirarse tras bambalinas cuando comenzara el asunto serio de la negociación de la redistribución del poder. Su lógica tenía, por lo tanto, que extenderse más allá de los salones de las clases propietarias. Requería que ideas, actitudes e instituciones, que le permitirían a las masas jugar el rol que tenían asignado, fueran alentadas y promovidas entre ellos. Pero si la estrategia liberal iba a tener un “eco” entre los trabajadores, sería mejor que sonara claramente proletaria. Lenin pensaba que se podía escuchar ese eco, por ejemplo, en el llamado de Rabochoye Dyelo a que los trabajadores lucharan por sus derechos políticos como una manera de conseguir sus exigencias económicas. La similitud entre este llamado y el de Struve en favor de los derechos es aparente, pero lo que es crucial para el análisis de Lenin no es esta similitud formal, sino la complementariedad estratégica de los dos dentro de la lógica de la lucha política. La complementariedad estratégica que se percibe en el Credo de Kuskova había sido destruida por el movimiento espontáneo de los obreros, más allá de la lucha puramente económica; su restablecimiento requeriría la adaptación a las nuevas circunstancias, a ajustes que tomaran en cuenta los movimientos de intervención de otros actores políticos.

Así, la tendencia economicista dentro del movimiento de la clase obrera cambia su forma, pero mientras ese cambio excluya del ámbito del movimiento de la clase obrera cualquier aspecto de la totalidad socio-política, significa una mera revisión de la estricta división del Credo (la economía para los trabajadores, la política para los intelectuales) y no su eliminación. Por lo tanto, le concedería la iniciativa estratégica a los adversarios políticos del movimiento obrero. Lenin reconoce que las luchas obreras pueden desafiar espontáneamente esta división política del trabajo y forzar una revisión de sus términos. Su crítica del economicismo sólo involucra indirectamente una crítica de la espontaneidad; tomada directamente es una crítica al “espontaneismo”, es decir el fracaso de la conciencia para dominar teórica y prácticamente la lógica del proceso espontáneo. El objetivo final de su crítica no son los errores y omisiones específicos de los pronunciamientos economicistas, sino la tendencia a definir el proyecto político de la clase obrera en términos restrictivos, ya que esta tendencia denota la incapacidad para reconocer que la lucha de clases se ve refractada a través de la lógica estratégica de la lucha política y por lo tanto la incapacidad para anticipar los movimientos de los adversarios o reaccionar independientemente a sus innovaciones.

Entender al economicismo no como un conjunto particular de ideas (economía versus política), sino como una tendencia (espontaneismo) dentro de la lógica estratégica de la lucha política, es comprenderlo como un acomodamiento al movimiento espontáneo. La explicación de Lenin del movimiento espontáneo descansa sobre una distinción entre sus dos aspectos: la lógica de la lucha de clases entendida en términos de las relaciones sociales que generan una tendencia hacia el socialismo, y la influencia ideológica de la burguesía sobre esta tendencia. La relación entre estos dos aspectos se concibe dinámicamente, como un proceso de lucha que constantemente se genera a sí mismo una y otra vez, mientras que periódicamente ajusta su forma y términos. Como ya lo

he sugerido, Lenin vio este proceso como si se desarrollara en el contexto de una historia de victorias y derrotas, acuerdos y compromisos. Las ideas, actitudes y tradiciones generadas a través de esta historia se corporizan en instituciones y prácticas que estructuran las experiencias y percepciones de los participantes. Si esto es así, la clase obrera no es nunca una tabla rasa ideológica; no hay un punto cero en el que un proletariado ideológicamente virgen es simplemente seducido por ideólogos burgueses inescrupulosos. Consecuentemente, el contenido ideacional que se atribuye a cada uno de los dos aspectos del proceso espontáneo no puede determinarse en abstracto. Dependiendo del contexto histórico y político, la misma idea puede surgir más o menos directamente de la experiencia proletaria o encontrar su camino hacia los trabajadores a través de las máquinas de propaganda de la burguesía o del Estado. La sustancia de la crítica de Lenin a los economicistas, por lo tanto, tiene que ver con las implicancias de sus ideas para la lógica de la luchas políticas y no con el origen de esas ideas.

Una vez que se concibe la lucha de clases como intersectada y refractada por la lógica estratégica de la lucha política, la importancia crucial de la definición de Lenin de la conciencia socialista, como aquella que reconoce la naturaleza total e irreconciliable del antagonismo de los intereses de clases, puede ser entendida mejor. Primero, es parte de la lógica de la lucha política que los actores hacen sus “movimientos” en el contexto del todo social y político, que no hay aspectos de la totalidad social que puedan excluirse en principio de esta lucha. Así, estratégicamente, el movimiento obrero debe ser visto como algo colocado “bajo la mirada” de sus adversarios políticos. Pero esto no significa, simplemente, que actúa en un drama que es tanto político como económico sino también que su carácter de actor político se define a través de este proceso. Cualquier limitación de la perspectiva estratégica del movimiento obrero puede conceder a sus adversarios no sólo objetivos políticos cruciales, sino también las materias primas necesarias para el duro trabajo de la autodeterminación política. Cualquier limitación en las posibilidades de preocupación política del proletariado le da a sus adversarios estratégicos la posibilidad de realizar una actividad política e ideológica que podría refractar la dinámica del antagonismo de clases hacia una reconciliación inestable o más o menos provisional de los “antagonismos irreconciliables” de los intereses proletarios con “el todo de la política moderna y el sistema social”. Es imposible escapar a la influencia de la ideología burguesa en una sociedad capitalista. El punto de Lenin es que la formación teórica es condición necesaria pero no suficiente para una lucha efectiva en su contra. Segundo, puesto que el proceso espontáneo que se presenta al analista político marxista no refleja simplemente la lógica de la lucha de clases económica, las limitaciones de este proceso no pueden definirse simplemente en términos de esta lógica. También están relacionadas con la lógica de la lucha política, o tal vez sería mejor decir que son relativizadas por la segunda: así como no hay un umbral antes del cual se origina un movimiento absolutamente espontáneo, no puede haber ningún punto fijo más allá del cual pueda decirse que el movimiento obrero haya superado definitivamente la espontaneidad. El proceso de lucha es entonces un proceso abierto, puesto que cualquier nuevo movimiento puede alterar de manera significativa el contexto socio-político de la respuesta del adversario, puede proveer material para la innovación. Dado que el antagonismo de los intereses de clase es el principio que subyace en el juego, los jugadores pueden no tener razón para obedecer las reglas existentes; y dado que son capaces de innovación, no hay razón para asumir que el próximo movimiento estará sujeto a las mismas reglas que el último. Alasdair MacIntyre presentó un punto de vista similar en un contexto muy diferente, “*mover el caballo a QB3 siempre puede recibir como respuesta un pelotazo al arco*” (MacIntyre, 1984, 98). Dado que, cualesquiera sean las reglas y prácticas corrientes que estructuran y canalizan la lucha de clases, en la totalidad socio-política nada puede ser considerado definitivamente fuera de juego, el campo de juego no puede restringirse al proceso espontáneo sino debe incluir la conciencia misma, la comprensión teórica desplegada en la formulación de la estrategia

revolucionaria. Es decir, la presencia política de la teoría marxista (y consecuentemente de la clase que conlleva) es también un objeto de la lucha política.

Algunas implicaciones

La tesis de Lenin de la conciencia desde fuera ahora puede ser resumida tomando en consideración sus implicaciones. En primer lugar, la aparente ambivalencia de la actitud de Lenin hacia la espontaneidad debe entenderse como el producto de una posición teórica coherente aunque teóricamente compleja. Su llamado a la vanguardia consciente a que alentara y combatiera lo espontáneo en el movimiento obrero no es un signo de incoherencia, sino la asunción de una sofisticada posición estratégica dentro del desarrollo de una lucha política e ideológica.

Segundo, la relación de la conciencia con la teoría marxista puede entenderse como sigue. Para que la conciencia incluya la noción del reconocimiento de lo irreconciliable de los intereses de clase del proletariado con el conjunto del moderno orden (burgués) social y político, debe tomar una forma teórica. No sólo debe hacerlo porque los trabajadores típicamente tienen poco acceso a través de la experiencia a muchos de los más altos puntos de este todo, sino también porque la experiencia de la clase obrera siempre reflejará diversos intentos por reconciliar los intereses de los obreros con el orden prevaleciente, y el fracaso de estos intentos (o su éxito meramente parcial, provisional y temporario) siempre puede ser atribuido a aspectos efímeros de la lucha política (o a la fatalidad de la naturaleza humana). El hecho de que el movimiento espontáneo en parte se forma por una lógica de lucha política que prescribe la innovación estratégica, táctica e ideológica, implica que se generarán coyunturas nuevas y nunca vistas y se enfrentarán intentos para establecer la conciliación constantemente renovados y ocasionalmente innovadores, hace que la comprensión de la naturaleza irreconciliable (y no simplemente irreconciliable hasta ahora) del antagonismo de clase necesariamente depende de la teoría. Lenin creía que el corazón de la teoría marxista consistía precisamente en las herramientas conceptuales necesarias para forjar tal comprensión; sólo instruida por esta teoría la experiencia del movimiento obrero puede tener una influencia independiente sobre las cambiantes coyunturas políticas.

Tercero, ahora pueden formularse las implicaciones de las tesis de Lenin para la idea de la independencia del proletariado. Si es cierto que el antagonismo de los intereses de clase es irreconciliable dentro de la sociedad capitalista, todo intento de conciliar los intereses de clase y por cierto cualquier institución o idea que promueva la conciliación, debe concebirse estratégicamente como una forma de subordinación de la clase obrera a fuerzas heterógamas. La comprensión de lo irreconciliable del antagonismo de clase, incluyendo la capacidad de agudizar y profundizar esta comprensión mediante el análisis de formas novedosas de conciliación, es por lo tanto, un requisito previo para la independencia del proletariado. La independencia del proletariado se plasma en el momento en que esta comprensión orienta la dirección del movimiento obrero. Esto implica, por supuesto, que la teoría marxista se corporiza en instituciones dirigentes del movimiento, pero no implica nada sobre la naturaleza de estas instituciones. Esto dependerá de la historia concreta de la lucha de clases y de la capacidad de los marxistas para elaborar análisis que clarifiquen la situación y las aspiraciones de los trabajadores. Las organizaciones de vanguardia pueden ser más o menos amplias, más o menos abiertas, más o menos democráticas, de acuerdo con las circunstancias de la lucha. Como se dijo anteriormente, al presentar su tesis, Lenin invocó al Partido Social Demócrata Alemán como un ejemplo y, cualesquiera sean las salvedades que ahora deban tenerse en cuenta, este partido era entonces casi universalmente considerado como la vanguardia en cuanto a una organización democrática. El pedido de Lenin a favor de un partido de revolucionarios profesionales restringido, de carácter

conspirativo y jerárquico, surgía entonces de su análisis del contexto de la lucha en Rusia y no de su tesis de la conciencia desde fuera.

Cuarto, la tesis de Lenin tiene importantes implicaciones para el estatus conceptual de la teoría marxista, que no debe entenderse como “un dogma”, o sea un conjunto de axiomas, proposiciones y predicciones dado, sino como “una guía para la acción”, es decir como una matriz teórica aplicable a coyunturas siempre nuevas y cambiantes de la lucha de clases y que en el curso de esta aplicación es concretizada y modificada (Lenin, 1966, 71). El que haya que entenderlo así es una necesidad teórica porque la teoría marxista es la comprensión del antagonismo irreconciliable de los intereses proletarios con el conjunto del orden socio-político capitalista. Este todo debe ser entendido teóricamente y debe por lo tanto estar abierto a la modificación para entender el proceso por el cual la lógica innovadora de la lucha política puede refractar las líneas de demarcación de la lucha de clases y así, constante y a veces significativamente, modificar los contornos del todo. Es una necesidad política, porque la teoría marxista es también un objeto en la lucha política y el fracaso en desarrollarla, concretizarla y modificarla invita a su revisión y apropiación por fuerzas que desarmarían al movimiento obrero. Es en este sentido que Lenin retrata la importancia del revisionismo y el economicismo bernsteiniano. Es en este sentido que más tarde criticaría a Kautsky y a los mencheviques por ser marxistas abstractos y dogmáticos.

Si el estatus conceptual y político de la teoría marxista requiere que ésta se desarrolle, se concrete y modifique, es necesario hacer una última pregunta: ¿Qué fuerzas empujan su desarrollo? En el ¿Qué Hacer? Lenin no lleva esta pregunta más allá de la referencia a la necesidad de entrenar a los teóricos obreros. Se podría sugerir, por implicancia, que el proceso del desarrollo teórico se restringe al claustro teórico de los obreros e intelectuales marxistas “conscientes”. Pero de las tesis de Lenin de la conciencia desde fuera, no se desprende que la espontaneidad proletaria no juega un rol importante en el desarrollo de la teoría marxista. Lo cierto es que, correctamente entendida, su tesis sugiere lo contrario, porque la lógica del análisis político que la conforma implica que los trabajadores son capaces de innovaciones “espontáneas”. Y dado que las limitaciones del movimiento espontáneo deben ser entendidas en términos relativos y no absolutos, no hay razón para que estas innovaciones no puedan a veces ser semillas capaces de producir frutos revolucionarios y aún teóricamente revolucionarios. Lo que implica la tesis de Lenin es que tales innovaciones pueden jugar sólo una parte episódica en el drama de la autoemancipación del proletariado, a menos que la teoría marxista las absorba, extraiga y clarifique sus implicancias. Pero si la absorción teórica de la innovación proletaria espontánea lleva a modificaciones importantes en la teoría marxista, será verdad en un sentido significativo que las masas de trabajadores y no sólo los teóricos juegan un rol activo, independiente y creador en la elaboración de la conciencia socialista.

“El marxismo aprende (...) de la práctica de las masas” escribió Lenin *“y no reclama para sí enseñarle a las masas formas de lucha inventadas por los ‘sistematizadores’ encerrados en sus cuartos de estudio”* (Lenin, 1962, 213-214). No puede haber dudas de que luego aprendería de la práctica de las masas, más especialmente de la iniciativa proletaria espontánea que establecieron los soviets, ni de que modificaría de manera significativa la estructura de la teoría marxista como consecuencia de este aprendizaje. Y pudo hacerlo, no a pesar de la tesis de la conciencia desde fuera, sino debido a ella. La tesis de que la conciencia debe ser llevada al movimiento espontáneo de la clase obrera desde fuera es una precondition necesaria para llevar la espontaneidad proletaria, a la conciencia, a la teoría marxista y en consecuencia a una apreciación concreta y no simplemente retórica de la tesis marxista de la autoemancipación del proletariado. Consideremos si no la alternativa: negar la tesis de Lenin es aseverar que la conciencia socialista es inmanente a la espontaneidad proletaria, que la teoría marxista y la experiencia proletaria espontánea de la lucha de clases están, o pueden estar,

en armonía. Pero entonces, con semejante posición sería difícil no sólo explicar la conciencia existente en la mayor parte de la clase obrera, sino también comprender que la teoría marxista pudiera aprender de la práctica de masas de manera consistente. Así, no debería sorprendernos que Rosa Luxemburgo, la apóstol de la espontaneidad proletaria y crítica de Lenin escribiera:

Marx, con su creación científica, nos liberó como un partido de luchadores prácticos. No es cierto de que Marx ya no sea suficiente para nuestras necesidades. Por el contrario, nuestras necesidades no son todavía adecuadas para la utilización de las ideas de Marx... la teoría ... trasciende las necesidades de la clase obrera en las cuestiones de las armas para la lucha diaria (Luxemburgo, 1970, 111).

Desde tal punto de vista, siempre se puede atribuir las divergencias entre la teoría marxista y el movimiento de la clase obrera al fracaso del segundo para corporizar la conciencia representada por la primera. Ya sea que este fracaso se atribuya a la inmadurez de las condiciones históricas o a las maquinaciones de una dirección oportunista, en ambos casos lo importante es asumir que existe una armonía subyacente entre la teoría marxista y la clase trabajadora. No cuestionar este supuesto equivale a fracasar en el esfuerzo por entender la necesidad teórica y política de que la teoría marxista aprenda de las masas. Cuando se cantan loas a la autoemancipación del proletariado en este sentido, esa canción adquiere sutil pero claramente un aire paternalista: la heroica actividad independiente de la clase obrera generará de nuevo una conciencia cuyo diseño fue prefigurado por los intelectuales marxistas. No es el paternalismo del policía o el del silbato del sargento, sino el del docente o trabajador social "iluminado". Pero es de todas maneras paternalismo, porque no toma en serio la independencia del "estudiante". Y para terminar volviendo a la crítica de Marx a Feuerbach: ¿Quién va a educar al educador si no es el estudiante? Es paradójico que sea justamente la tesis de la conciencia desde fuera la que le permite a Lenin situarse como teórico marxista dentro de la lucha de clases y aprender del proletariado, es decir, cambiar, mientras sus críticos elevan la teoría histórica de la sociedad de Marx por encima de la historia y la sociedad, y, por lo tanto, la hacen un dogma inmodificable y en consecuencia incipientemente autoritario.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis: **For Marx**. New York. Random House, 1969.
- BALIBAR, Etienne: **Cinq études du matérialism historique**. Paris, Maspero, 1974.
- CROUCH, Colin: **Trade Unions: The Logic of Collective Action**. London, Fontana, 1982.
- DAN, Theodore: **The Origins of Bolshevism**. New York, Schocken, 1970.
- FRANKEL, Jonathan, ed.: **Vladimir Akimov on the Dilemmas of Russian Marxism, 1895-1903**. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- HARDING, Neil: **Lenin's Political Thought. Volumen 1: Theory and Practice in the Democratic Revolution**. London, Macmillan, 1977.
- HYMAN, Richard: **Marxism and the Sociology of Trade Unionism**. London, Pluto Press, 1971.
- KAUTSKY, Karl: *Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Oesterreich, Die Neue Zeit*, 1901-1902, XX Jahrgang, I Band, N°3, 68-82.
- KAUTSKY, Karl: 1971, *The Class Struggle*, New York. W.W. Norton.
- Kolakowski, Leszek: 1978, **Main Currents of Marxism, Volumen II, The Golden Age**. Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Kuskova, E.D.: *Credo*, págs. 250-253, en Neil Harding, ed., **Marxism in Russia: Key Documents, 1879-1906**. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

- LENIN, Vladimir Ilych: *Draft and Explanation of a Programme for the Social Democratic Party*, págs. 92-121, en **Collected Works, Volumen II**. Moscú, Progress Publishers, 1960.
- LENIN, Vladimir Ilych: *The Persecutors of the Zemstvo and the Hannibals of Liberalism*, págs. 31-80, en **Collected Works, Volumen V**. Moscú, Progress Publishers, 1961a.
- LENIN, Vladimir Ilych: *A Talk With Defenders of Economism*, págs. 313-320, en **Collected Works, Volumen V**. Moscú, Progress Publishers, 1961b.
- LENIN, Vladimir Ilych: *What is to be Done?*, págs. 347-529, en **Collected Works, Volumen V**. Moscú, Progress Publishers, 1961c.
- LENIN, Vladimir Ilych: *One Step Forward, Two Steps Back: Reply by N.Lenin to Rosa Luxemburg*, págs. 474-485, en **Collected Works, Volumen VII**. Moscú, Progress Publishers, 1961d.
- LENIN, Vladimir Ilych: *Guerrilla Warfare*, págs. 213-223, en **Collected Works, Volumen XI**. Moscú, Progress Publishers, 1962.
- LENIN, Vladimir Ilych: *'Left-Wing' Communism –An Infantile Disorder*, págs. 117-118, en **Collected Works, Volumen XXXI**. Moscú, Progress Publishers, 1966.
- LIEBMAN, Marcel: **Leninism under Lenin**. Londres, Jonathan Cape, 1975.
- LUXEMBURG, Rosa: *Stagnation and Progress in Marxism*, págs. 106-111, en Mary Alice Waters, ed., **Rosa Luxemburg Speaks**, New York, Pathfinder, 1970.
- MACINTYRE, Alasdair: **After Virtue**. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984.
- MARX, Karl: *Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction*, págs.175-187, en Karl Marx y Frederick Engels, **Collected Works, Volumen III**. New York, International Publishers, 1975.
- MARX, Karl: *Theses on Feuerbach*, págs. 3-5, en Karl Marx and Frederick Engels, **Collected Works, Volumen V**. Nueva York, International Publishers, 1976.
- MARX, Karl: *Provisional Rules of Working Men's International Association*, págs. 14-16, en Karl Marx y Frederick Engels, **Collected Works, Volumen XX**. Nueva York, International Publishers, 1985.
- PANNEKOEK, Anton: **Lenin as Philosopher**. Londres, Merlin, 1975.
- PIPES, Richard: **Social Democracy and the St.Petersburg Labor Movement, 1885-1897**. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1963.
- POLAN, A.J.: **Lenin and the End of Politics**. Los Angeles, University of California Press, 1984.
- PARTIDO SOCIAL DEMÓCRATA OBRERO RUSO: **Minutes of the Second Congress of the Russian Social-Democratic Labour Party**. Londres, New Park Publications, 1980.
- TROTSKY, Leon: **Nos taches politiques**. Paris, Denoël/Gonthier, 1970.
- WILDMAN, Allan: **The Making of a Workers' Revolution**. Chicago, University of Chicago Press, 1967.

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Segunda época / Second time

Dialéctica y Lucha de Clases / Dialectic and Class Struggle



número 43 (2026) - number 43 (2026)

Dominación, conciencia y lucha de clases

Algunas observaciones sobre clase y "falsa conciencia"

Edward P. Thompson

Teniendo en cuenta que disiento de muchos otros marxistas (o incluso no marxistas), que se ocupan de clase y de conciencia de clase, puede ser útil para esta discusión formular algunas observaciones de forma sintética y, quizás, un poco cortante: de hecho, entrar a demostrar cada una de mis observaciones, requeriría naturalmente un discurso mucho más amplio y complejo.

1. "Clase", según la utilizo yo, es una categoría histórica, es decir, se ha determinado siguiendo los procesos sociales a través del tiempo. Conocemos las clases, porque la gente se ha comportado repetidamente de manera clasista; este proceso histórico genera regularidades de respuesta en situaciones análogas y, a cierto nivel (de formación "madura" de las clases), nos permite observar el nacimiento de instituciones y de una cultura con connotaciones de clase, sujetas a comparaciones internacionales. Así, nos vemos inducidos a teorizar este fenómeno como una teoría general de clase y de formación de las clases: esperamos encontrar algunas regularidades, determinados "estadios" de desarrollo, etc.

2. Si más no, a este nivel, ocurre demasiado a menudo incluso que la teoría se impone al fenómeno histórico, que se propone teorizar. Es lícito suponer que la clase se toma en consideración no en el marco del proceso histórico, sino dentro de nuestras cabezas: incluso si no admitimos que eso suceda sólo en nuestra cabeza, una gran parte del discurso sobre las clases se hace, en realidad, así. Es más, se teorizan modelos o estructuras presuponiendo que, en ellos, hay definiciones objetivas de clase: por ejemplo, la de expresión de diversas relaciones de producción.

3. De este falso modo de razonar procede la noción de clase en sentido de categoría estática, tanto en sentido sociológico como heurístico: en ambos sentidos, por diferentes que sean, utilizamos categorías de tipo estático. En una tradición sociológica extendida y, a menudo, de sello positivista, la clase puede ser reducida a una pura y simple medida cuantitativa: tantas personas, en ésta o aquella determinada relación con los medios de producción o, en términos más burdos, tantos o cuantos asalariados, tantos "cuellos de camisa blanca", etc. Según una tradición un poco diferente, esta definición de tipo estático puede ser adoptada para criticar la noción marxista de clase: por ejemplo, los asalariados no se comportan de forma consecuente con su condición proletaria o algunos de ellos, al preguntarles, dicen pertenecer a la "clase media" o no saben definirse. O incluso, la clase es aquello que la clase dice suponer que representa en la respuesta a un cuestionario: una vez más, se excluye la clase como categoría histórica, en su comportamiento a través del tiempo.

4. Quisiera afirmar que la clase, como categoría histórica, pertenece al uso marxista, preciso y dominante. Creo poder demostrar que, en el mismo Marx y, especialmente, en el *Capital*, ésta es la acepción dominante (pero, no es éste el lugar adecuado para probarlo con una autoridad filológica). En cualquier caso, ésta es la acepción de muchos, si no todos, en la tradición histórica marxista inglesa, sobre todo de la vieja generación. Por lo demás, en los últimos años, ha quedado muy claro que la clase, como categoría estática, ha adquirido peso en sectores muy relevantes de todo el pensamiento marxista. En los términos económicos corrientes se trata, simplemente, de una categoría gemela de la sociológica positivista. A partir de un modelo estático de las relaciones capitalistas de producción se entresacan las clases, que deben corresponderles, así como la "conciencia", que debe corresponder a las clases y a su respectiva colocación. De una manera habitual, que generalmente es leninista, esto confiere una buena justificación para una política de "sustitutivos": como el de una "vanguardia", que conocería mejor que la misma clase cuál es su verdadero interés y la "conciencia" que ésta debe tener. De una manera alternativa, pero mucho más justificada, con Althusser, volvemos a tener una categoría profundamente estática: una categoría, que encuentra su propia definición sólo en una totalidad estructural estática.

A pesar de esta sofisticación teórica, a pesar de que esa teoría rechaza el proceso histórico, real y empírico, de formación de la clase, los resultados son muy parecidos a la versión economicista vulgar. Ambas se basan en una noción análoga de "falsa conciencia", por más que la teoría de Althusser y otras entre las más sofisticadas del "marxismo occidental" tienden a tener un arsenal teórico más amplio, con el que explicar el dominio ideológico y la falsificación de la conciencia.

5. Si volvemos a la clase como categoría historiográfica, vemos que los historiadores pueden adoptar este concepto en dos sentidos diversos: a) como referencia al contenido histórico correspondiente, observable empíricamente; b) como una categoría heurística o analítica para organizar una evidencia histórica, que tiene una correspondencia directa mucho más escasa. En mi opinión, este concepto puede ser adoptado de forma apropiada en ambos sentidos; sin embargo, a menudo se producen confusiones, cuando nos trasladamos de una acepción a otra. En el caso (a), resulta claro que clase, según el uso moderno, hace referencia a la sociedad capitalista industrial del siglo XIX. Es decir, sólo en su uso moderno, la clase es utilizable para un

sistema de conocimiento de la sociedad, que vive en ese período. Por eso, el concepto no sólo nos permite organizar y analizar la evidencia, sino que también está presente, en sentido nuevo, en la evidencia misma. De esta manera, podemos observar en Gran Bretaña, como en Francia o Alemania, instituciones de clase, partidos de clase, culturas de clase, etc. Esta evidencia histórica, a su vez, ha hecho crecer con su desarrollo el más maduro concepto de clase y, a un cierto nivel, lo ha sellado con su propia especificidad histórica.

En el caso (b), la especificidad histórica, anacrónica, debe ser tenida en cuenta cuando adoptamos el término en el segundo sentido, en el análisis de sociedades anteriores a la revolución industrial. De hecho, la correspondencia de la categoría con la evidencia histórica resulta entonces mucho menos directa. Si la clase no es aceptada en el sistema de conocimiento de la misma gente y si ésta se denomina a sí misma y lleva adelante sus propias batallas históricas en términos de "estados", de "órdenes", etc., entonces, al describir estos conflictos en términos de clase, debemos cuidarnos de toda tendencia a interpretar según concepciones posteriores de clase.

El hecho de que se siga usando la categoría heurística de clase, a pesar de las dificultades indicadas, no depende de la perfección del concepto, sino de la carencia de categorías alternativas adecuadas para analizar un proceso histórico evidente y universal. Por eso, no podemos, en inglés, hablar de "lucha de estados" o "lucha de órdenes"; sin embargo, "lucha de clase" se ha adoptado, no sin dificultad, pero sí con notable éxito, por parte de historiadores de la edad antigua, feudal o protomoderna: estos historiadores, al utilizarlo, han introducido sus advertencias específicas y sus calificaciones del concepto en sus propios campos históricos.

6. Esto subraya, pues, que la clase en sentido heurístico es inseparable de la noción de "lucha de clase". Desde mi punto de vista, se ha prestado una excesiva atención, a menudo de manera antihistórica, a la "clase" y, en cambio, demasiado poca a la "lucha de clase". A decir verdad, la lucha de clase me parece que es el concepto prioritario, en la medida en que es más universal. Tal vez diga esto porque la lucha de clase es, evidentemente, un concepto histórico, se refiere a un proceso y, por tanto, quien sea sociólogo, filósofo o inventor de teorías tiene dificultades para utilizarlo. Por decirlo claramente: las clases no existen como entidades separadas, que miran a su alrededor, encuentran un enemigo de clase y se disponen a la batalla. Al contrario: en mi opinión, la gente se encuentra a sí misma en una sociedad estructurada de una manera determinada (fundamentalmente, en forma de relaciones de producción), soporta la explotación (o trata de mantener el poder sobre aquellos a los que explota), identifica los lazos de los intereses antagónicos, se pone a luchar en torno a esos lazos: en el curso de ese proceso de lucha se descubre a sí misma como clase, llega a descubrir su conciencia de clase. Clase y conciencia de clase son siempre el último y no el primer escalón de un proceso histórico real. Ahora bien, si adoptamos una concepción estática de la categoría de clase o si deducimos nuestro concepto de un modelo teórico preliminar de totalidad estructural, no procedemos así: suponemos que una clase está presente, desde el comienzo, como resultado de relaciones de producción y que de ahí deriva la lucha de clase.

Cuando digo que clase y conciencia de clase son siempre el último estadio de un proceso real, naturalmente no pienso que eso haya que entenderlo en sentido literal y mecánico. Una vez ha crecido una conciencia de clase madura, los jóvenes pueden ser "socializados" en sentido clasista y las instituciones de clase prolongan las condiciones para su formación. Se pueden generar tradiciones y costumbres de antagonismo de clase, que no corresponden ya a un antagonismo de intereses. Pero, todo esto forma parte de las complejidades que encontramos habitualmente en nuestro análisis histórico, especialmente en el contemporáneo. La cuestión es que no podemos hablar de clase hasta que la población, a través de un proceso de lucha (que incluye una lucha a

nivel cultural), entra en relación y en oposición con otros grupos bajo la forma de clase o, bien, modifica las relaciones de clase heredadas, que ya existían.

En el hermoso estudio de Temma Kaplan sobre Andalucía, que supera todas las críticas que podría hacerle (un estudio que es una exposición muy lúcida de un proceso real de formación de las clases) se encuentra una afirmación que indica la dificultad encontrada: "*El proletariado puede llegar a ser consciente de sí mismo sólo desarrollando la conciencia de clase, mientras la burguesía, contra la que aquél lucha, ya es consciente de sí misma*" (pág. 27)¹. Ahora bien, esta dificultad no reside en la proposición conclusiva; es más, yo mismo he insistido en el hecho de que la clase no puede quedar determinada independientemente de las relaciones con otros grupos y clases, y acepto que la relación deba ser recíproca. La dificultad reside en la primera proposición de Kaplan. En efecto, si el proletariado carece de la conciencia de sí como proletariado, entonces no se puede definir como tal. Para un historiador, y espero poder decir que esto vale sobre todo para un historiador marxista, atribuir el término de "clase" a un grupo que carece de conciencia de clase o de cultura de clase y que no actúa en una dirección de clase, es una afirmación carente de significado. Podemos decir: "los pobres, o la plebe, pueden llegar a ser conscientes de sí sólo como proletariado", pues ésa es la secuencia histórica de la formación de una clase. Si este pobre o esta plebe se alinean, de hecho, con otros grupos (propietarios terratenientes, mercaderes, el Estado) desde un punto de vista de clase, y si tienen la correspondiente conciencia, que no es la de un "proletariado" maduro o de clase obrera, entonces el problema histórico empieza a partir del análisis y definición de este proceso específico de formación de clase (como muy bien hace Temma Kaplan). A través de análisis y definiciones de este tipo llegamos a descubrir las insuficiencias, que se esconden bajo el uso de "clase obrera", y podemos volver a examinar esta categoría.

Estoy seguro de ser el culpable de las mismas culpas de Temma Kaplan; sin embargo, quizá también lo fue Marx. Todo lo que puedo decir es que, ahora, trato de dejar de ser culpable. Mi texto, presentado al Davis Centre, arregla las cuentas con problemas análogos y en él explico por qué prefiero, en relación con la Inglaterra del siglo xviii, el término "plebe" e, igualmente, por qué doy una prioridad heurística a la lucha de clase (y a lo que llamo "campo de fuerzas") respecto a la clase. Tampoco me parece que esta cuestión sea, de ninguna manera, de una importancia secundaria. En efecto, si veo que determinado dato histórico no está de acuerdo con las habituales categorías de clase, antes que atacar a la historia para salvar las categorías, hay que investigar las categorías con nuevos análisis. Durante varios decenios, los historiadores han tenido miedo al fracaso de los grandes teóricos; ya es hora, para los historiadores, de insistir muy decididamente para que la teoría considere los resultados historiográficos.

7. Espero que nadie pueda pensar, por eso, que apoyo la idea que la formación de la clase sea independiente de determinaciones objetivas, ni mantenga que la clase pueda definirse como simple fenómeno cultural, o cosas parecidas. Pienso que esto quedaría desmentido por la misma práctica de historiador, tanto mía como de otros. Queda el hecho, que estas determinaciones objetivas requieren un examen muy escrupuloso. En cualquier caso y, como primera cosa, ningún examen de determinaciones objetivas y, mucho menos, ningún modelo, que haga teoría de las mismas, puede llevar a la simple ecuación de una clase con una conciencia de clase. La clase queda dibujada según la manera como los hombres y las mujeres viven sus relaciones de producción y según la experiencia de sus situaciones determinadas, dentro del "conjunto de sus relaciones sociales", con la cultura y las esperanzas, que se le han transmitido, y según como éstos ponen en práctica esas experiencias a nivel cultural. Así que, en definitiva, ningún modelo puede darnos lo que debería ser la "verdadera" formación de clase en un determinado "estadio" del proceso: el

¹ Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía, Crítica, Barcelona, 1977.

modelo sólo tiene un valor heurístico, en un análisis comparativo, que, a menudo, puede resultar peligroso por su tendencia a una concepción estática. En la historia, ninguna formación específica de clase es más auténtica o más real que otra: las clases se definen de acuerdo con la manera como, de hecho, tiene lugar esa formación.

En segundo lugar, mucha teoría marxista y también, aunque menos, mucha historiografía marxista se ha apartado del examen de la clase según las categorías de "base" y "superestructura": las fuerzas y las relaciones de producción nos ofrecerían la "base" (que se supone real y objetiva) y, a partir de ahí, la conciencia de clase surgiría como una superestructura "derivada".

Este no es el lugar para manifestar, una vez más, mis objeciones de hace tiempo y frecuentemente expresadas respecto a este procedimiento. Objeciones que se han vuelto a recoger recientemente en la parte final de *Wights and Hunters* (Londres 1975), sin contar con que Raymond Williams ha expresado, respecto al mismo veintenio, observaciones muy próximas a las mías y que ahora se han recapitulado muy lúcida y claramente en su *Marxism and Literature* (Oxford 1977)². Esto ya lo he demostrado anteriormente; sólo me queda repetir que, en mi opinión, la desafortunada analogía o metáfora tiene una intrínseca tendencia reductiva. Y, aunque sea muy sofisticada, ésta última no puede ser superada, de manera que seguiré sublevándome contra semejante clasificación, totalmente irreal, de actividades y características entre dos campos considerados como primario y derivado.

Esta analogía, aunque esté en la sombra, cuando es aplicada a las clases, nos presenta una clase-o una "clase-en-sí"- a nivel de "base", que se traduce en conciencia de clase -o "clase-para-sí"-, si y cuando desemboca en el nivel de superestructura. Si no desemboca en una dirección propia, hay que introducir el concepto de "falsa conciencia": la clase está ahí, pero mistificada, no se conoce a sí misma ni tampoco sus verdaderos intereses propios. Para decirlo de forma más elaborada, esta teoría puede dar lugar a una teoría de las clases con referencias a Platón: ofrece un modelo de desarrollo gradual de la formación de clase, al que debería adaptarse la historia; y si la evidencia lo contradice, o se corta la parte válida o se introduce la "falsa conciencia". Ya he manifestado la opinión de que, en Inglaterra, el excelente historiador John Foster ha caído en esta especie de concepción leninista-platónica. Y cuando Gareth Stedman Jones, en su contribución preparatoria de este encuentro, se refiere a la conciencia política de los carlistas, no en los términos, en que ésta se daba (cosa, sobre la que él tendría bien poco que decir), sino en los términos de lo que habría debido ocurrir, también consigue un auténtico resultado de género "platónico".

8. Ahora quedará claro que no veo con agrado el concepto de "falsa conciencia", referido a una clase. En el mejor de los casos, es una afirmación carente de significado; en el peor, es una construcción teórica absurda, que los amantes de las élites, que saben bien que la historia debe ser mucho mejor que sus protagonistas, aprovechan para insinuarse con ocasión de discusiones y seminarios universitarios.

Una clase no puede existir sin alguna forma de conciencia de sí, si no, no es o aún no es una clase: es decir, aún no es "algo", no tiene ninguna especie de identidad histórica. Incluso esa entidad diversa y móvil, que es la muchedumbre o plebe de la Inglaterra del siglo xviii, tenía una noción de sus derechos de legalidad y de respeto, que han sido examinados por los historiadores. Si su noción de los propios derechos, la propia conciencia, hubieran sido diferentes y sus acciones también hubieran sido diferentes, se habría tenido otro tipo de clase: como, de hecho, se empezó

² *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980.

a tener a partir de 1816. Pero, decir que una clase en conjunto tiene una conciencia verdadera o falsa es, históricamente, algo sin sentido.

Del término "conciencia" puede surgir una dificultad. Si se aplica a una colectividad muy amplia, como una clase, designa una cultura general, separada de la formación. No puede ser ni "verdadera" ni "falsa": es, simplemente, lo que es. En una acepción más limitada, sin embargo, puede servir para indicar la política o la estrategia dominante, respecto a otras clases, guiada por sus cabecillas, por sus partidos, por otras instituciones suyas. En estos términos más estrictos, quizá podemos recuperar la noción de falsa conciencia. A saber, en el sentido en que Engels escribía a Mehring (14 de julio de 1893): "La ideología es un proceso desarrollado de manera consciente por el, así llamado, pensador y, por tanto, con una falsa conciencia. Los motivos reales, que lo empujan a ello, le resultan desconocidos, pues, de lo contrario, no se trataría en absoluto de proceso ideológico".

En este sentido, estrictamente ideológico (que, por lo demás, requiere un uso del término "ideología" más limitado que el habitual), me parece que es efectivo un concepto historiográfico puntual y, a menudo, apropiado. Y, como aquí estamos considerando las ilusiones y deformaciones ideológicas características, la estructura profunda de la ideología característica de este período, es posible que la teoría política dominante de una clase esté configurada de acuerdo con estas ilusiones características o esté sujeta a la prevalencia de estas ideas "falsas". Pero, se trata de una operación muy concreta de análisis histórico e intelectual. No podemos ir más allá de esto haciendo la hipótesis de que, si estas ilusiones fueran superadas y, en definitiva, la conciencia fuese "desmistificada", emergería una conciencia "verdadera", de la cual podríamos conseguir, según un ulterior modelo platónico, un proyecto de lo que debiera ser la conciencia. Para ésta, las clases mismas y sus acciones habrían debido ser diferentes: es decir, sus relaciones con las otras clases cambiarían notablemente, se manifestarían nuevos conflictos a medida que ésta consiguiera o perdiera la adhesión de otros grupos y cambiara de estrategias, partidos e instituciones. Brevemente: tendríamos un tipo diferente de lucha de clase.

Un ejemplo más: los intelectuales sueñan, a menudo, con una clase, que es como una motocicleta con el asiento vacío; ellos se sientan en éste y asumen la dirección porque están en posesión de la verdadera teoría. Esta es una ilusión característica, es la "falsa conciencia" de la burguesía intelectual. Ahora bien, cuando semejantes conceptos dominan la intelligentsia entera, ¿podemos hablar de "falsa conciencia"? Más bien, al contrario: esos conceptos le resultan muy cómodos.

Traducción de Josep Montes Pérez