

**JOSÉ REVUELTAS**



**DIALÉCTICA  
DE LA  
CONCIENCIA**

# **DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA**

## **Realidad y Enajenación**

Textos Políticos y Filosóficos



Colección

**SOCIALISMO y LIBERTAD**

Libro 112

Colección

## **SOCIALISMO y LIBERTAD**

**Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA**

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

**Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO**

Karel Kosik

**Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO**

Silvio Frondizi

**Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**

Antonio Gramsci

**Libro 5 MAO Tse-tung**

José Aricó

**Libro 6 VENCEREMOS**

Ernesto Guevara

**Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL**

Edwald Ilienkov

**Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO**

Néstor Kohan

**Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE**

Julio Antonio Mella

**Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur**

Madeleine Riffaud

**Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista**

David Riazánov

**Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO**

Evgueni Preobrazhenski

**Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA**

**SOCIALDEMOCRACIA**

Rosa Luxemburgo

**Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN**

Herbert Marcuse

**Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES**

Aníbal Ponce

**Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE**

Omar Cabezas

**Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia**

1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá

**Libro 19 MARX y ENGELS.**

Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos

**Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA**

Rubén Zardoya

**Libro 22 DIALÉCTICA Y CONSCIENCIA DE CLASE**

György Lukács

**Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN**

Franz Mehring

**Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA**

Ruy Mauro Marini

**Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN**

Clara Zetkin

**Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD**

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

**Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES**

Edwald Ilienkov. Selección de textos

**Libro 28 FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR**

Isaak Illich Rubin

**Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia**

György Lukács

**Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO**

Paulo Freire

**Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE**

Edward P. Thompson. Selección de textos

**Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA**

Rodney Arismendi

**Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE**

Osip Piatninsky

**Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN**

Nadeshda Krupskaya

**Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS**

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

**Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ**

Tomás Borge y Fidel Castro

**Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**

Adolfo Sánchez Vázquez

**Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL**

Sergio Bagú

**Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA**

André Gunder Frank

**Libro 40 MÉXICO INSURGENTE**

John Reed

**Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO**

John Reed

**Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO**

Georgi Plekhanov

**Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA**

Mika Etchebéherè

**Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS**

Eric Hobsbawm

**Libro 45 MARX DESCONOCIDO**

Nicolás González Varela - Karl Korsch

**Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD**

Enrique Dussel

**Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA**

Edwald Ilienkov

**Libro 48 LOS INTELECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA**

Antonio Gramsci

**Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO**

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

**Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista**

Silvio Frondizi

**Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista**

Silvio Frondizi

**Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón**

Milciades Peña

**Libro 53 MARXISMO Y POLÍTICA**

Carlos Néelson Coutinho

**Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS**

Miguel León-Portilla

**Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN**

Lucien Henry

**Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA**

Jorge Veraza Urtuzuástegui

**Libro 57 LA UNIÓN OBRERA**

Flora Tristán

**Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA**

Ismael Viñas

**Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO**

Julio Godio

**Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA**

Luis Vitale

**Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.**

Selección de Textos

**Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA**

*Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas*

**Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ**

Pedro Naranjo Sandoval

**Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO**

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

**Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD**

Herbert Marcuse

**Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Theodor W. Adorno

**Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA**

Víctor Serge

**Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR**

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

**Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?**

Wilhelm Reich

**Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA**

Ágnes Heller

**Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I**

Marc Bloch

**Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2**

Marc Bloch

**Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL**

Maximilien Rubel

**Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA**

Paul Lafargue

**Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA**

Pablo González Casanova

**Libro 80 HO CHI MINH**

Selección de textos

**Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN**

Herbert Marcuse

**Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia**

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

**Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA**

Henry Lefebvre

**Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA**

Eduardo Galeano

**Libro 85 HUGO CHÁVEZ**

José Vicente Rangél

**Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS**

Juan Álvarez

**Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA**

Betty Giro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

**Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN**

Truong Chinh - Patrice Lumumba

**Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA**

Frantz Fanon

**Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA**

George Orwell

**Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS**

Simón Bolívar

**Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos**

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

**Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA**

Jean Paul Sartre

**Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA**

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

**Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD**

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco

**LIBRO 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

Karl Marx y Friedrich Engels

**LIBRO 97 EL AMIGO DEL PUEBLO**

Los amigos de Durruti

**LIBRO 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA**

Karl Korsch

**LIBRO 99 LA RELIGIÓN**

Leszek Kolakowski

**LIBRO 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN**

Noir et Rouge

**LIBRO 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN**

Iñaki Gil de San Vicente

**LIBRO 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO**

Selección de textos

**LIBRO 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA**

A. Neuberg

**LIBRO 104 ANTES DE MAYO**

Milcíades Peña

**LIBRO 105 MARX LIBERTARIO**

Maximilien Rubel

**LIBRO 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN**

Manuel Rojas

**LIBRO 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA**

Sergio Bagú

**LIBRO 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

Albert Soboul

**LIBRO 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. *Historia de la Revolución Francesa***

Albert Soboul

**LIBRO 110 LOS JACOBINOS NEGROS. *Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití***

Cyril Lionel Robert James

**LIBRO 111 MARCUSE Y EL 68**

Selección de textos

**LIBRO 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA – *Realidad y Enajenación***

José Revueltas



## **INTELECTUALES APOLÍTICOS**

por Otto René Castillo  
de *Vámonos patria a caminar, yo te acompaño*  
(1965)

Un día,  
los intelectuales  
apolíticos  
de mi país  
serán interrogados  
por el hombre  
sencillo  
de nuestro pueblo.  
Se les preguntará  
sobre lo que hicieron  
cuando  
la patria se apagaba  
lentamente,  
como una hoguera dulce,  
pequeña y sola.  
No serán interrogados  
sobre sus trajes,  
ni sobre sus largas  
siestas  
después de la merienda,  
tampoco sobre sus estériles  
combates con la nada,  
ni sobre su ontológica  
manera  
de llegar a las monedas.  
No se les interrogará  
sobre la mitología griega,  
ni sobre el asco  
que sintieron de sí,  
cuando alguien, en su fondo,  
se disponía a morir cobardemente.  
Nada se les preguntará  
sobre sus justificaciones  
absurdas,  
crecidas a la sombra  
de una mentira rotunda.  
Ese día vendrán  
los hombres sencillos.

Los que nunca cupieron  
en los libros y versos  
de los intelectuales apolíticos,  
pero que llegaban todos los días  
a dejarles la leche y el pan,  
los huevos y las tortillas,  
los que les cosían la ropa,  
los que le manejaban los carros,  
les cuidaban sus perros y jardines,  
y trabajaban para ellos,  
y preguntarán,  
“¿Qué hicisteis cuando los pobres  
sufrían, y se quemaba en ellos,  
gravemente, la ternura y la vida?”  
Intelectuales apolíticos  
de mi dulce país,  
no podréis responder nada.  
Os devorará un buitre de silencio  
las entrañas.  
Os roerá el alma  
vuestra propia miseria.  
Y callaréis,  
avergonzados de vosotros.



<https://elsudamericano.wordpress.com>



**HIJOS**

La red mundial de los hijos de la revolución social

# **DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA REALIDAD Y ENAJENACIÓN**

José Revueltas

**ENSAYO SOBRE UN PROLETARIADO SIN CABEZA**

**COMENTARIO A “SOCIOLOGÍA DE MARX”**

**EL MARXISMO VULGAR COMO MANIPULACIÓN IDEOLÓGICA  
DE LA REALIDAD**

**RAZÓN DIALÉCTICA Y MERCANCÍA**

**RACIONALIDAD Y ENAJENACIÓN**

**(Del pensamiento en general a la conciencia y el pensamiento teórico)**

**NOTAS Y ESQUEMAS DE TRABAJO  
PARA UNA “DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA”**

**DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA**

## ENSAYO SOBRE UN PROLETARIADO SIN CABEZA

José Revueltas <sup>1</sup>

¿Cuál es la forma en que Lombardo Toledano encara el problema de la burguesía nacional en el texto del artículo suyo que hemos transcrito?

Comencemos por destacar los elementos más esenciales del artículo de Lombardo, a saber:

a) Existencia en América Latina de una *burguesía nacionalista* en contradicción con la *burguesía nacional* “que sirve al extranjero”

b) *burguesía nacionalista* que, como “fenómeno histórico”, en general, “representa una fuerza revolucionaria” (aunque sea “por el momento”, como tiene a bien Lombardo “cubrirse” respecto a las eventualidades de su afirmación);

c) *burguesía nacionalista* que liga sus aspiraciones con las del pueblo “formando, así, un *verdadero frente nacional*” que, pese a sus confusiones, tiene “un claro sentido de resistencia al imperialismo”.

Después de examinar estos enunciados de Lombardo se llega a la conclusión de que difícilmente podría encontrarse caso tan perfecto de un contrapunto ideológico, donde pudieran ajustarse con mayor exactitud las coincidencias a la inversa, como el que se produce entre las recíprocas actitudes opuestas de Lombardo Toledano y el Partido Comunista Mexicano en el problema de la burguesía nacional.

En efecto, la “gran burguesía reaccionaria mexicana” del Partido Comunista, no viene a ser otra, en esencia, que la “burguesía nacionalista” de Lombardo. Podrá parecer sorprendente, aventurado e inexplicable a primera vista decirlo, pero el hecho histórico, *real*, es que ninguna de estas dos categorías existen en México al margen, fuera e independientemente de la *burguesía nacional*. Esta burguesía nacional es la que existe en nuestro país (al margen, aquí sí, de los sectores financieros e intermediarios que ya existían desde los tiempos de la Dictadura Porfiriana, más aun, que fueron creados por la política económica seguida por Porfirio Díaz-Limantour, y que eran y siguen siendo los *aliados naturales* del Imperialismo). Y como decíamos, esta *burguesía nacional* mexicana se conduce de un modo cambiante, versátil, según las circunstancias. Ahora bien; esto es porque *puede hacerlo* en razón de que

<sup>1</sup> Ed. Era, México, 1980, pp. 105-8, 218-20. “Uno de los más grandes novelistas mexicanos modernos, militante comunista durante largos años, José Revueltas, rompe en 1960 con el PC mexicano. El libro *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1962) explica las razones de esta disidencia y critica las concepciones predominantes en el seno de la izquierda mexicana, desde Lombardo Toledano hasta el mismo PCM (pero en esa época aun sin cuestionar a la URSS y la tradición del *Comintern* stalinista). En 1968 Revueltas participa en el gran movimiento estudiantil y se asocia a jóvenes marxistas revolucionarios. Es arrestado y condenado a dieciséis años de prisión. Después de su liberación (1971) y hasta su muerte (1976) actúa como intelectual francotirador en el seno de la izquierda, sin comprometerse con ninguna organización.” (Este texto fue extraído del libro de Michael Löwy: *El Marxismo en América Latina*, 2007)

dentro de las fronteras del país no tiene un verdadero enemigo al frente en las demás clases sociales, sobre todo en la clase obrera, que se encuentre en condiciones de presionarla e inducirla, *por la fuerza política*, a seguir un camino determinado *aunque ella no quiera*.

De tal modo la *burguesía nacional* mexicana unas veces hace cierta política progresista y otras una abierta y cínica política reaccionaria, según sus conveniencias inmediatas, pero con la tendencia, cada vez más acusada, de realizar cada vez en mayor medida y preferentemente una política reaccionaria, sin que esto quiera decir que renuncie a determinadas formas *burguesas* de lucha (o de “tironeo”, más bien) con el imperialismo. Pero entendámonos.

El prejuicio ideológico que debe desterrarse es aquél que hace consistir en *revolucionaria* toda la política *nacionalista* de la burguesía. En este prejuicio es en el que se sustentan los ideólogos de la burguesía nacional para confundir a la clase obrera y para perseguir e impedir sus luchas independientes. La política nacionalista de la burguesía no es revolucionaria en todos los casos, ni mucho menos; pero más aun, es perfectamente compatible con una política reaccionaria en el interior del país, como lo demuestra la experiencia histórica de México en numerosas ocasiones, con Carranza, con Obregón, con Calles.

Así pues, cuando el Partido Comunista Mexicano trata de explicarse la política antiobrera del Gobierno y atribuye dicha política a una “gran burguesía reaccionaria mexicana”, no hace sino tratar de que aparezca como *menos burguesa* una *burguesía nacional* que se encuentra realmente en el poder, que es dueña material del Gobierno y cuya tendencia es seguir de modo preferente el camino reaccionario, *aunque no renuncie a su política nacionalista*, propia y muy suya, llena de las trampas, chicleos, simulaciones, blandronadas, hipocresías y “trastopijos” que le son tan psicológicamente característicos y que parecerían heredados por ella desde los tiempos del Emperador Moctezuma II.

Aquí es donde se produce el fenómeno de “coincidencia al revés” del Partido Comunista y de Lombardo Toledano. Mientras para el Partido Comunista parece inconciliable que el Gobierno pueda llevar a cabo una evidente aunque muy limitada política nacionalista, junto a una política reaccionaria y antiobrera, abierta y franca, para Lombardo Toledano, en el sentido opuesto, ciertas medidas nacionalistas del Gobierno deben ser consideradas de un modo forzoso como revolucionarias y no pueden explicarse de ninguna otra manera que en esa condición. De tal suerte, mientras para satisfacer su esquema el Partido Comunista necesita una “gran burguesía reaccionaria” dentro del Gobierno y un sector de la “burguesía nacional” fuera; para satisfacer el suyo Lombardo necesita una “burguesía nacionalista” *dentro* del Gobierno y una “burguesía nacional” que sirve al extranjero, desde fuera del aparato gubernativo, el primero, al servicio de una línea sectaria e izquierdizante; y el segundo, de una línea oportunista de derecha.

Lo anterior evoca inevitablemente aquella situación en que dos sordos se encuentran a la orilla de un río y se produce entre ambos el siguiente diálogo:

Sordo I: *¿Vienes a pescar?*

Sordo II: *No; vengo a pescar.*

Sordo I: *¡Ah, yo creí que venías a pescar!*

Este diálogo de sordos parecería el que, cada quien por su lado, sostuvieran el Partido Comunista y Lombardo Toledano respecto a la burguesía nacional. Cada uno, con diferente carnada, ha ido a “pescar” a una misma e idéntica burguesía revolucionaria, progresista, antiimperialista, susceptible de incorporarse o de formar con ella “un frente nacional”. Sin embargo, para uno y otro este “frente nacional” representa, en apariencia, dos cosas completamente distintas entre sí. Para los unos (el Partido Comunista), en virtud de que la burguesía nacional que buscan no se encuentra dentro del Gobierno, el “frente nacional”, en consecuencia, no solo debe ser antiimperialista, sino anti-gubernamental. Para los otros (Lombardo y sus amigos), la *burguesía nacionalista* está dentro o influye en la política del Gobierno y éste forma parte (en México) de las fuerzas revolucionarias, por lo que el “frente nacional” debe comprender al propio Gobierno dentro de sus filas (más adelante de los párrafos de su artículo que aquí reproducimos, dice Lombardo: “Hace unos días, en México, los dos sectores de la burguesía nacional, ligada al imperialismo yanqui, elevaron su protesta porque el Gobierno, prosiguiendo su política de nacionalización de las principales fuentes de la economía y los servicios públicos, después de la nacionalización de la industria eléctrica, ha tomado en sus manos el monopolio de la exhibición de las cintas cinematográficas, que funcionaba en violación abierta del texto de la constitución”).

Para el primer sordo ideológico y político (Partido Comunista Mexicano) el frente nacional no existe y debe ser formado después de que se localice, con toda precisión, el punto donde la burguesía progresista se encuentra.

Para el *Sordo II* (Vicente Lombardo), en cambio, esa burguesía *revolucionaria* ya está localizada, por lo que a México se refiere, dentro del propio Gobierno (bajo el aspecto de una burguesía *nacionalista*) y como dicha burguesía “liga sus aspiraciones a las que el pueblo tiene, formando, así, un *verdadero frente nacional*”, lo único que queda, entonces, es “impulsarla para que mantenga su actitud sin vacilaciones y sin concesiones peligrosas hacia el poder del exterior. [...]”

Pero, ¿cómo proceden los ideólogos de la enajenación en México?

a) Pretenden, de hecho, que la opresión imperialista despoja a la burguesía nacional de su carácter de clase, de su inconsecuencia natural e inalienable, y que, entonces, dicha *burguesía nacional* se convierte, en virtud de sus circunstancias, en burguesía *necesariamente* “progresista” y “antiimperialista”.

b) Consideran que la industrialización, en sí misma, y no porque facilite la lucha “del proletariado contra la burguesía por el socialismo” ya constituye una aceleración del proceso del desarrollo democrático-burgués (ignorando que este desarrollo pueda llevarse a cabo *sin la burguesía*), con lo que confunden la revolución democrática con la clase burguesa y abandonan en manos de

ésta la hegemonía dentro del proceso. Aquí, de tal modo, y a título de que la industrialización constituye para el país la forma de liberarse económicamente del imperialismo, adoptan sin más ni más el punto de vista de la “prosperidad” capitalista, benéfica para el país y la nación, según ellos, y no como lo es, para la burguesía.

La realidad, sin embargo, echa por tierra, en cada ocasión, tales posiciones, como ya lo hemos visto repetidamente en este ensayo. Los ideólogos de la enajenación, así, tienen que recurrir a los siguientes elementos de “diversión” del problema:

a) Inventar una debilidad insuperable, permanente, de la burguesía nacional, que, en virtud de tal estado de indigencia se ve en la obligación ineludible de enfrentarse *siempre* a su causante, el imperialismo;

b) Como, a pesar de todo, esa burguesía (contra todas las previsiones de sus ideólogos en el campo obrero) se consolida y fortifica cada vez más, no queda otro recurso que dividirla en “sectores”. Estos sectores, enriquecidos y fuertes, se entregan de inmediato y sin más trámites, al servicio del imperialismo y la reacción, dejando siempre, en el fondo del vaso de la prosperidad capitalista con que se embriagan, un residuo de *burguesía nacional* “antiimperialista y progresista”, pobre, maltrecha, y sin duda, también heroica. En esta forma no es la *burguesía nacional “como clase”* (Lenin) la que “*engendra inevitablemente su (propia) inconsecuencia en la revolución democrática*”, sino que tal inconsecuencia radica en los “sectores” que “la traicionan”:

c) Como, a pesar de todo también, el Estado mexicano es un Estado de clase, los ideólogos de la enajenación, como lo hemos dicho ya, salen del apuro, unos (el Partido Comunista Mexicano) cargando sobre él la influencia predominante de la “gran burguesía reaccionaria”, y otros (Lombardo Toledano), entronizando en su seno a la “burguesía del capitalismo de Estado” como una burguesía que se autonega de hecho, de modo práctico y concreto, y no de una manera falsa y aparente, en su condición de clase social burguesa, y ya no solo como un núcleo que podría ser, en el peor de los casos, “inconsecuentemente” democrático y progresista.

La auténtica e indiscutible revisión del leninismo que *practican*, cada uno desde sus posiciones, Lombardo Toledano y el Partido Comunista Mexicano, por supuesto no se queda aquí.

Para Lombardo y el PCM, en palabras, el proletariado es la clase esencialmente revolucionaria, pero en los hechos es una clase que no existe como tal, porque jamás la han situado, ni quieren situarla, en el punto *real* de las relaciones de clase verdaderas que hay en la sociedad mexicana.

¿Dónde se expresa siempre, desde el punto de vista *político*, la realidad de las relaciones de clase? Se expresa en la posición estratégica que tengan las clases hacia el Estado y, consecuentemente, en la actitud táctica que observan frente al gobierno. Una clase que tenga en sus manos el poder del Estado, pretenderá conservarlo y defender, entonces, su posición hegemónica en el gobierno, expuesto el problema en sus líneas más generales. Una clase que aspire a la posesión (o sustitución) del Estado, estará colocada, pues, en la situación inversa, y mantendrá hacia el gobierno las relaciones tácticas que se

derivan de una lucha de clases. Que estas relaciones tácticas supongan una lucha violenta o no violenta, dentro de la legalidad constitucional o fuera de ella, por procedimientos parlamentarios o a través de la lucha de masas (o por medio de una combinación de ambos métodos), serán cosas que decidan la correlación de fuerzas y otros factores. Pero ante todo se tratará de mantener hacia el Estado y el Gobierno *una posición de lucha de clases*.

Ahora bien: ni Lombardo Toledano ni el Partido Comunista Mexicano mantienen esa posición en los hechos, ante el Estado y el Gobierno, porque ambos, bajo diferentes formas, no ven sino una única clase consecuentemente democrática y progresista, y esa clase no es el proletariado, sino la burguesía nacional.

## COMENTARIO A “SOCIOLOGÍA DE MARX”<sup>2</sup>

Cuando Lefebvre niega al marxismo el carácter de filosofía –puesto que supera al materialismo y al idealismo en su naturaleza histórica (p. 29)–, encubre dos cosas: a] la imposibilidad de la realización de la filosofía (en la que no advierte la posibilidad opuesta, de la realización de su contrario); y b] la mistificación de la filosofía como filosofía *factible* (a título del *hombre real* y de su *praxis*). Esta “doble mistificación” pasa por alto el hecho de que el marxismo es humanismo *negado*: humanismo por cuanto el campo de su actividad es esa *totalidad concreta* que incluye la historia del hombre como autogénesis. Humanismo *negado* por cuanto *no es* antropología –filosofía antropológica–, en virtud de que no llega al hombre desenajenado, que constituye sólo su proyecto, proyecto que es una dispersión del hombre y su totalidad –en el seno de la ideología–, dispersión de su autoconciencia, análoga, por ejemplo, a la *patria liberada*.

La *razón dialéctica* resume la totalidad del hombre –sus totalidades– en la *idea absoluta* –que no puede rechazar a nombre de su abstracción– que es en “su otro modo de ser, en sí” (Hegel), *irrealizable* sin la desobjetivación de la historia, que por otra parte es historia local, provincial, antropomórfica, del hombre. Luego, la razón dialéctica concibe al hombre, dentro de su historia, como una constante realización que *se desrealiza*, no por etapas ni fases históricas, sino en todos y cada uno de sus momentos, proceso con el que crea *realidades objetivas* (antigüedad clásica, renacimiento, etcétera), cuya sola esencia racional es la *memoria* (de la idea realizada): el hombre, así, es una memoria *devenida*, sin presente, por cuanto carece de cualquier otra finalidad extrínseca que no sea ésta. sobre la doble mistificación de la realidad por el pensamiento acríptico<sup>3</sup>

La identidad sujeto-objeto carece de discrepancia *externa* por cuanto es *desdoblamiento superado*, cuyo movimiento, ahora, está referido a su propia interioridad como autoconciencia recuperada, que se niega en una nueva exteriorización, donde esa identidad se disuelve pero *permanece reenajenada*; es decir, sujeto objetivo, *objetuado*.<sup>4</sup>

1. La realidad objetiva aparece ante el ser social y su conciencia *inmediata* como una realidad incuestionable y ajena a la que está unido por una relación puramente práctica y utilitaria, por una parte, y por la otra, a través de una relación práctico-ideológica (religión, leyes, gobierno, Estado) que aparece como una realidad hecha, establecida y dada desde tiempo atrás y en la que él (el ser social) no ha intervenido (ha dejado de ser el sujeto en el tiempo).

<sup>2</sup>Henri Lefebvre, *Sociología de Marx*, ed. Península, Barcelona, 1969, cap.II (“La praxis”), pp. 25 y ss.

<sup>3</sup>Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, cit.

<sup>4</sup>Ejemplo del sol y la planta, de Marx. (La planta, como efecto del sol, convierte al sol en su dios, y el sol, como principio vivificante, se convierte en *Monoteísmo Solar*.)

La crítica de esta conciencia inmediata respecto a su realidad objetiva, sólo se expresa al nivel de la *adaptación* y el *acomodo*: lo más que esta crítica se plantea es la *modificación* de la realidad en aquello que es *modificable*, pero nada más. ("El pensamiento común es la forma ideológica del obrar humano de cada día" –p. 32.)

No viene a ser, pues, una crítica sino una *inercia* del pensamiento que sólo actúa por *insatisfacción relativa*. (Dentro de la sociedad civilizada es la forma *devenida* del pensamiento *salvaje*, del pensamiento bárbaro, *no crítico*.)

2. La ideología dominante (el conjunto ideológico dominante), como sostén espiritual de esta realidad objetiva, establece una relación *positivo-negativa*-con ésta, que constituye, a su vez, su propia afirmación en tanto que esa positividad: *niega* (supera) la inercia del pensamiento social, por cuanto la ideología dominante es una *actividad* que aparece como el sujeto-objeto idéntico de la realidad objetiva y la positividad misma de ésta, *afirmada* y que se *afirma* cada día en todas y cada una de las expresiones de la vida cotidiana: periódicos, correos, tranvías, servicios, etcétera, del mismo modo que si se tratase de su propio demiurgo.

Incorpora, así, la inercia del pensamiento a esta positividad y la hace *activa* (al nivel de su cosificación: el ser social vota, asiste a reuniones políticas, lee periódicos, protesta legalmente, etcétera), con lo que al mismo tiempo establece su propia *relación negativa* en esta misma actividad social *enajenada*, bajo la forma de *negatividad ideológica*, o sea de pensamiento *acríticamente reflexivo*, de reflexión acrítica, que trata de adueñarse de la realidad al mismo tiempo que de *conservarla*. Es decir, que representa la *crítica alotrópica* de esa realidad, como su propia relación positiva enajenada.

a] Aquella *relación negativa* es en el sujeto (desdoblado en esta negatividad) una simple *representación* de la *cosa* que se hace pasar por la *cosa misma* en su *apariciencia ideológica*, que se produce, bien como sistematización doctrinaria de las ideas (a nivel de la representación simple en que se proyectan) o bien como *romantización* (anhelo o nostalgia de una realidad opuesta).

El fenómeno anterior (visto como totalidad de la pseudo-concreción, es decir en sus opuestos dialécticos) no resulta sino de la petrificación, en la conciencia del sujeto cosificado (inerte-activo), de determinadas condiciones históricas que aparecen fijas, detenidas y con una apariciencia "eterna" en el mundo de las relaciones inmediatas, como esferas de la conciencia social dominante, que la *relación negativa*, por la naturaleza misma de la cosa, se obliga a cuestionar: formas de opresión y explotación que se afirman en superestructuras *diacrónicas* del arte, la religión, el derecho, de cuya crítica derivan tales sistematizaciones (o la inquietud insatisfecha y angustiada de la conciencia): 1] crítica *ateísta* de la religión; 2] crítica *igualitaria* de la propiedad privada;<sup>5</sup> 3] crítica *anarquista* (doctrinaria) del Estado; 4] crítica *reformista* y superación parlamentaria de la lucha de clases.<sup>6</sup>

<sup>5</sup>Véase F. Engels, *Contribución al problema de la vivienda*, en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, ed. Progreso, Moscú, 1977, t. I.

<sup>6</sup>Véase Rosa Luxemburgo: *Reforma o Revolución*, el libro n° 14 en esta Colección *Socialismo y Libertad*.

Esta expresión *fenoménica* (no esencial) de la relación negativa tiene una naturaleza *sincrónica* (escindida, entonces) respecto a la realidad inmediata, a la que toma como su *todo crítico* (y, por tal, como escisión) y reviste la *apariencia* de una determinación *causal*, también inmediata, en las condiciones económicas y las relaciones de clase expresas, por lo que parecería que basta con develar esta conexión para desmistificarla y desmistificar cada una de sus formas: reformismo (influencia de la burguesía en el movimiento obrero), anarquismo (pequeña burguesía artesanal), etcétera.

Esta causalidad, empero, es cambiante, de acuerdo con las necesidades ideológicas de la lucha inmediata, política y social, según ésta se presenta como fenómeno independiente, autónomo, respecto a las leyes *diacrónicas* de la sociedad y de la historia.

3. Esta crítica *enajenada* (alotrópica) de la relación negativa no hace, pues, sino encimar una mistificación sobre otra, y cree haber realizado con esta *mistificación de la mistificación* la negación de la negatividad, pero no ha hecho otra cosa que escindir de la *totalidad concreta*, cerrando el paso a la *razón dialéctica* como la única forma *real* del devenir de la racionalidad histórica.

# EL MARXISMO VULGAR COMO MANIPULACIÓN IDEOLÓGICA DE LA REALIDAD

Mayo-junio de 1970.

(Con correcciones introducidas en febrero de 1971)

*Nota marginal*<sup>7</sup>: La razón no tiene otro propósito que el ser. Luego, el *ser* es su *deseo* –deseo *único*, pues no puede tener ningún otro fuera de la racionalidad inmanente que la constituye y que es su esencia. El *deseo* de la razón, entonces, no se realiza sino en el *ser racional* como la *razón absoluta* del ser. Pero este ser es en la historia, lo que coloca a la razón frente a su *irracionalidad*, asimismo inmanente, movimiento dentro del que la razón misma *no es*, sino en las relaciones de su *oposición dialéctica*. En este movimiento y las múltiples formas de su devenir histórico, el sujeto produce tanto la falsa conciencia (como *sujeto mistificado*) de las formas enajenadas *de y en* la cotidianidad –y en la cotidianidad más amplia de la historia–, cuanto las *formas concretas* de la verdad.

1. El marxismo vulgar (y su expresión social como manipulación ideológica) es *histórico*, tiene una *existencia*. Con esto se dice que no es producto de una intencionalidad subjetiva, sino que es una forma objetiva de la conciencia social: una forma históricamente falsa, una falsa conciencia (el sujeto mistificado).

2. El marxismo vulgar constituye, pues, una realidad devenida en la historia y en la sociedad. Es una forma de la trascendencia de la razón dialéctica y de sus leyes en la sociedad contemporánea. Luego pues, esta trascendencia de la razón dialéctica y sus leyes en el marxismo vulgar se constituye en la historia y en la sociedad como realidad objetiva, pero no se estatuye en el *conocimiento* de esas leyes, en la conciencia, o sea en la ciencia trascendida de la razón dialéctica. Se instala en la *relación negativa* de la conciencia racional que representan esa sociedad y esa historia no racionales, mediante la negación de cuya negatividad, y por esto mismo, la razón dialéctica, precisamente, “*se crea como razón dialéctica sólo en tanto que crea una realidad racional en el proceso histórico*” (Kosik, *op. cit.*, p. 123).

3. El sujeto mistificado que se expresa en el marxismo vulgar, se inscribe en la historia moderna y asume la racionalidad-irracionalidad de ésta, pero sin asumir su contradicción, esto es, como una objetividad dada (que lo mismo es racional que irracional) y que es *así* en virtud de las condiciones *sociales y económicas* “determinantes”. En esta sujeción a una *materalidad* –tomada como “materialismo”– es donde el marxismo vulgar se postula como *ciencia*, como *racionalidad social* y como su *propia racionalidad*.. Esto le permite unificar el conjunto de elementos que constituyen tal objetividad: el mundo de la manipulación, el cálculo, la eficacia; el mundo de las ciencias exactas, de la cibernética, del dominio de la naturaleza y de la *utilidad* de ese dominio, con lo que construye una *unidad racional*, es decir una *pseudoconcreción*.

<sup>7</sup>A propósito de la *Introducción a la filosofía de la historia*, de Hegel.

El sujeto mistificado realiza, con todo ello, las siguientes operaciones:

A.- Al no asumir la totalidad de la contradicción racionalidad-irracionalidad de la sociedad contemporánea (capitalismo-socialismo, países subdesarrollados, desarrollo desigual):

a] niega la irracionalidad sólo en una forma *alotrópica*, únicamente como modificación de la irracionalidad, pues se satisface del descubrimiento de sus condicionantes fácticas, de apariencia autónoma, con lo que escinde la relación racionalidad- irracionalidad de la *totalidad histórica concreta* (por ejemplo, no advierte la irracionalidad y enajenación en el socialismo). Opone la sociedad a la historia, lo que le impide darse cuenta del devenir social más amplio y lo induce a dar un contenido de clase a la irracionalidad: no advierte, así, lo *no burgués* de la irracionalidad.

b] Esto último lo lleva a no comprender la irracionalidad como *racionalismo* devenido, como razón *de la sociedad* capitalista que sobrepasa el poder de razón cartesiana en que se funda, razón que, en cuanto *se realiza*, produce necesariamente *su propia* sinrazón social e histórica, sinrazón en la que la realidad humana se convierte, de realidad objetiva, en *realidad objetual*, realidad de los objetos: relaciones sociales entre las cosas y relaciones materiales entre las personas.

B.- Al postular (es decir, como construcción mental abstracta) la ciencia, la racionalidad social y su propia racionalidad, con fundamento en la *materialidad* de las condiciones sociales y económicas como sus determinantes:

a] encuentra su evidencia *inmediata* (práctica, aparente), no en la subversión racional de la praxis inerte (que para el sujeto mistificado constituye un proceso extraño), sino en la *ideologización de la racionalidad*. El sujeto mistificado es extraño a la subversión de la praxis, puesto que ésta trata precisamente de emancipar al hombre de la economía y, reduciéndola al mínimo determinante, neutralizar o disolver sus determinaciones para desplegar en la historia la desenajenación humana, la libertad, por medio de la independencia *real y racional* del hombre respecto a las infraestructuras sociales.

b] Convierte la negación alotrópica de la negatividad en la negación de las ideologías irracionales (y no de la ideología misma), con lo que entonces dirige su legalidad necesariamente al proletariado (a la imagen del proletariado), sobre cuya representación ideológica se afirma en el sólido “pienso, luego existo” de clase, que no es sino la réplica cartesiana del sujeto mistificado social (capitalista-socialista), o sea el sujeto racionalista devenido en *falso sujeto*, portador espurio de la historia.

c] La trascendencia de la razón en la sociedad y en la historia como *sujeto mistificado*, apoya su poder y su racionalidad inmediata (aparente) en el “poder y la razón de los sujetos reales, de las personas socialmente activas” (Kosik). Toda ideología es falsamente crítica, es decir acriticamente optimista: debe adular a las masas, necesita de las demagogías. La racionalidad ideologizada deviene, pues, en *manipulación ideológica*; y su ciencia y racionalidad, *postuladas* en la *materialidad* de las condiciones, se transforman a su vez en

irracionalidad de la técnica, en la (técnica como irracionalidad en desarrollo (proyectos de dirección cibernética de la sociedad, ideologías del consumo, guerra nuclear). La ideología y la técnica se estatuyen como la *eficacia absoluta* social e histórica.

El sujeto mistificado viene a ser, de este modo, la esencial cosificación racionalizada (*logiquizada* mediante la lógica formal, *ideologizada*) del hombre, y la total negación de la libertad y de sus posibles.

4. La posición que asume el marxismo vulgar dentro de la *totalidad concreta* del mundo *real* de la sociedad (totalidad que ignora o de la que prescindir, pero en la "que actúa históricamente) es la misma que, dentro de "las regiones nebulosas del mundo de la religión" (Marx, sobre la mercancía), asume el ateísmo respecto a la teología. El ateísmo es la negación *teológica* de la existencia de Dios en el cielo, con lo que no hace, entonces, sino negar la existencia *real*, histórica de Dios *en la tierra* como creación de los hombres, como enajenación religiosa de las esencias humanas. La racionalidad del ateísmo se satisface con negar a Dios como un "concepto falso" y demuestra su *ineficacia* (como idéntica a inexistencia) en la superchería y fetichismo de sus imágenes y representaciones. Cuando la *práctica* del fanatismo ateo, de este modo, destruye conventos o quema esculturas de santos, no hace sino trasladar al terreno del *derecho revolucionario* (de facto) los fueros del *derecho canónico*, mediante el cual los juristas de la Inquisición condenaban a los herejes al brazo secular que los quemaba en la plaza pública, y no en imagen, a nombre de los "falsos" conceptos de la teología. La *ineficacia* (inexistencia) del Dios de los ateos se corresponde, en su modo inverso, con la *eficacia* (como única existencia *real*) de ese Dios del pragmatismo de los marxistas vulgares (la práctica) donde el criterio de *lo útil* satisface toda racionalidad. El mundo del marxismo vulgar se dicotomiza, así, en ideologías "falsas" e ideología "verdadera", la única, por lo demás; en ideologías "burguesas" e ideología "proletaria" (sin que acceda, siquiera, a que exista más de *una sola* ideología del proletariado). Este criterio de realidad (verdad) remite todos los contenidos al análisis "científico" de su determinación, en las "condiciones sociales" y en los "factores económicos", donde toma a crédito (por cuenta de la futura práctica) esto o aquello de la materia prima que se necesita para la producción del "concepto", con lo que éste sale a la circulación, al mercado, como una *real* mercancía ideológica, como auténtico producto del fetichismo de las representaciones, que sustituye el mundo de relación dialéctica de la *praxis* (del pensamiento teórico de la práctica racional) por el mundo de las manipulaciones (de la relación entre cosas ideológicas) que recosifica al hombre al nivel mistificado de la lucha por la revolución y la construcción del socialismo.

5. Se incurriría en misma rigidez causalista y dogmática si se quisiera encontrar en éste un "contenido de clase" y una "condicionante social". Desde luego que se trata de un fenómeno social e histórico; es un hecho *real* que tiene su génesis histórica, igual cosa ocurre con el marxismo, con el socialismo científico (el materialismo histórico) y con la razón dialéctica, que reconoce sus fuentes en la economía clásica inglesa, en el materialismo francés del siglo

XVIII y en la filosofía alemana clásica (Kant, Hegel). Como negación de la relación positiva del capitalismo en la economía política –y en este punto mu absoluta claridad–, el marxismo forma parte del gran pensamiento económico burgués del siglo XIX (Malthus, Smith), del que cabalmente no representa sino su autocrítica, en tanto que el proletariado no es sino la autoconciencia (ideal) de la sociedad de clases, respecto a la que representa el papel de su propia negación (como praxis racional subversiva), a través del socialismo, primero utópico y luego científico y revolucionario.

El marxismo vulgar es una producción –un producto ideológico– de una praxis dada, cristalizada, del *capitalismo* y del *socialismo*, ambos, en su realidad autónoma aparente, como estructuraciones institucionalizadas, fijas, autosuficientes (que se pretenden autosuficientes): el capitalismo monopolista de Estado y el socialismo nacional, nacionalista.

Adjudicarle al marxismo vulgar el contenido de la burocracia, no satisface en modo alguno su realidad histórica como *falsa conciencia*, donde por otra parte, en efecto, la burocracia socialista se encuentra en su verdadero paraíso terrenal. De aquí la dificultad con que tropiezan el trotskismo y otras tendencias marxistas, cuando tratan de encontrar el contenido no proletario (que parte de una fetichización romántica del proletariado) del Estado soviético y los demás Estados “obreros” (¿y por qué no “Estados socialistas” si son, como tales, la realidad histórica del socialismo en la forma objetiva en que ha devenido en el poder?), y descubren a la burocracia como el “factor económico”<sup>8</sup>(pero no económico “del todo”), condicionado por la ideología y condicionante de la misma, cuando el Estado “proletario” no es sino una resultante de la falsa conciencia histórica. Del mismo modo que en relación con la teología los ateos no son sino teólogos antropologizados y la alquimia no es sino la expresión mágica de la química, los marxistas vulgares no son sino los alquimistas de la sociología, que han dado con la “piedra filosofal” del “factor económico” y las “condiciones sociales”, como el agente de la transmutación de la materia universal de la historia. (¡Y en esto creen que consiste el desarrollo de la tesis XI sobre Feuerbach!)

6. La falsa conciencia es el conocimiento *descriptivo* (no dialéctico) de la realidad inmediata, que la reflexión acrítica, utilitaria, inmediatista, asume el nivel de las simples representaciones mentales (ideológicas), que no son apenas sino el escalón superior de las imágenes y percepciones con que se maneja el pensamiento cotidiano. La falsa conciencia (bajo la forma de marxismo vulgar) sistematiza estas representaciones dentro de un *todo orgánico* –que aparece como tal *todo orgánico*– y que ocupa el sitio de la realidad esencial auténtica, usurpándola y modificándola, en el campo de la ideología, en tanto que pseudoconcreción.

<sup>8</sup> Se incurriría en la misma rigidez causalista y dogmática del marxismo vulgar si se quisiera encontrar en éste un “contenido de clase” y una “condicionante social”. Desde luego que se trata de un fenómeno social e histórico; es un hecho *real* que tiene su génesis histórica. Igual cosa ocurre con el marxismo: con el socialismo científico (el materialismo histórico) y con la razón dialéctica, que reconocen sus fuentes en la economía clásica inglesa, en el materialismo francés del siglo XVIII y en la filosofía

El ejemplo más acabado y perfecto, que pudiera llamarse clásico de esta pseudoconcreción –aún no superada ni disuelta–, nos lo ofrece el mundo contemporáneo de la primera mitad del siglo XX, con la teoría y la práctica del *socialismo en un solo país*, la más colosal e impresionante de las manipulaciones ideológicas de los tiempos modernos y realización práctica más completa del "estructuralismo" stalinista.

1. La esencia enajenada del hombre, que se expresa en la propiedad privada sobre los instrumentos de producción, no se disuelve en la socialización de los mismos, sino tan sólo se *modifica*. Esta modificación se manifiesta en la socialización del hombre, *él mismo como instrumento de producción*, en tanto la propiedad privada se convierte, a su vez, en propiedad del Estado y en el *propio Estado*: la propiedad privada, ahora, es el Estado. Esta modificación de la esencia enajenada del hombre (el hombre socializado y que se socializa, empero, sin convertirse en su propio objeto humano) constituye la negación de aquella esencia enajenada, no obstante, negación *parcial* que se afirma como tal, y permanece, en el Estado socialista, como la *otra* forma del *estar allí* enajenado del hombre, en tanto este mismo Estado no es sino *lo otro* de la propiedad privada suprimida y que *se suprime*. En el que *se suprime* del Estado socialista reside, así, la negación de la negación del ser enajenado del hombre, o sea su libertad *real* y la supresión definitiva de la esencia de la propiedad privada.

2. El opuesto dialéctico de la supresión del Estado, (de su *languidecimiento*) es la violencia. Si ésta se niega a sí misma en tanto que violencia *languidecente* con la superviolencia organizada de la energía nuclear, como la propiedad del Estado (y en rigor nadie puede ser un propietario fuera del Estado mismo), fortalece y absolutiza, con esto, la esencia enajenada del hombre: hace imposible la libertad en *términos absolutos*. *Lo Otro* de la propiedad privada que representa el Estado socialista (propiedad privada y que se suprime) se convierte, de tal modo, en su contrario antagónico, ininterpenetrable: la propiedad por el Estado de los instrumentos de producción, convertida en propiedad de los *instrumentos de destrucción* más altamente desarrollados. (La propiedad privada suprimida que no se suprime.)

3. El Estado socialista nuclear, entonces, se niega a desaparecer, del mismo modo que los demás Estados nucleares. Ninguno puede obedecer ya a la necesidad de preservar o destruir un sistema social determinado (capitalista o socialista), pues su única necesidad *real*, ahora, es la de preservar y acrecentar la magnitud de violencia de que cada uno es propietario particular. La propiedad sobre los instrumentos de producción (propiedad social), no obstante su paso a través de un Estado socialista (o precisamente a causa de que este paso no fue universal, sino como *socialismo en un solo país*), se ha convertido a la postre en la *propiedad privada*, suprimida pero que *no se suprime*, de los instrumentos de destrucción por un grupo de Estados nucleares, *suprimidos y que se suprimen* en la guerra nuclear, bajo el común denominador de una misma e idéntica superviolencia organizada que *disuelve* sus anteriores contenidos históricos.

## RAZÓN DIALÉCTICA Y MERCANCÍA

Las relaciones de producción de la conciencia

1] Tomamos la *mercancía* como ejemplo para ilustrar la dialéctica de la conciencia, ante todo por razones de metodología marxista. El análisis marxista de la *mercancía* trasciende la *crítica* de la economía política; trasciende, por ello, la crítica de una sociedad dada (el modo de producción capitalista) y se convierte en crítica de la *enajenación*, esto es, de *toda* enajenación en la historia, vale decir, de la *historia enajenada* del ser humano. Contiene el *proyecto* de colocar la razón dialéctica sobre sus pies, no como *momentos* de la historia, sino como la historia misma, desenajenada y *abierta*. Examinemos algunos aspectos.

La *mercancía* como el objeto que ha llegado a convertirse en el objeto cotidiano por excelencia; objeto familiar, doméstico, conocido, presente en todos los momentos y relaciones de la sociedad moderna, pero que, al mismo tiempo, es el objeto en que la realidad *esencial* se oculta más profundamente, en contraste, oposición y forma subvertida de la vida cotidiana, que se convierte, con la mercancía, en socialidad enajenada, espejo convexo de todas las relaciones sociales y espirituales.

El fetichismo de la mercancía tipifica en general el fetichismo de la falsa conciencia y de la conciencia enajenada. En particular, como determinación económica, revela el fetichismo del *economicismo* causalista y determinista de la sociología vulgar de los manipuladores estadísticos del “factor económico” y la realidad *fáctica* objetiva como elementos irreductibles. El desvelamiento del fetichismo de la mercancía, despeja metodológicamente la realidad interna de todos los fetichismos.

El proceso de desarrollo de la teoría del valor como el movimiento mismo de la razón dialéctica (como totalidad) que comienza por cuestionar la realidad dada (histórica, en su devenir) y, luego, como *aparición inesencial*. El recorrido del pensamiento crítico, desde la *representación* que confunde el *precio* con el valor, hasta la obtención del concepto mismo de *valor* como el trabajo *abstracto* socialmente necesario y, paralelamente, el fetichismo concentrado del *dinero* que, como mercancía de las mercancías, oculta a su vez el *valor*. Esto es, un trayecto de la conciencia racional, tomada en su totalidad, en la lucha consigo misma, a través de sus representantes Stuart Mill, Adam Smith, David Ricardo y Carlos Marx, con quien se convierte en interpretación dialéctica de los opuestos.<sup>9</sup>

2] Conciencia y economía política (razón dialéctica y mercancía) y *economía política de la conciencia* (la producción ideológica, la mercancía ideológica como producto fetichizado). (Kosik, *op. cit.*, p. 201.)

<sup>9</sup> Véase “La razón dialéctica en el fetichismo de la mercancía de Marx”, cuaderno tercero, apartado 9 (los jeroglíficos sociales como organización de la conciencia y conciencia organizada), p. 151.

# RACIONALIDAD Y ENAJENACIÓN

## (Del pensamiento en general a la conciencia y el pensamiento teórico)

Como debemos considerar al hombre para entenderlo desde el punto de vista de su desenajenación? Marx dice:

“[...] el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad”.<sup>10</sup>

Esto, sin embargo, no nos proporciona todavía ningún dato sobre la condición enajenada del hombre, ni en virtud de qué puede ser o no ser la suya tal condición. Necesitamos precisar el ahora y aquí en que se constituye ese “mundo de los hombres” y sus modos de ser particular en el Estado y en la sociedad. Empero, aún hace falta la referencia objetiva desde la cual sea posible calificar a aquéllos. Dicha referencia no puede ser otra que la *racionalidad*, esto es, el hombre como la forma de ser racional de que la naturaleza se sirve para convertirse ella misma en *naturaleza racional*. Está bien sabido por todos los marxistas que el hombre, como parte de la naturaleza, no es otra cosa sino la naturaleza consciente de sí misma; de tal suerte, el *ser natural* del hombre viene a resultar, así, el líquido revelador para poner al descubierto, para sacar a la superficie, el contenido *real* de su mundo y de sus relaciones dentro de la sociedad y el Estado.

Reviste, pues, el hombre un doble carácter, como *ser natural* de un lado y como ser que pertenece a una sociedad determinada del otro. Desde un principio se incluye aquí la oposición entre uno y otro de los dos caracteres, la *contradicción* con que nace el proceso como choque de lo racional con lo *no racional*, cuya propia referencia reside en las leyes objetivas, tanto naturales como sociales.

¿Son la sociedad y el Estado los factores de la enajenación del hombre? ¿Qué *criterio objetivo* nos permitirá establecerlos como tales factores o nos permitirá establecer la magnitud positiva o negativa en que desempeñan un papel enajenante? El único *criterio objetivo* –que lo es, además, por ser un *criterio histórico* (basado en la *praxis* del desarrollo humano)– no viene a resultar otro que el *criterio de racionalidad*. Lo enajenable del hombre es su *esencia humana*, aquello que de no pertenecerle lo deshumaniza. No existe ninguna otra enajenación *humana* que ésta: el traslado de la propiedad de su esencia de ser humano a una posesión ajena. Para la comprensión y el desarrollo de esta problemática debe quedar bien claro, entonces, que tanto la *auto-propiedad* como la *enajenación* del hombre son *humanas*, porque de lo contrario no podrían ser ni lo uno ni lo otro, ni autopropiedad ni enajenación de un algo singular, específico y único de la naturaleza: simplemente el hombre no tendría esencia como tal, no habría una esencia humana específica que poseer o que enajenar; el hombre no existiría.

<sup>10</sup> Carlos Marx, *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; *op. cit.* p. 3.

Entre paréntesis, al mismo tiempo podemos preguntarnos: ¿qué implica el razonamiento precedente? Implica la *probabilidad*, la probable objetivización de sus premisas en circunstancias dadas. Es decir, la esencia del hombre, aquello que lo delimita como un ser humano, puede desaparecer y el hombre puede convertirse en un animal deshumanizado en absoluto si se llega al absoluto de su enajenación, pues en este punto su esencia humana se negará a sí misma para convertirse en su contrario. Tal sería el caso de ocurrir en la tierra una devastación nuclear.

En lo que precede queda planteada, vista en su conjunto, la cuestión del *hombre y su propiedad*. Consecuentemente, la *propiedad del hombre* y sus contradicciones en el proceso de autoapropiación. Dice Marx:

"el comunismo tiene ya conciencia de ser la reintegración o el retorno del hombre a sí mismo, la supresión de la alienación propia del hombre; pero como no ha comprendido todavía el ser positivo de la propiedad privada y no ha comprendido tampoco la naturaleza *humana* de la necesidad, está todavía cautivo e infectado de ella. Ha comprendido bien su noción, pero no aún su ser."<sup>11</sup>

El lado negativo de la propiedad privada es la fuerza de trabajo enajenada, así como esta última es la negación de aquel lado negativo, esto es, la *negación de la negación*. ¿Cuál podrá ser entonces el "ser positivo de la propiedad privada" de que nos habla Marx en la cita precedente? Dice Marx en un párrafo anterior al citado y que transcribimos para auxiliarnos en la comprensión cabal del problema:

"el trabajo, *el ser subjetivo de la propiedad privada* [subrayado mío, JR], en tanto que exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo en tanto que exclusión del trabajo, constituyen en la *propiedad privada*"<sup>12</sup>

Quiere decir pues, conforme a Marx, que la fuerza de trabajo enajenada (enemiga de la propiedad privada), como *ser subjetivo* de la propiedad, y el capital, como *ser objetivo* del trabajo, constituyen, ambos, la propiedad privada, así sean, de todos modos, entidades antagónicas que se excluyen en la socialización de tal propiedad privada. El *lado positivo*, pues, de la propiedad privada es la *negación de su negación*, o sea la desaparición de la fuerza de trabajo enajenada. Esto significa, en otras palabras, la restitución a cada quien, como *individuo*, de la *propiedad privada personal de su propia fuerza de trabajo*, o sea el *ser positivo de la propiedad privada*. Mientras el proceso de desarrollo del comunismo, de este modo, todavía no pueda comprender (asumir) este *ser positivo* de la propiedad privada, ni tampoco la "naturaleza humana de la necesidad", subsistirá aún en la sociedad sin clases la condición enajenada del ser humano, por supuesto que en un grado cada vez más ascendente hacia su negación.

La propiedad del hombre aparece como su propio *movimiento humano*, que se expresa en la lucha de sus contrarios internos y externos, en suma, de sus contrarios como *ser natural* y como *ser social*. Los factores de esta lucha de contrarios son múltiples y no pueden reducirse a sus puros extremos

<sup>11</sup> Carlos Marx, *Economía política y filosofía*, op. cit., p. 31.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 27.

excluyentes, aunque, en efecto, lleguen a polarizarse en determinadas circunstancias de la dialéctica del desarrollo. Tales factores son: lo humano, lo no humano; lo racional, lo no racional; lo específico, lo inespecífico; la autopropiedad, la enajenación; la conciencia, la no conciencia. Factores que se contraponen en el proceso desde los más diversos puntos, entrecruzan sus trayectorias, se influyen recíprocamente y se interpenetran y se rechazan de un modo múltiple y dinámico. Por ello es, repetimos, que este proceso no puede reducirse al esquema simplista de sus contrarios *lógicos*: lo humano no siempre se coloca en un plano de contraposición geométrica a lo *no* humano, puesto que lo no humano puede ser muchas cosas antes de ser *lo inhumano*. Según su disposición dentro de una fase determinada del proceso, lo *no humano* puede ser racional o irracional, en la misma forma, por ejemplo, en que la autopropiedad del hombre puede ser tal autopropiedad respecto a cualidades inespecíficas de él mismo, pero que sean cualidades *desenajenantes* respecto a una forma concreta o determinada de la enajenación, como lo hemos visto en la precedente cita de Marx.

Con esto queremos poner de relieve el carácter cambiante, relativo, de los factores del hombre, aun si se le supone ya en estado de desenajenación, esto es, de libertad humana, estado que de ningún modo deroga ni puede derogar las contradicciones ulteriores del desarrollo, las contradicciones de la libertad consigo misma.

El *movimiento* del hombre aparece en la naturaleza acompañado desde sus inicios por una contradicción *de origen*, que puede expresarse en el siguiente enunciado: si bien el hombre es la naturaleza en su *praxis consciente*, ésta no es sino la *potencia* del hombre, el hombre en potencia, que no se realiza aún en su plenitud humana. Esto significa que dentro de las acciones e interacciones que establece el movimiento del hombre, tampoco lo no humano es absoluto, lo que, empero, significa igualmente que *juera* de dichas relaciones lo humano no puede existir de ninguna manera, y aquí sí en términos absolutos. El criterio de lo humano, lo consciente, lo racional se resuelve entonces en el “criterio” de las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad y no en el criterio de los simples *opuestos lógicos* (humano contra inhumano; racionalidad contra irracionalidad y otros) criterio que no opera sino en el ámbito de lo inmediato, de lo concreto sensible.

Para establecer y precisar las categorías de lo humano, lo no humano y lo inhumano; lo racional, lo no racional y lo irracional; lo consciente, lo no consciente y lo inconsciente, que, como hemos dicho, son distintas entre sí, tenemos que atender al hombre particular y concreto, dentro de las contingencias y circunstancias de su existir determinado.

“En el mundo *real* –dice Sternin– lo particular viene siendo como el eslabón que une lo singular y lo universal.”<sup>13</sup>

Opondríamos, sin embargo, a la afirmación de Sternin que *no siempre* lo particular desempeña ese papel de eslabón, sino que se contrapone a las demás relaciones\* las desune y altera su interacción.

<sup>13</sup>Rosental, Straks *et al.*, *Categorías del materialismo dialéctico*, ed. Grijalbo, México, 1958, cap. VIII, p. 258.

En el caso del hombre como “el mundo de los hombres”, podríamos trazarnos el siguiente esquema a partir del supuesto teórico de una sociedad *naturalmente* libre de hombres *naturales*:

lo *universal*, como la sociedad humana desenajenada;

lo *singular*, como la sociedad dividida en clases; y

lo *particular*, la sociedad burguesa y la existencia del proletariado.

Lo *particular* aquí (el proletariado, en cuya persona se niega hasta la menor sombra de humanidad) rompe del modo más violento con lo universal y lo niega terminantemente. Hace falta la *negación de la negación* para que, al *desaparecer* lo particular (el proletariado), la sociedad humana desenajenada (lo universal) se *singularice* en una sociedad sin clases. Lo particular, pues, no ha desempeñado ningún papel de eslabón “unificante” en el esquema del proceso, sino todo lo contrario. ¿Quiere decir esto que lo *particular*, en un esquema distinto del proceso del movimiento, no sea “el eslabón que une lo singular con lo universal”, como lo quiere Sternin? No; no se trata de tal cosa. Se trata de que en circunstancias dadas y específicas, lo particular entra en contradicción antagónica, excluyente, con lo universal y entonces enuncia por sí mismo la necesidad de su propia desaparición. Aparece, así, una *nueva forma* de lo particular, que ya es una síntesis de lo singular y lo universal: la *conciencia* como auto- conciencia *particular* de la negación de la negación, como autoconciencia del ser social, concreto y contingente, que debe ser negado.

Lo anterior nos conduce al problema de la conciencia y sus contradicciones propias. La contradicción fundamental de la conciencia reside precisamente en la contradicción *refleja* de lo particular y lo universal, contradicción que se expresa en la *praxis consciente* y en su actitud respecto a lo particular mismo de la realidad objetiva con que entra en contacto.

Véase cómo plantea Marx la índole de esta contradicción y las formas de su síntesis dialéctica. Dice Marx:

“Mi conciencia *universal* no es más que la forma *teórica* de lo que el ser común *real*, el ser social, es la forma *viviente*, mientras que en nuestros días la conciencia *universal* es una abstracción de la vida *real* y a ese título se le opondrá como enemiga. Por esto es que la *actividad* de una conciencia general es, como tal, mi existencia *teórica* como ser social.”

Es necesario, ante todo, evitar fijar de nuevo la “sociedad” como abstracción opuesta al individuo. El individuo es el *ser social*. Su manifestación de la vida – aunque no aparezca en la forma inmediata de una manifestación *común* ejecutada en compañía de otros– es por consiguiente una manifestación y una afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *diferentes* a pesar de que el modo de existencia de la vida individual sea – y esto necesariamente– un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o que la vida genérica sea una vida individual más *particular* y más *general*.

Como *conciencia genérica* el hombre confirma su vida social *real* y repite simplemente su existencia *real* en el pensamiento, como inversamente el ser genérico se confirma en la conciencia genérica, y está en su generalidad, como ser pensante para sí.

El hombre –a cualquier grado que sea, pues, un individuo *particular* y bien que [sea] precisamente su particularidad quien hace de él un *individuo* y un real ser común individual– es igualmente la *totalidad*, la *totalidad ideal* [subrayado por mí, JR], la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, a pesar de que él existe en la realidad tanto como evidencia y espíritu humano de la existencia social que como totalidad de una manifestación humana de la vida.

Pensar y ser son por consiguiente *diferentes* y a la vez están formando una *entidad*<sup>14</sup>

La lucha de clases aparece en la historia como una *necesidad racional*: parias contra poseedores; esclavos contra esclavistas; siervos contra señores; proletarios contra burgueses. Cada una de estas fases de la lucha ha tenido su ciclo racional de desarrollo hasta el momento en que la fase dejó de ser necesaria y perdió su racionalidad con el consiguiente desplazamiento de las antiguas por las nuevas clases. En otras palabras, el *ser natural* del hombre ha debido convertirse en ser perteneciente a la sociedad esclavista, a la feudal o a la burguesa, para conservar su propia ser humano, para que el conglomerado humano se preserve a sí mismo como tal. Esta *actitud humana* del hombre a través de la lucha de clases, o sea, esta *actitud racional*, se expresa en un estadio específico del desarrollo del pensamiento y de su trabajo (entendido aquí el *trabajo* en su acepción más elevada, como *praxis productiva*) que es el estadio donde se adquiere la conciencia social y por consiguiente la conciencia de clase. El *trabajo* del cerebro humano se socializa y, al socializarse, refuerza la condición de *ser natural* del hombre: el hombre se pertenece cada vez más a sí mismo en su conciencia de la sociedad, comprueba cada vez más que no es un ente abstracto y solitario, alejado del mundo, sino que él mismo no es sino el "mundo de los hombres". El trabajo del cerebro humano, al socializarse, se convierte en el trabajo *humano del cerebro* (aun respecto a los animales, que o bien se someten al cerebro del hombre o bien le huyen o lo combaten).<sup>15</sup> La conciencia social, transformada en conciencia de clase, no ha hecho sino asumir la dirección objetiva de su desarrollo, asumir la *ley de tendencia* que dirige el desarrollo hacia sus etapas siguientes.

Cuando una clase agota su necesidad de ser, agota al mismo tiempo su racionalidad, se convierte en una clase irreal. Si la conciencia de una clase agotada social e históricamente no asume este agotamiento para sí y se reconoce como clase caduca que debe desaparecer, tal conciencia deviene, de inmediato, en pensamiento irracional. El *trabajo* del pensamiento colectivo de dicha clase primero se deshumaniza para enseguida convertirse en *antihumano*. La tendencia y el resultado de su *praxis* se invierten: ya no se

<sup>14</sup> Carlos Marx, *Economía política y filosofía*, op. cit., pp. 36-37.

<sup>15</sup> El tigre me agrade *humanamente*. (Volver sobre esta idea respecto a la autodestrucción *humana* del hombre.)

trata de una *praxis productiva*, sino de una praxis que obstaculiza el desarrollo de las fuerzas productivas o *produce* los elementos destructores de dichas fuerzas por medio de la técnica. (La industria como el “esclavo emancipado” – ibíd, pp. 26-27.)

Si la clase caduca no se resigna a desaparecer sin resistencia, que es lo que siempre ocurre y de lo que no ofrece un solo ejemplo en contrario, cuando menos la historia de las sociedades civilizadas, el desiderátum de la lucha de clases, el sentido en que ésta deberá encontrar su solución se plantea entonces en términos de poder y de fuerza. La clase o las clases conservadoras y reaccionarias serán barridas del escenario histórico por las clases revolucionarias.

Ahora bien; a lo largo del proceso de la lucha de clases y del encuentro entre lo racional y no racional en la historia, se han venido realizando sucesivos ciclos de enajenación y desenajenación del *ser natural* del hombre. La primera enajenación del ser natural humano consiste en lo siguiente: el pensamiento del hombre se hace social pero en la condición de una conciencia fragmentaria, de una autoconciencia mutilada, la conciencia de clan, la conciencia de tribu. Los hombres pertenecientes a los clanes y tribus adversarios no pertenecen a mi yo social, no tienen los mismos *intereses* que mi yo social, *no* son hombres como yo, *ergo no son hombres*. El hombre ha dejado de ser la conciencia de la naturaleza, la naturaleza consciente, para convertirse en la conciencia dividida de sí mismo. La conciencia dividida del ser ya no puede considerar de idéntico modo a *todos* los hombres; los *otros* hombres, para la conciencia dividida, ya no son “naturales”: son sus *enemigos*. El hombre como enemigo del hombre (*homo lupus homini*) constituye, pues, la primera enajenación histórica.

Aquí es donde se plantea la índole *real*, objetiva, racional y necesaria de la enajenación. La dialéctica de la enajenación radica en el grado de identidad de ésta con las leyes objetivas del desarrollo: si es una enajenación que coincida con la tendencia del desarrollo, se constituye al mismo tiempo en el contrario de sí misma, o sea, una desenajenación, con lo que se reapropia *parcialmente* el ser social en su conjunto a un nivel más elevado respecto a la fase precedente en que se encontraba. Si la conciencia social refleja al hombre *tal como es* objetivamente en un momento histórico dado (como hombre dividido y contrapuesto consigo mismo), dicha conciencia será, a pesar de todo, la *conciencia completa* del hombre en el estado en que se encuentra, pues el hombre no puede ser reflejado de un modo objetivo por su propia conciencia sino en la forma objetiva que tiene su ser en la realidad histórica de que se trate. Esta *conciencia completa* del *hombre incompleto* (la conciencia de no ser aún del todo humano) induce al trabajo del pensamiento hacia su identidad con las leyes objetivas del desarrollo que tienden precisamente a *completar* al hombre. El maestro artesano del burgo medieval que se desenajena en la manufactura fabril del sometimiento a las limitadas y precarias herramientas de su antiguo oficio y se convierte en burgués, al enajenarse a esta nueva condición desenajena a la sociedad en su conjunto de las viejas trabas feudales. El reflejo consciente de este proceso en el pensar filosófico se expresará en la Enciclopedia y, más tarde, en los derechos del hombre y del ciudadano de la gran revolución.

El problema debe examinarse, entonces, desde el punto de vista de la *racionalidad de la enajenación*. Esto quiere decir que la lucha entre lo racional y no racional también se libra en el campo de la enajenación, lo que igualmente significa que la desenajenación no ha de ser siempre y en todos los casos racional. El proceso histórico, sin embargo (la historia como *historia natural* del hombre), tiende a acumular en uno solo de sus polos dialécticos todas y cada una de las relaciones negativas; junto a la enajenación, la irracionalidad; y junto a éstas, la negación de las leyes objetivas.

El anterior es el caso de nuestra época.

## NOTAS Y ESQUEMAS DE TRABAJO PARA UNA "DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA"

### *Nota previa:*

Cada vez se hace más necesario un término que sustituya a la noción de "marxismo vulgar". Se trata, ante todo, del marxismo devenido en *ideología*, es decir en una *falsa conciencia*. Si bien la palabra *vulgar* abarca en *extensión* a este tipo de marxismo, resulta, en cambio, harto estrecha para su *comprensión* total: hay, en el marxismo *ideologizado*, algo más que simples reducciones *vulgares*. El término de "reflexión acrítica", que usa Kosik, conviene mucho más; pero parece convenir sólo en tanto que aplicación *positiva*. Deja pendiente, en cambio, su contrario: *reflexión crítica*, puesto que el que pareciera convenirle, razón dialéctica, también es algo más, o mucho más, que la simple crítica reflexiva. El desarrollo de la crítica del marxismo *vulgar* creará por sí mismo el término. Con estas reservas, pues, seguiremos sirviéndonos de las dos expresiones: *marxismo vulgar* y *reflexión acrítica* o *pensamiento acríticamente reflexión*, praxis y "conciencia espontánea".

1. La praxis es el *acto* (la sucesión, correlación e interconexión de actos) donde el hombre *se realiza*, se hace realidad racional, luego, realidad social e histórica. El hombre, pues, se hace *en acto*, se hace haciéndose. Ningún otro animal hace lo que específicamente hace el *animal-hombre*: lo específico de su hacer no es otro, entonces, que el hacerlo racionalmente. Los hechos acumulados, memorizados y generalizados como experiencia, constituyen el acervo (el depósito) de *praxis* (de razón hecha, efectuada) de que el hombre dispone para su práctica cotidiana, como *racionalidad subyacente* (puramente lógica), asumida ya en tanto que *abreviatura fáctica*: en este sentido el hombre cotidiano ya no *se sirve* sino tan sólo del lado práctico de la *praxis*, ya no toma de ésta sino su parte *utilitaria*. (Usa el teléfono pero *no necesita* para ello saber quién fue Graham Bell.) Su *práctica* ya no es una *praxis*: participa en la *praxis*, *dentro* de ella, como un mundo dado, ya hecho; un mundo, por ende, conformado y conforme, que no requiere ningún otro esfuerzo que asumirlo en *conformidad*, ya que no requiere cuestionamiento racional alguno en *los términos en que está conformado* (para sí). El individuo diluye su conciencia social en este todo, puesto que la conciencia social del todo es su propia conciencia como individuo que pertenece a la masa cotidiana: no encuentra en ello ni discrepancia ni inconformidad. (Éste es el proyecto *ideológico* del socialismo visto como enajenación del "individuo colectivo", del individuo *social* –pero individualmente tomado, no obstante–, al partido y al Estado. El individuo deviene en una *conformidad* con el Estado y el partido: conformidad mistificada en las *normas*, que aparecen como normas éticas, como estatuto "moral" de la sociedad, con la que *no debe* discreparse.)

2. Pero la existencia de la *praxis* es dinámica; se hace, se deshace y se rehace: al rehacerse se *subvierte* respecto a sus formas y contenidos anteriores (la televisión, por ejemplo, es la *praxis* subvertida del teléfono en el campo de las comunicaciones). Agotada su reserva de racionalidad, la *praxis* busca nuevos campos de dominio. Esta subversión comporta un complicado proceso técnico-científico o, en otras palabras, un proceso teórico-práctico (una sucesión, correlación e interconexión de actos en la conciencia y de *tentativas* materiales), a un nivel cada vez más elevado respecto al precedente. Cuando esta subversión aparece como una *praxis nueva* ante el ser social (y su masa cotidiana), exige de los individuos las nuevas aptitudes adecuadas a su nuevo nivel (las nuevas aptitudes del audiovidente de televisión respecto al audioparlante telefónico). Una nueva *praxis* puede complicar (y de hecho complica) la racionalidad social, pero no la altera cualitativamente. Aumenta tan sólo su valor *cuantitativo*, su riqueza, por medio de una adición, una suma: representación auditiva (teléfono), más representación audiovisual (televisión). El ser social es más *inteligente* (como *entendimiento* lógico-formal, no racional), por cuanto sus *representaciones* son más *inteligibles* (para sí), tienen una mayor extensión *cuantitativa*, abarcan mayor número de individuos, pero el contenido de cuya conciencia sigue siendo el mismo, no ha sufrido ningún cambio de *calidad*. (Las masas de 1914-18 fueron las mismas, por cuanto la conciencia social manipulada, que participaron en la guerra de 1939-45.) El televidente de 1970 no tiene una racionalidad *individual* superior a la del teleparlante de 1900, sino que dispone de un acceso más amplio a la *inteligencia*, puesto que ésta ha extendido su socialidad en tanto que comunicación fáctica ideológica-informativa. Por ejemplo, la *información* estética se hace más amplia cuantitativamente de una a otra fase escalonada de su desarrollo: del impresionismo al surrealismo y de éste a la pintura abstracta, pasando por el cubismo. Hay siempre una diacronía: cuando aparece el surrealismo, ya el impresionismo tiene un consenso masivo de aprobación; cuando el surrealismo goza ya de un consenso aprobatorio en el gran público, la pintura abstracta pura es rechazada con violencia, etcétera. La conciencia estética como tal, así, no marcha parejo con la *inteligencia* de las expresiones artísticas. La racionalidad social se encuentra *siempre* en retraso dentro de una *praxis* cristalizada, inerte.

3. Ahora bien; esta alteración *cuantitativa* ya contiene en sí misma las premisas de un salto *cualitativo* (con sus formas de acumulación y de grados del desarrollo). Quiere decir que la acumulación cuantitativa de valores *teórico-prácticos* (como correlación inseparable) predispone la subversión del total de la *praxis* existente por una nueva *praxis total*, en cuanto la conciencia de su necesidad se confunda con la *conciencia del ser social* y de los individuos que lo componen, o sea, cuando la conciencia social se eleve al nivel de la conciencia de la *praxis* nueva, al nivel de la racionalidad, de la *razón dialéctica* operando sobre la historia. (Esto, empero, no es sino el proyecto ideal de la razón dialéctica misma: la *identidad* sujeto-objeto no es absoluta sino como un *momento* de su devenir.)

Pero hay más aún. La *conciencia racional* no registra un desarrollo uniforme – en una sola forma–, ni unilateral –de un solo lado–, ni monolítico –como una masa constante. La validez de esta afirmación reside en el hecho de que la conciencia racional comienza por ser una conciencia a nivel del *individuo*, de los individuos, con diferentes grados de organización de dicha conciencia.

Estos individuos (estos *singulares* de la conciencia) piensan *por* (a nombre de), pero no *con* el ser social. Por ejemplo, un grupo de científicos representa una forma de la *conciencia organizada* (en este caso, organizada a nivel de la ciencia), que piensa (investiga) *por* (a nombre de) la necesidad de encontrar el descubrimiento que se busca, pero que, *de inmediato*, es un descubrimiento, un “algo” que para el ser social resulta indiferente. Esto quiere decir, luego, que el desarrollo de la conciencia es un *desarrollo desigual*, tanto por lo que a la conciencia misma se refiere, cuanto por lo que hace a sus relaciones con el ser social de que se trate (la clase, el país, la sociedad, el mundo).

4. El mundo de nuestros días hace más bruscos y nítidos los contrastes de este desarrollo desigual de la conciencia, e incluso (o sobre todo) de la conciencia revolucionaria (o sea de la praxis como autoconciencia de la subversión). La revolución más avanzada del mundo en el siglo XX (la revolución rusa de octubre) se produce en el país más atrasado del mundo capitalista. No existe una relación de causalidad entre la adecuación de la conciencia racional y el nivel que guarde coetáneamente la conciencia del ser social. Puede existir en un país una conciencia racional muy avanzada y en un alto grado de desarrollo, junto a una conciencia del ser social a un nivel muy bajo. A la inversa, puede darse un nivel muy desarrollado de conciencia social, junto a una conciencia racional dispersa, desorganizada, cuyos exponentes no se puedan manifestar sino al nivel de individuos o grupos aislados, incapaces de dar la respuesta contextual adecuada. (Es el caso de las corrientes opositoras en los países de burocracia socialista, o de la "conciencia organizada" de los partidos comunistas ante la “espontaneidad” teórica de los movimientos de la juventud en 1968.)

## ¿EN QUÉ SE REVELA LA “ACCIÓN TEÓRICA” DE LAS MASAS?

En relación con la praxis que se hace, se deshace y se rehace, esto es, ante todo, un proceso de la conciencia, un proceso de la racionalidad *social-individual* (el grupo que oscila y asume, en diferentes grados, el movimiento que se establece entre racionalidad e ideología, ciencia y técnica, y se instala en una ideología de clase –incluso la del proletariado).

La necesidad de la nueva praxis tiene, así, múltiples expresiones, que no siempre son nítidas, ni tan nítidas en la sociedad como pueden serlo en la ciencia. Ciertamente el ser social es el que “determina la conciencia”. Lo que hay que agregar es que no siempre en la forma adecuada. (Véase Karel Kosik, *op. cit.*, pp. 212 y ss.)

Las proyecciones de la necesidad en la ideología no pueden verse, entonces, remitiéndolas a un supuesto “contenido de clase” o “factor económico” determinantes, sino por cuanto a por qué se manifiestan así respecto al tiempo y cuál es ese tiempo que representan, ya que las ideologías, como formas enajenadas de la racionalidad, no se corresponden con ésta, en virtud de su diacronía, no obstante ser anacrónicas respecto a la necesidad real-racional.

La conciencia social más avanzada será la que exprese la necesidad a un nivel superior. Pero, ¿en qué condiciones y por qué causas tal o cual clase, o tal o cual bloque, no podría expresarse, pero sí revelar, con todo, un *contenido teórico* (racional) en su acción espontánea? (La comuna de París de 1871 y los soviets rusos de 1905.) La respuesta hay que buscarla en la .acumulación de valores cualitativos (ya se trate de una “conciencia organizada” o de una conciencia “que se organiza”) que *preparan* la acción.

El lenguaje proletario de la pequeña y media burguesía (México, 1968) se debe a que se trata de estratos carentes de un lenguaje propio para expresar la necesidad de una independencia política en la situación totalizada por una burguesía hegemónica. Pero, por otra parte, esta carencia de un lenguaje propio es relativa. Tales estratos se expresan sin confusión alguna respecto a exigencias no proletarias, pero que, con todo, exigen al socialismo: libertad sexual, repudio del “victorianismo” pseudoproletario, libertad total del arte. El lenguaje proletario de los sectores no proletarios indica, por lo demás, el grado de madurez a que la situación ha llegado, para una hegemonía real de la clase obrera en el proceso revolucionario: este actuar *por* la clase obrera mediatizada, enajenada –en México– señala el impulso de ir tras una clase proletaria dirigente, libre y capaz de discutir y .aceptar la coexistencia con sus aliados naturales.

# DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA <sup>16</sup>

## A. DE LOS SENTIDOS ORDINARIOS A LOS SENTIDOS TEÓRICOS: LA ENAJENACIÓN DE LA CONCIENCIA

### 1

Dicho del modo más general, la teoría funciona a través de dos actos pertenecientes a un mismo proceso del conocimiento. Primero, mediante quienes la piensan y la confrontan consigo misma como pensamiento abstracto; segundo, en concreto, como *praxis*, cuando lo transforma adecuadamente, es decir en consecuencia con él mismo, el objeto que le fue propuesto.

Hasta aquí no nos salimos del primer acto de la operación teórica, o sea, el de la teoría que se piensa a sí misma a través de las personas, de los seres humanos que discuten entre sí y confrontan el postulado de que se trate en relación con la necesidad propuesta, con el objeto del conocimiento propuesto.

En esta primera fase del devenir teórico (del movimiento de la teoría) el concepto todavía no es *real* sino en potencia, como posibilidad. Sólo podrá dejar de ser un postulado para convertirse en *lo real*, mediante la *praxis*. Es decir que el postulado, en vías de convertirse en concepto, ha de colocarse en una situación *consecuente* en relación con lo que su objeto (le) pide o, en otras palabras, respecto a la exigencia concreta que la necesidad propone y que el concepto ha de satisfacer –en tanto que *consecuencia* de la misma–, en tanto que deducción o inducción de aquella necesidad. El segundo acto del proceso, pues, consiste en la coincidencia del concepto con su necesidad propia, coincidencia que *se realiza* con la puesta en marcha de tal necesidad. De otro modo, la necesidad se ha transformado, de la necesidad inerte, quieta (que era), en una necesidad en movimiento, una necesidad *inquieta*, ya que el concepto, al sólo aparecer, suscita de inmediato en ella esa inquietud. Luego, aquí, el movimiento teórico se ha convertido en *praxis*, en una unidad de lo teórico (lo real subjetivo) con lo práctico (lo real objetivo).

(Es necesario prevenimos, sin embargo, respecto a la perniciosa confusión, en que precisamente el marxismo vulgar incurre con frecuencia lamentable, entre aquello que constituye la *praxis* y lo que no es sino la simple *práctica*, el movimiento por el movimiento mismo, el movimiento en el vacío, cuestión sobre la que volveremos más adelante.)

En la *praxis* es donde el concepto y la necesidad (su necesidad específica) conquistan el derecho a ser *reales*, mas, para ello, este derecho a la realidad ha debido contenerse desde antes dentro del concepto y la necesidad mismos, bajo la forma de las *premisas* que harán legítima su existencia. Esta existencia *real*, así, se inserta en la ley objetiva a la que obedece y de la cual es su proyección concreta.

<sup>16</sup> México, enero de 1970 (en la cárcel de Lecumberri), abril de 1975 (en la ciudad de México)

Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que la descripción que hemos hecho del movimiento de la teoría y su trayectoria hacia la praxis no deja de ser, con todo, un esquema ideal. Ante un objeto simple (o que la vida cotidiana ha vuelto simple) el concepto se inhibe, deja de ser necesario para los efectos de la vida inmediata de relación, lo que no ocurre, en modo alguno, cuando el pensamiento comparece ante el problema de discernir la naturaleza interna de objetos del conocimiento cuyo contenido no se puede desentrañar sobre la base única del testimonio de los sentidos inmediatos. La realidad *sensible* (aquella que se refleja en la mente humana a través de una combinación adecuada de percepciones sensoriales, que la convierten en la imagen subjetiva de sí misma) nos proporciona las cualidades de la cosa, pero no lo que constituye su naturaleza esencial. Podemos saber —y casi de un modo incuestionable—, gracias a la información que proviene de la realidad sensible, si la cosa, por ejemplo, es caliente o fría, blanda o dura, transparente u opaca, inodora o fragante, pero su *esencia*, su no particularidad, su condición genérica se nos escapa, y no hay que buscarla en el informe directo e inmediato de los sentidos sino en un vasto complejo de relaciones internas y correlaciones de muy diversa índole, contenidas dentro de la cosa pero inaparentes, invisibles, intangibles. Los sentidos no nos dan respuesta al por qué de la cosa. Algo es caliente o frío al tacto; pero en cuanto comienza a dársenos la respuesta a su por qué, al mismo tiempo los sentidos dejan de informarnos para ceder su puesto a la inteligibilidad. No dudamos, puesto que el hecho puede ser sometido a rectificación inmediata, si una cosa determinada, una pieza de cerámica por ejemplo, es de color rojizo y tiene una consistencia frágil o recia. Pero ya no resulta tan simple emitir un juicio certero cuando se trata de decidir si aquella pieza pertenece a la cultura chimú o a la cultura quechua, esta última inmediatamente posterior a la primera, circunstancia que, por cuanto a cierta fase de la coexistencia histórica de ambas, antes de fundirse la cultura chimú con la que trajo consigo la dominación Inca, nos impide discernir “a simple vista” a qué grupo pertenece la cerámica que cada una de dichas culturas produjo en ese momento histórico dado y cuya definición requiere un conocimiento arqueológico y antropológico, al menos y no una simple práctica sensorial.

## 2

Con lo anterior hemos querido ilustrar el hecho de que el concepto teórico (el pensamiento abstracto) no se produce de súbito como un brote espontáneo y sin una precedente preparación histórica que ha debido transcurrir a lo largo de numerosos contratiempos y vicisitudes, y que deberá transcurrir así en lo sucesivo. La trayectoria que recorre el concepto, la teoría, desde su estado embrionario hasta el encuentro de la necesidad objetiva, constituye su proyecto, y por ende, hasta su realización en la praxis, ¡no obedece, como ya lo dijimos, a un esquema ideal y sin tropiezo. Es un proyecto cargado a cada paso de contradicciones, que avanza, retrocede o se detiene, sujeto a una revisión y autocrítica continuas, hasta no devenir en el conocimiento *real*, que a su turno deberá comparecer ante nuevas formas de la contradicción. Estas contradicciones inagotables no provienen de contingencias externas, sino que residen en la naturaleza sin límite, infinita, del conocimiento mismo y se dan en todos los niveles, a partir del conocimiento primitivo más rudimentario.

“En el curso del desarrollo histórico –dice Lukács– se conquistan en los diversos terrenos *verdades absolutas*, cuya consecución está sin duda siempre determinada históricamente, pero cuya esencia no puede agotarse nunca sólo por el conocimiento y la derivación de su génesis histórica, *por exacto que sea ese conocimiento*.”<sup>17</sup>

Tenemos entonces que junto al *absoluto* de una verdad concreta obtenida por la experiencia histórica, coexiste el *no-absoluto* de la exactitud del conocimiento, con lo que se produce así, por estrecho que sea o que se le suponga, un margen oscilante de incertidumbre. Esta contradicción, que se da en el hecho históricamente determinado de que la verdad absoluta aparece como un *momento* de la negación de la incertidumbre (y, a la inversa, la incertidumbre como un *momento* de la negación de la verdad absoluta), constituye, a la vez, el estímulo condicionante de la inquietud que impulsa a la conciencia sobre esa trayectoria de que hablábamos, hacia la transformación de la realidad objetiva inconceptuada, y hasta cierto punto quieta, inerte, en una racionalidad dinámica, activa y concreta, revertida de nuevo a la inmediatez de lo cotidiano, pero ahora a un nivel considerablemente superior de tal inmediatez (por ejemplo, cuando lo cotidiano se convierte en revolución y la revolución se hace cotidiana).<sup>18</sup>

Las contradicciones internas del conocimiento no resueltas (que no se resuelven) en su devenir inmediato, ocasionan, de diferentes modos, ciertas fisuras inevitables entre una secuencia y una consecuencia propuestas (es decir, aún no dadas) dentro del proceso, lo que establece un espacio transitoriamente vacío, una especie de “tierra de nadie”, que se interpone entre la prefiguración del concepto y la realidad objetiva todavía no conceptuada. Así, en un acto de verdadera usurpación de los derechos de la racionalidad, la “falsa conciencia” ocupa con sus huestes esta “tierra de nadie” del conocimiento y decreta sobre ella su absoluta soberanía dogmática. Tal es el punto donde florece, al amparo de dicha soberanía, esa concreta forma de ser autosuficiente, ensimismada e impermeable al cuestionamiento, de la falsa conciencia que representa el marxismo vulgar. Luego, el examen de las contradicciones permitirá esclarecer el hecho –oculto bajo toda suerte de supercherías demagógicas y frases izquierdistas– de que la práctica sin *praxis* no es sino una locura brujular, una pérdida del polo magnético del conocer – que define, empero, en esencia, la actividad de los grupúsculos “marxistas” y del marxismo vulgar en su conjunto–, de lo que se deriva fatalmente una deformación objetiva de los procesos revolucionarios, con la correlativa sucesión de las grandes derrotas históricas que ha sufrido la clase obrera en México durante los últimos decenios.

<sup>17</sup> Georg Lukács. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, ed. Grijalbo, México, 1963, pp. 453-54. (Los subrayados son míos, J.R.)

<sup>18</sup> La afirmación del concepto como la inquietud de una *necesidad inerte*, esto es, como la puesta en movimiento de la necesidad, reviste una enorme importancia para el análisis de las determinaciones concretas en la lucha de clases, asunto del que nos ocuparemos cuando se trate de examinar las deformaciones objetivas que han retrasado y perturbado los procesos revolucionarios en México.

En el ejemplo de la cerámica del antiguo Perú, del que nos hemos servido más arriba, se destacan con suma nitidez las dos situaciones diferentes en las que se coloca el objeto por cuanto a la necesidad o necesidades del conocimiento. La primera situación se refiere a lo inmediatamente discernible del objeto, o las cualidades pertenecientes al objeto que se discernen, decíamos, “a primera vista”, o dicho en otra forma, bajo la acción sensible, inmediata, de los órganos sensoriales del conocimiento rudimentario. La segunda situación se refiere a la naturaleza del objeto que no se puede discernir mediante las simples percepciones de los sentidos. Dijimos que la vista y el tacto nos proporcionan la representación del objeto en lo que hace a su color y su consistencia, pero que ni aun el conjunto de la actividad de los sentidos ordinarios, como tales sentidos ordinarios y comunes, puede tampoco permitirnos el conocimiento de la adscripción cultural del objeto, en nuestro ejemplo el de si la cerámica dada pertenece a la cultura chimú o la quechua. Como puede verse aquí, lo discernible y lo no discernible se dan pues dentro del objeto en tanto que oposición, que contradicción no resuelta, no superada. Sin embargo, incluso a un nivel cualitativamente más elevado del conocimiento, la oposición se conserva todavía, en lo no discernible de la pertenencia de la pieza cerámica a uno u otro de los dos horizontes culturales. Quiere decir que la oposición, la contradicción, reside lo mismo en objeto que en la naturaleza de los sentidos. Así pues, unos son los sentidos ordinarios y otros los sentidos no ordinarios, uno es el objeto sensible y otro el contenido no sensible del objeto. (La cultura chimú no se puede ver, oler, tocar, gustar, oír, sino únicamente como una licencia gramatical, como una “figura de dicción” del concepto, lo que sin embargo, puede que no para la ciencia, pero para el arte tiene una importancia decisiva.)

Decía Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que los sentidos ordinarios (él los llamaba “groseros”) devienen en *sentidos teorizantes* en virtud de las adquisiciones de la experiencia histórica. El oído *grosero* es sordo para una sinfonía Bach; el ojo *grosero* es ciego para la pintura del Renacimiento; el conocer *grosero* (común, rudimentario) es nulo para él lenguaje teórico. En efecto, la historia ha sido –la ya consumada y realizada–, como historia natural del hombre (hecha por los hombres), no es sino la historia del ensanchamiento del espíritu a través de la constante superación de las contradicciones, tanto en el devenir de las ideas (el movimiento pensado y que se piensa) como en el movimiento objetivo de *lo real* (independiente del pensamiento), superación que se produce y se expresa en el momento (en los momentos) de la unidad obtenida entre el pensar y el ser, entre sujeto y objeto, entre existencia conceptuada y existencia no conceptuada, o inconceptuada, de la cosa. O sea en la conquista de la *praxis* mediante la acumulación empírica de los actos del conocer, que recorren un camino que va desde los sentidos ordinarios y comunes (groseros) hasta los sentidos *teorizantes* y *teóricos*. Antes de que aparezca en la historia la música sinfónica, el oído común y corriente es sordo para ella. La música sinfónica aparece, luego, como la unidad entre el acto simple, práctico, de oír, el oído teorizante (de quien escucha la música), y el oído teórico (de quien compone y organiza los sonidos). Para este *concierto* –esta identidad sujeto-objeto–, para esta *concertación* de la unidad, para esta unidad *concertada*, el oído *grosero* no existe sino como negación, es un oído fuera de concierto, no es un oído

*real* *sinfónico*, aunque fuera de la sala exista como receptor de los ruidos de la calle. El oído *sinfónico*, pues, se ha convertido en un *oído real* por obra de la historia.

El pensamiento *real*, racional, no produce nada que se encuentre fuera de la historia, y él mismo no constituye sino su propia autoproducción histórica natural-humana. En virtud de esta determinación, en él se dan todos los momentos de la historia en tanto que historia *real* y momentos *reales* de la misma. (Pues en el decurso de la existencia no todos los actos del ser humano pueden considerarse *reales* e *históricos*, problema que examinaremos en su conexión con las relaciones sociales inmediatas.) De tal suerte, como autohistoria sin reposo (que no tiene quietud jamás), la historia es una constante repetición de sí misma en la mente continuada del hombre, en la mente *genérica* y su *memoria* subconsciente –la subconciencia primero ahistórica y luego histórica y social– (no en el sentido vulgar en que se dice “la historia se repite”, sino como presencia producida y que se produce dentro de los límites de eternidad del hombre), historia natural del hombre que se *repara* sin cesar. Resulta ya un pleonasma decir que este fenómeno se da en todas las etapas y todos los momentos del desarrollo, pues de lo contrario el hombre mismo no sería una *praxis*, su propia *praxis* no existiría en absoluto –suponiendo una existencia puramente animal del hombre–, no sería un objeto racionalmente contemplable y transformable –¿mediante cuál razón?–, ni, por ello, un ente *real*. Pero aquí están planteadas una serie de cuestiones sobre las cuales es preciso detenerse.

### 3

Ante todo se trata de la cuestión *hombre*. En virtud de su necesidad esencial determinante (la necesidad de autosaberse, de autoconocerse), el pensamiento reclama un hombre discernible, al que pueda “ver” y saber cómo una entidad mensurable, concreta, dentro de sus diversas coordenadas. A raíz del descubrimiento de América, los teólogos de España y de los demás países europeos emprendieron largas y minuciosas disquisiciones para establecer si los aborígenes de lo que hasta entonces había sido “tierra incógnita” tenían “alma” o no, para ser considerados, en consecuencia, humanos o animales. Concluyeron finalmente que los constructores de los grandes templos incas y de las pirámides teotihuacanas no podían, en realidad, aceptarse de ningún otro modo que como hombres, incluso más o menos semejantes a los propios teólogos que así los cuestionaban. El pensamiento, pues, no se contenta con una construcción mental esquemática del hombre donde, dado un cierto número de atributos, la suma arroje el arquetipo completo, fijo y resumido de una vez por todas. El “alma” con sus “facultades”, “potencias” y “virtudes”, pudo satisfacer la necesidad conceptual de los teólogos del siglo XV y XVI, pero fue rebasada por la considerable e incomparablemente más vasta y enriquecida necesidad que planteó el desarrollo del conocimiento científico ulterior, lo que nos indica que incluso el “alma teológica”, por desgracia, era también histórica, precedera y terrenal. Pero, en fin, ¿qué es el hombre?

Carlos Marx nos propone una respuesta esclarecedora. “El hombre es el mundo de los hombres”, dice. El mundo de los hombres, o sea la sociedad, sus modos de producción, la religión, el Estado: un mundo cambiante que nunca ha sido el mismo a lo largo de la historia.

Esta afirmación de Marx, pese a que nos coloca en la vía del conocimiento del hombre *real*, nos deja situados aún frente a un fenómeno inaprehensible para el conocimiento inmediato: este “mundo de los hombres” de que nos habla. El pensamiento necesitado que se debate en medio de una existencia múltiple y contradictoria, de la que no puede darse a sí mismo una síntesis, todavía se pregunta, insatisfecho, en qué consiste el “mundo de los hombres”. Este mundo de los hombres, hasta donde la cotidianidad del pensamiento alcanza a comprenderlo en la lectura de los periódicos, en la presencia de los ordenamientos gubernamentales, en el trabajo diario y en el conjunto de la vida de relación, ya no es ciertamente *abstracto*. Pero tampoco aparece como una concreción inmediata dentro de la que puedan resumirse todas las parcialidades que contiene. Es decir, se trata de un mundo construido por innumerables formas sensibles-concretas que en apariencia existen y funcionan sin relación unas con las otras, autónomas y como si se bastaran a sí mismas; y al mismo tiempo, individualmente, son tanto aprehensibles y comprensibles de inmediato como abstractas, no comprensibles y enigmáticas para el pensamiento del ser cotidiano. El “hombre” de este “mundo de los hombres” es un ser inmerso en una tupida, complicada, abrumadora red de relaciones y correlaciones ajenas, que se manejan y funcionan al margen de su voluntad, y sobre las que no puede ejercer, como individuo, sino una influencia mínima, sin significación y, en todo caso, mediante una acción reglamentada y contextual. Para el hombre cotidiano, el “mundo de los hombres” se reduce al mundo de sus relaciones inmediatas y fácticas y él tampoco se detiene a explicarse las relaciones abstractas con las que entra en diario contacto, si no hay una exigencia utilitaria para ello. Por ejemplo, escribe una carta, la sella y la deposita en un buzón postal, pero con ello no asume el extraordinario mecanismo con que funciona el sistema de correos, organización universal de las relaciones humanas singularmente perfecta y, por lo demás, sin contenido alguno de clase. Este ejemplo ilustra la doble naturaleza del “mundo de los hombres”, que simultáneamente es abstracta y concreta, del mismo modo en que lo son las situaciones en que se encuentra el hombre de tal mundo determinado. Luego, el “hombre” y el “mundo de los hombres” son, al mismo tiempo, una integración móvil de lo abstracto y lo concreto, en la misma medida en que sus relaciones son, también, una integración móvil que va de las más generales a las menos.

Digamos, el hombre es un ser abstracto en lo que se refiere al desarrollo de la especie, por ejemplo, por cuanto a su evolución del *Homo erectus* al *homo sapiens*. En cambio es concreto, por ejemplo, como ser social por cuanto hombre feudal u hombre burgués, y en la sociedad de clases contemporánea es *abstracto* como proletario y *concreto* como obrero. Pero el pensamiento, dirigido a la *praxis* del conocer, no sólo descompone al “hombre” y al “mundo de los hombres” en lo concreto y abstracto de sus relaciones y situaciones (determinaciones), sino igualmente en lo singular y particular de éstas, operación mediante la que discierne al hombre como *individuo* y al individuo como especificidad, como individuo específico en el cual se reproducen,

abreviadas, condensadas, dentro de circunstancias típicas, aquellas situaciones y relaciones que constituyen el mundo de los hombres donde vive (historia, sociedad, país, clase, trabajo, familia, etcétera) y su *conciencia social*.

Volvamos a nuestro ejemplo de la cerámica del antiguo Perú. Para desarrollar este ejemplo, particularicemos al sujeto del conocimiento que comparece ante el objeto (la vasija peruana) bajo la forma de *trabajo antro-po-arqueológico*: un *individuo* que conoce y domina las ciencias de la antropología y de la arqueología.

Hasta el momento en que ya se extrajo de la tierra esta antigua vasija peruana, el trabajo antro-po-arqueológico se ha desarrollado en dos aspectos iniciales: primero, la actividad física de los peones que realizaron la excavación; segundo, la apreciación teórica (el trabajo intelectual acumulado) que permitió establecer al antropólogo la naturaleza arqueológica de la vasija.

En la primera fase del trabajo, los peones delimitaron las cualidades sensibles de la vasija (independientemente del antropólogo, que apenas les habrá indicado ciertas características): consistencia, tamaño, color. Aquí termina el conocimiento de los peones. En la segunda fase, el antropólogo descubre (comprueba) cierto número de las relaciones culturales contenidas *dentro* del objeto. El desdoblamiento del trabajo antropológico presenta, entonces, como una contradicción donde la riqueza cultural del objeto aparece *enajenada* por cuanto no pertenece sino a una de las dos partes del trabajo desdoblado, ya que ambas, a distintos niveles, tienen fines antro-po-arqueológico y, además, son trabajo humano y podrían considerarse, evidentemente, con los mismos derechos de no estar en una relación contradictoria: el trabajo manual y el trabajo intelectual no interpenetrados. Terminada su labor y cubiertos sus salarios, los peones son despedidos, han dejado de ser necesarios, están fuera del proceso. Ellos no saben nada, ignoran lo que ha ocurrido; para ellos todo se reduce a una vuelta a su trabajo de costumbre: peones de albañilería. El trabajo “antropológico” de ayer no ha sido otra cosa que una variedad pasajera del empleo del pico y la pala. Les ocurre exactamente como a nuestro “hombre” del “mundo de los hombres” cuando deposita una carta en el buzón. Nuestro hombre ha escrito una carta, ha “trabajado” en ella pero ignora que todo ese vasto conjunto de actividades (escribir, rotular el sobre, comprar las estampillas y adherirlas, introducir la carta en el buzón) está inserto dentro de una masa común, general, total, constante, activa, pasada, presente, histórica en la acepción más plástica de la palabra, de *trabajo humano*, esa materia invisible donde se trazan y han trazado, de un punto a otro, las líneas de comunicación entre los hombres, desde que alguno de ellos se descubrió en “los otros” y acertó a inventar y emitir las primeras “señales de identidad”, un primer grito, un primer humo, una primera carta. El sistema de correos no le revela nada a nuestro hombre, aunque le permita por lo menos ser ese hombre humano en el cual todavía no se advierte, pero donde sin duda llegará a advertirse con sólo asumir la conciencia de ello.

Cuando los peones “antropológicos” regresan a su trabajo de albañilería, no hacen sino comprobar que *su* trabajo no ha cambiado en absoluto; son los mismos picos y palas, aplicados tan sólo a otro menester, ahora, digamos, el

de construir un edificio de habitaciones. Se trata de un idéntico trabajo deshumanizado de cuyo esfuerzo no obtienen otra cosa que el salario indispensable para reponer, en alimentos, vestido y habitación, la energía gastada en la víspera. No obstante, lo ocurrido con ellos en el paso de un trabajo a otro tiene un sentido extraordinario. El “mundo de los hombres” los colocó *socialmente* como “peones antropológicos”, en una situación en que estuvieron “a punto” de realizar un trabajo *humano* verdadero, “a punto” de convertirse en *hombres humanos* reales y no solamente por el hecho –que habrán comentado con burlón regocijo– de haber servido por algunos días al “tipo loco” que los contrató para una extraña actividad incomprensible y los recompensó, por añadidura, con una largueza desacostumbrada. Estuvieron “a punto”, sí, pero ese “a punto” quedó allí, en suspenso, sin resolverse, como una emanación fantasmal encima del trabajo antropológico *desaparecido*, del mismo modo en que flotan las vagarosas llamas del “fuego fatuo” sobre las tumbas de un cementerio. Sin embargo, tal estar “a punto” se repite y permanece en el trabajo de albañilería al que han vuelto los peones, porque en cierto sentido y bajo una forma nueva, pero esencial, siguen siendo “antropológicos” en su trabajo de constructores de un edificio.

Ahora bien, si la cosa es así, quiere decir que ya desde antes de contratarse con el antropólogo, su trabajo siempre estuvo “a punto” de convertirse en otra cosa, en un trabajo *humano* verdadero. ¿De qué es de lo que se trata entonces? La “desaparición” del trabajo antropológico no fue eso, desde luego. Desde un principio, decíamos, el trabajo de conjunto se *desdobló* en dos aspectos, el trabajo material, “práctico”, y el trabajo intelectual, “teórico”. Dentro de una primera fase ambos coexisten dentro de una relación contradictoria, como opuestos, pero después de esta primera fase el trabajo antropológico como tal prosigue su tarea, lo que significa que en el “desdoblamiento”, éste representa la parte *positiva* –en lo que se refiere al proyecto global–, mientras el trabajo físico representa la parte *negativa*, contradicción cuyo curso se resuelve, no en la unidad de tales opuestos, sino en su escisión, cuando se prescinde de los peones y éstos dejan de pertenecer al proceso. En virtud, así, de que el trabajo antropológico prosigue, aunque para los peones no sea sino una abstracción lejana, de la que ignoran todo, éstos *conservan* la parte negativa del proceso, aun después de escindidos del mismo: son el trabajo “antropológico” negado, y es como tal negación “antropológica” que comparecen ante su antiguo trabajo de albañilería, donde no hacen sino reproducir la misma actividad no humana que anteriormente (pero en todo tiempo como peones) les impidió el acceso al disfrute del objeto hacia el cual se ha dirigido, en cualquier caso (ya como peones “antropológicos” o ya como peones de albañilería), el contenido de la actividad específica de su trabajo (y del trabajo en general), contenido que ellos ignoran con la misma indiferencia y la misma aparente impenetrabilidad –*conceptual*– del “hombre” en el “mundo de los hombres”, a quien el acto de depositar una carta en el correo no le descubre nada respecto a la comunicación *universal* entre los hombres.

Los peones están situados ante un contenido inaccesible a causa de que el trabajo no se les ofrece como el disfrute *humano* del objeto. Ni el objeto del trabajo antropológico ni el objeto del trabajo de albañilería les pertenecen, en el primer caso (el de la vieja vasija peruana) por carecer de los conocimientos

necesarios para su *disfrute* cultural, y en el segundo (el edificio en construcción) simplemente porque hay un dueño del objeto, cuyo dominio sobre el mismo, bajo la forma de propiedad privada, se sustenta en todos los recursos que dispone para conservarlo (ley, violencia organizada del Estado) la organización social burguesa, dentro de este concreto “mundo de los hombres” al que también pertenecen nuestros desvalidos peones “antropológicos”, quienes, por ende, no pueden alcanzar tampoco el acceso al *disfrute* social del edificio que construyen con sus propias manos.

Ahora bien, a pesar de las formas diferentes que reviste cada una, en ambas imposibilidades radica la misma contradicción entre el trabajo material y el trabajo intelectual. En ambos procesos, los peones, los trabajadores (la parte material), han sido escindidos como la parte no racional, no pensante del trabajo (no se necesita un nivel muy alto de inteligencia –de racionalidad– para el uso del pico y la pala). Por lo que hace al objeto, pues, están negados como sujetos racionales; no pueden ser considerados (el proceso del trabajo no puede, *no necesita* considerarlos así) como seres que posean la facultad humana de razonar; luego, no son seres humanos (la propiedad privada es más drástica que la teología: para ella los peones carecen de “alma”).

La naturaleza racional (humana, entonces) del trabajo ya ha sido decidida de antemano por el conocimiento arqueológico, en el caso de la vasija peruana, y de la arquitectura e ingeniería en el caso del edificio de departamentos. No importa que el dueño del edificio no sea arquitecto ni ingeniero. Su relación respecto al disfrute del objeto es una *relación arquitectónica* (como la arqueología respecto a los peones), puesto que ha *comprado* ese conocimiento (a la inversa de los peones, que han sido comprados en su fuerza de trabajo) al profesionalista cuyo trabajo, precisamente, consiste en concebir y realizar como *praxis* este objeto racional, cultural, que es en esencia tan racional y culturalmente *humano* como la vasija peruana.

La usurpación que del conocimiento arquitectónico del objeto hace el propietario privado mediante un acto de compra, resuelve la contradicción entre el trabajo material y el trabajo intelectual, sólo que en una forma enajenada. Desde el momento en que se inicia la construcción del edificio (de idéntico modo que en el momento de iniciarse la excavación de la pieza arqueológica), el trabajo del arquitecto se desdobra en su otro aspecto de trabajo material, materializado, y aparece como contradicción irreductible, antagónico, del trabajo intelectual, en el objeto.

De este modo, el propietario privado del edificio –que, en lo que se refiere al objeto, se encuentra al mismo nivel de irracionalidad que la ignorancia del conocimiento arquitectónico presupuesta o dada por supuesta o definitivamente establecida en la mente “ordinaria” de los albañiles– usurpa, se adueña espuriamente del conocimiento arquitectónico, por medio de un acto de compra-venta que lo convierte, objetivamente, en “arquitecto”. El propietario, aquí, consume algo mucho más complicado y trascendente que una mera operación de compra-venta. A través de este “traslado de dominio”, digamos, cuya apariencia es tan simple que se reduce a la lectura, aceptación y firma de un contrato, anula, supera la contradicción entre el trabajo intelectual y el trabajo material, sólo que esta anulación, esta superación, se

produce de un modo enajenado. Se trata de una negación *alotrópica*, que cambia la forma pero conserva el contenido, como en el azúcar que, en polvo o cristalizada, sigue siendo azúcar.

En la construcción del edificio —lo mismo que en la excavación que permite el hallazgo de la vasija peruana— el trabajo sufre el desdoblamiento que ya se ha visto y que aparece como una forzosa inevitable del proceso, entre su aspecto intelectual y su aspecto material. Este desdoblamiento es *necesario* ya que obedece a una división racional del trabajo humano, división impuesta por la experiencia y que ha permitido el desarrollo del hombre como sociedad y como historia. Lo que ya resulta *extraño* (ajeno al contenido racional-humano del trabajo) es que el desdoblamiento se transforme, de oposición necesaria, en contradicción irreductible, antagónica, donde una parte excluye, escinde a la otra y el trabajo objetivado se da entonces bajo la forma de potencias humanas enajenadas, ya no pertenecientes al ser humano genérico. A la medida en que el trabajo *intelectual*, creador, del arquitecto se hace trabajo *material*, materializado en la construcción del edificio (en el despliegue práctico del conocimiento arquitectónico), la *conciencia arquitectónica* —la potencia humana de construir edificios— deja de pertenecerle, se convierte en una pura materialidad hostil, desprovista o, más bien, *despojada* de espíritu. Los *sentidos teóricos* de la arquitectura —esos sentidos sociales, producto de un largo y minucioso proceso de educación, que a través de la historia han permitido al ser humano concebir y realizar la *casa* como objetivación de todas sus potencialidades de habitante racional y estético de la tierra— devienen en este edificio, en los simples, ordinarios, groseros sentidos zoológicos del hombre prehistórico primitivo que encuentra refugio y protección en las cavernas, satisfactoras tan sólo de una necesidad habitacional no diferente en nada a la de los demás animales. No nos referimos al edificio concreto y particular que el arquitecto proyectó y cuya o realización reunirá sin duda, en el peor de los casos, los requisitos mínimos de comodidad y belleza. Sino que la conciencia arquitectónica genérica del hombre aparece enajenada en su objeto, ya que, por lo que se refiere a esa conciencia genérica, dicho objeto se sustrae al disfrute social por medio del dominio que de tal disfrute ejerce la propiedad privada del mismo.

Examinemos la forma en que se produce este desplazamiento del objeto, de objeto inmediato y sensible que estuvo “a punto” de ser objeto humano, en objeto no humano, distante e inalcanzable, donde se niega —o aparece subvertida— la libertad (o sea, la propiedad suprema del conocimiento en oposición a la propiedad privada no humana de las cosas) de realizarse las potencias esenciales del hombre.

El arquitecto enajena su trabajo intelectual mediante una *legítima* (en lo que se refiere al derecho de propiedad existente) operación de compra-venta con el propietario, que lo obliga a “entregar” el edificio dentro de tales o cuales condiciones y en un plazo determinado, operación que el arquitecto lleva hasta el fin, y concluida la cual cesa toda su participación en el proceso. Ahora bien, es en este trance de enajenación jurídica (reflejo de la enajenación esencial) donde el trabajo del conocimiento arquitectónico se escinde de la materialidad inmediata (el trabajo físico, material) en que su objeto (el edificio) se realiza, y el arquitecto como tal, como arquitecto consciente de sí, es excluido

violentemente del proceso unitario intelectual-material del trabajo y colocado en posición antagónica, irreductible (dentro del contexto), con la materialidad (el despliegue objetivo) inmediata y mediata del *para sí* de la arquitectura, que deviene, de este modo, en “enajenación arquitectónica” del ser social: este último (el ser social) no tiene acceso al disfrute del objeto arquitectónico, la arquitectura aparece para él como una existencia abstracta y como “la expresión práctica de [su] necesidad” (Marx), que no es otra cosa que la necesidad sub- humana (no arquitectónica) de habitar bajo techo en la forma que sea, de igual modo en que necesitaba hacerlo el hombre primitivo, con la diferencia de que el hombre moderno, dentro del contexto de la propiedad privada, tiene que pagar por el “derecho” de ser inquilino de la “caverna” industrial del siglo XX.

## 5

Aquí no hablamos del arquitecto, del antropólogo, del propietario, del peón, del inquilino, solamente como individuos, sino como individuos que al mismo tiempo son seres sociales y luego, respecto al todo histórico, seres genéricos. Como individuos, sus relaciones fluctuantes e inestables tienen su límite en el código, en la ley, en tanto que enajenación jurídica secundaria que mantiene esas relaciones dentro del *status* de dominación de que se trate y lo mismo reprime que protege, conforme a esta propia e irrenunciable necesidad de dominación en que se define el Estado. En sus circunstancias de *individuo*, el arquitecto encuentra, en la ley, el instrumento que lo protege en contra de las pretensiones que pudiera tener el propietario de modificar a su antojo el edificio del que, como realización práctica de sus conocimientos profesionales, el arquitecto se enajena, siempre de acuerdo con el acto jurídico. Los derechos individuales del arquitecto (de los arquitectos) como actividad determinada, se acogen al amparo y garantía del acto jurídico, que los consagra entonces como derecho de *propiedad*; luego, el arquitecto se transforma en propietario del *ser inmediato* de su objeto (el edificio) que en una forma inmediata de ser de la propiedad privada.

El conocimiento arquitectónico deviene, así, en conocimiento *privado*, de y por la propiedad privada. El acto jurídico, entonces, no hace sino disimular, encubrir la hostilidad social contenida en el edificio, hostilidad que es proyección práctica, material, de la contradicción entre la arquitectura y la forma privada en que se adueña del *objeto arquitectónico* una sociedad radicalmente dividida entre propietarios y no propietarios. Por esto decimos que el arquitecto, en tanto que *arquitectura consciente de sí*, es rechazado por su objeto en cuanto éste deviene en propiedad privada, sin que importe el hecho de que, como *individuo*, se reincorpore al objeto enajenado al convertirse él mismo en miembro de la propiedad privada, bajo la forma, que siempre y en cualquier caso revestirá su contrato (jurídico o no), de *autoenajenación* de la arquitectura.

Sin embargo, esta autoenajenación no puede comprenderse sino en sus términos históricos. Pero ante todo: ¿qué es, qué significa tomarse algo, una cosa, en sus términos históricos?

Aceptando en primer lugar la condicionalidad del *ante todo* que precede a nuestra pregunta, la proposición significa, desde luego, que *no todo* es histórico ni tampoco es *histórico ante todo*. En otras palabras, no todo lo que se nos ofrece al conocimiento inmediato, no todo lo que vemos, sentimos, comprendemos o se nos da en nuestra cotidiana vida de relación, en suma, *no todo lo que existe es histórico*. (Yo defeco y éste no es un acto histórico, sino un simple aspecto de la fisiología, pero si yo hago el amor éste sí es un acto esencialmente, histórico.) Una cosa puede existir de un modo u otro, pero aunque exista, en la forma que sea respeto a tal existencia, es o no es histórica. El existir no le da, por sí mismo, su naturaleza histórica. El contenido histórico no se da en la cosa sino por cuanto a su *esencia* y siendo lo histórico humano, sobre todo, actividad humana (del hombre y con el hombre, puesto que la historia es la historia de los hombres y hecha por ellos), su esencia, su contenido esencial, no es otro que el de la racionalidad, no una racionalidad perfecta ni acabada de una vez y para siempre (como si fuese el espíritu de un dios), sino con todas las impurezas, vicisitudes, trastornos, contradicciones, antagonismos. (aun los de la irracionalidad e inhumanidad), propios de un desarrollo afectado por innumerables mediaciones, mediatizaciones, extrañamientos, enajenaciones y otras formas de alienación, a partir, en primer lugar, de la naturaleza de su propio ser “inmaterial”, no tangible, no perceptible mediante el ejercicio inmediato de los sentidos, como lo es ella misma, la racionalidad.

Si aceptamos que no todo es histórico por lo que se refiere a dicha racionalidad, hemos de convenir luego que, por cuanto a eso mismo, lo histórico en cambio es un *todo*. Pero, más aún, por lo que hace a la contradicción interna de su ser en movimiento, un todo inacabado. Una totalidad que no dejará jamás de completarse, una totalidad sin límites, como lo es la propia razón del hombre dentro de la materia universal –sin embargo finita– respecto a la que representa el papel de conciencia y, con mayor precisión todavía, de *conciencia histórica*, hasta donde la historia misma pueda concluir como esa historia humana y terrenal.

Vista dentro de esta totalidad, la autoenajenación de la conciencia aparece como *un momento* (de duración variable) de sus vicisitudes históricas, a manos de una sociedad u otra. Pero, como las sociedades están compuestas por seres humanos y éstos no cuentan con ningún otro agente de su ser físico inmediato que los individuos, son estos individuos, como pertenecientes a una cierta etapa histórica, a una sociedad, a una clase o a un grupo dados, quienes asumen, viven o padecen la autoenajenación, aunque su conciencia no pueda apercibirse de ello sino mediante el pensamiento teórico, que prefigura la *libertad*, o sea precisamente a la desenajenación de la *praxis* que ha devenido en inercia.

Hablamos, así, de la enajenación de la arquitectura. Si examinamos entonces la arquitectura como una totalidad, tenemos que verla como conocimiento y entonces, también, como su propia integración y desintegración. El conocimiento arquitectónico se transforma en conocimiento arqueológico en cuanto se trata de conocer la arquitectura antigua desaparecida o semi-desaparecida, pese a que no constituya ésta la finalidad única de la arqueología, listo quiere decir, en primer lugar, que la arquitectura es historia –

todo se mueve, nada permanece— y que, por más obvio que parezca, el individuo-arquitecto no es la totalidad de la arquitectura sino tan sólo una realización parcial de la misma, de igual modo que aun la suma entera de todos los arquitectos de una época o un lapso dados, no constituye sino un momento más amplio, cuantitativa y cualitativamente, de tal realización. Del mismo modo en que se dice que “el hombre es el mundo de los hombres”, puede decirse que la arquitectura es la historia de la arquitectura. O sea, de igual modo en que la historia, como actividad humana, no existe sino en tanto que conciencia (en y para sí) que se realiza (con y para el hombre), la arquitectura, como totalidad, no es sino la *conciencia arquitectónica* realizada y que se realiza históricamente a través de los momentos sucesivos o etapas de su desarrollo y que por ello, hasta el presente, está unida a todos los riesgos de la historia. Para la historia presente (para toda historia presente), la arquitectura no se da en otra forma que como riqueza arquitectónica acumulada, como el devenir *real* de la conciencia arquitectónica, pero siendo que tal riqueza no es pura, ni libre, ni neutra ya que la mediatiza a mayor parte de sus determinaciones— una historia todavía no humana, que aún no traspone las fronteras de su prehistoria. Así pues, por lo mismo que la historia es la historia enajenada del hombre (donde el hombre, a pesar de que la hace, no se pertenece a sí mismo en ella), la enajenación social de la conciencia arquitectónica se revierte como negación de su propia riqueza, convirtiéndola en penuria (la penuria humana del palacio fastuoso, inaccesible para su coetáneo ser social; o la abrumadora penuria humana de las pirámides egipcias, como total y aplastante subversión religiosa del hombre). En tal penuria -expresión práctica de la contradicción—, entonces, es donde residen las premisas arqueológicas de la arquitectura y su retorno a la incertidumbre de las ruinas.

La arqueología dice: esta arquitectura desaparecerá. Estos frisos, estos ábsides, estas columnas, estos rascacielos, estos puentes. ¿Por qué lo dice?

No sólo por la razón esencial de que la historia es una fluencia incesante (ese río de Heráclito donde nadie se baña dos veces en las mismas aguas) en la que se forman, culminan y desaparecen las culturas y las civilizaciones, ni tan sólo por cuanto a la superación de formas, contenidos y estilos, cuyos despojos y señales serán extraídos siglos después de sus tumbas arqueológicas. Sino porque la arqueología como tal es el planteamiento y cuestionamiento (en la conciencia) del cómo y el porqué de las contradicciones en virtud de cuyos antagonismos desaparecen las culturas y las civilizaciones. Aquí no se trata, desde luego, de la arqueología como disciplina científica que asume una parcialidad determinada del conocimiento y cuyos datos concretos, en relación con dicha parcialidad, digamos, el estudio de la cultura hitita, no tienden por sí mismos a descubrir las contradicciones esenciales, sino a satisfacer una investigación autosuficiente; nos referimos, más bien, a la arqueología tomada como una forma particular de la conciencia histórica, en el mismo sentido en que hablábamos de la arquitectura. La arqueología aparece entonces como el *repensamiento*, la repetición en la conciencia de todas las arquitecturas (formaciones culturales y demás) pasadas, y éstas, a su vez, como formas determinadas de la totalidad de una conciencia histórica en movimiento, el cual no consiste en otra cosa que en la autodestrucción.

La penuria arquitectónica (o sea, su riqueza humana enajenada), como su contradicción, se da, luego, necesariamente, en forma compulsiva respecto al coetáneo ser social. (Sería importantísimo recomprobar esta certeza en el hecho de que la arqueología –como disciplina parcial– no establece, que sepamos, por ejemplo en el caso de las exploraciones sobre la cultura antigua de Egipto, los vestigios –inexistentes– de lo que fue o habrá sido la habitación de los albañiles, de los peones que construyeron las pirámides. Habitación tan precaria, indudablemente, cuya consistencia material no alcanzó siquiera a dejar huellas.) El ser social que no participa de la riqueza está obligado, en todos los tipos de sociedad enajenada, a vivir en las condiciones de un *habitat* infrahumano, determinación de ningún modo voluntaria. De tal suerte, el carácter compulsivo del extrañamiento social que sufre, no sólo no desaparece con el desarrollo de la sociedad, sino que se acentúa y llega a tomar sus formas antihumanas más perfectas y radicales, por ejemplo en esa penuria suprema que es la cárcel, grado máximo de la enajenación de la conciencia arquitectónica. (No importa que la cárcel represente, desde el ángulo del Estado como la más alta expresión de la compulsión organizada, el aislamiento de los individuos a los que se considera "antisociales": la cárcel es y ha sido siempre una cárcel *política* –inserta en la *polis* enajenada– que amenaza en todos los tiempos y en todas las sociedades a los adversarios *políticos*, religiosos o filosóficos del poder existente. ¿Quién recuerda los nombres de los desvalidos presos comunes? La cárcel tiene el nombre de Giordano Bruno, de Raymundo Lulio, prisioneros *políticos* que le han dado su denominación esencial.) La conciencia arquitectónica se coloca así, frente a la cárcel, desde el punto de vista de la arqueología: esta cárcel, estas cárceles desaparecerán, estos muros, estas rejas, estas celdas, se convertirán en polvo arqueológico y pedazos idos. Por supuesto, ya sabemos que no se trata únicamente de la cárcel. El juicio arqueológico, lo mismo que el juicio urbanístico (la ciudad como la pertenencia más completa del hombre social, a partir de la habitación máximamente humana del hombre individual) son los polos críticos de la conciencia arquitectónica, que le dan su carácter histórico y móvil de conciencia en lucha por superar (negar) incesantemente lo creado.

Pero hay algo aún más elocuente: nuestras ciudades de esta segunda mitad del siglo XX. La guerra moderna ha transformado las ciudades (la ciudad, el hombre), de antiguo objeto de conquista que fueron en el pasado, en simple objeto de destrucción/aniquilamiento totales. Hiroshima es hoy, en el mismo punto donde se ha reconstruido en parte la ciudad devastada, un museo de su propia arqueología moderna, y en verdad se trata de un museo efectivo, no es una metáfora (recuérdese la película *Hiroshima, mon amour*). Allí se sabe, o puede saberse, si esto o aquello son fragmentos de una casa-cuna, de un sanatorio o de un arsenal, pero nadie podrá decirnos jamás si la sombra que quedó retratada en el puente, al evaporarse con la explosión atómica el hombre que lo cruzaba, habrá sido la de un filósofo, un poeta, un matemático, un obrero o un campesino: es la sombra de nadie, la sombra del *homo arqueologicus*. Porque *nada* y *nadie* son la anticiedad, la arqueología pura del horror "humano". Las premisas arqueológicas de nuestras ciudades ya están contenidas en la posesión de las armas nucleares por los Estados que son dueños de ellas.

Pero debe entenderse bien: no se trata únicamente de un futuro en que las potencias puedan hacer uso o no de las armas nucleares. La sola posesión de éstas por el hombre ya constituye, en sí misma, la puesta en marcha del proceso de su negación total. Somos ya, desde ahora, la historia lo es, desde Hiroshima y Nagasaki, un objeto arqueológico absoluto mientras no se suprima esta posesión. ¿Arquitectura o arqueología? Tal es la disyuntiva.

## 6

Pero volvamos un poco atrás, al punto en que se hablaba del *acto jurídico* como autoenajenación de la conciencia arquitectónica. Por medio del acto jurídico que sea (contrato o código o simple consenso legal), el arquitecto, como individuo, protege su trabajo y los derechos que sobre él le asisten. ¿Pero en realidad es su trabajo, como tal y en su conjunto, lo que él protege y salvaguarda mediante el acto jurídico? No, en modo alguno. El acto jurídico protege al arquitecto únicamente por lo que se refiere a un *producto* de su trabajo, a una resultante de su conocimiento arquitectónico, una casa, un edificio, un inmueble concreto, en suma, una *cosa*. Si alguien pretende repetir el producto con todas sus características, o toma algunas de éstas, el arquitecto será indemnizado o recibirá las regalías correspondientes. Ésta es la forma, no en que el arquitecto afirma su derecho de propiedad sobre la casa, sino, a la inversa, la forma en que la propiedad privada afirma y confirma sus derechos sobre el conocimiento arquitectónico que la cosa expresa. Luego, conocimiento arquitectónico y objeto arquitectónico se independizan de su autor, se constituyen en una unidad aparte, separada del arquitecto, ajena. El arquitecto no existe en absoluto para su producto sino en la medida en que la cosa “se mueve”, y aun este moverse tomado del modo unilateral más completo, autónomo, incontrolable y extraño, como el de su “movimiento mercantil”. Entre un trabajo y otro (mientras no celebre el contrato correspondiente), el arquitecto “no es” arquitecto y si, supongamos, pasa algunos años sin trabajar, dejó de ser arquitecto con su última obra sin que cuente nada para la arquitectura el postrer periodo de su vida, pues sólo es arquitecto *in situ*. El arquitecto no actúa, pues, sino cuando aquella cosa “suya” lo hace, y esto bajo el influjo de un poder absolutamente ajeno, desprendido de sí, por completo fuera de su voluntad y al margen de sus conocimientos teóricos.

En virtud de la apropiación privada de su objeto arquitectónico (el edificio) y aun cuando sea copropietario del mismo, como suele ocurrir, para el arquitecto este objeto ha dejado de ser un objeto real (lo es únicamente como propiedad privada o como propiedad privada no suya, que desaparece con su sujeto *inmediato* y que, en esencia, se ha vuelto “arqueológica”). Ya no es un objeto *teórico* sino una cosa puramente pragmática en el sentido de haberse transformado en un puro valor de cambio, cuya única *utilidad* reside en el usufructo privado, inútil para el disfrute social, para el que ha dejado de ser un valor de uso. Esta cosa *práctica*, útil pero no *disfrutable*, ha sido escindida del conocimiento teórico, y si se la reduce a signos de cambio, puede ser cualquier cosa, unos millares de cabezas de ganado o un cargamento de trigo o piezas de género para vestir a un millón de habitantes. Luego, quien se convierte en una *cosa cualquiera* no es nadie sino el arquitecto mismo: una cosa entre las

demás y el precio de cuyo valor de uso será cuantificado por encima o por debajo de otras cosas y tan sólo por lo que hace a sus conocimientos *aplicados*. Conocimientos *aplicados*, esto es, sustraídos, apartados, escindidos de los sentidos teóricos (y teorizantes) de la arquitectura, para satisfacer los requerimientos de los sentidos ordinarios y groseros que la propiedad privada reduce al único, limitado y estrecho sentido del *tener* (tengo, luego existo, dice la propiedad privada) –por lo que se refiere al propietario no arquitectónico– y del *sobrevivir* (por lo que hace a los usuarios de la vivienda que deben pagar por ocuparla).

Veamos algunas afirmaciones de Marx, en los *Manuscritos de 1844*, que resultan extraordinariamente significativas al respecto:

“La propiedad privada nos ha hecho tan tontos e inactivos –dice– que un objeto no es *nuestro* más que cuando lo tenemos, y que existe, pues, para nosotros como capital; cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido por nosotros, llevado sobre nuestro cuerpo, habitado por nosotros, etcétera, en una palabra *utilizado* por nosotros. A pesar de que la propiedad privada no toma todas estas mismas relaciones inmediatas de la posesión sino como *medios de existencia*, y la vida a la cual ellas sirven de medios, es la *vida de la propiedad privada*, el trabajo y la capitalización.

*Todos* los sentidos físicos e intelectuales han sido por consiguiente remplazados por la simple alienación de *todos* estos sentidos, por el sentido del *tener*. El ser humano debía ser reducido a esta pobreza absoluta para poder dar nacimiento a toda su riqueza interior.

[...] La supresión de la propiedad privada es pues la emancipación completa de todos los sentidos y todas las cualidades humanas; pero esta emancipación es precisamente porque estos sentidos y estas cualidades se han vuelto *humanos*, desde el punto de vista subjetivo como desde el punto de vista objetivo. El ojo se ha convertido en ojo *humano* cuando su objeto se ha hecho un objeto social *humano*, proveniente del hombre y destinado al hombre. Los sentidos se han vuelto, directamente, en la práctica, unos teorizantes. Se relacionan a la cosa por el amor a la cosa, pero la cosa es, ella misma, una relación *humana objetiva*, con ella misma y con el hombre y viceversa. La necesidad o el espíritu han perdido pues su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su simple utilidad por el hecho de que la utilidad se ha vuelto utilidad *humana*”<sup>19</sup>

Después de la lectura de los precedentes conceptos de Marx, quedará bien claro que nosotros, en el presente trabajo, no hemos hecho nada más que ceñirnos a su contenido, desarrollándolo dentro del contexto de ciertos ejemplos nuevos. Pero antes de entrar en el análisis de los conceptos de Marx, resumamos en un esquema la situación en que se encuentran las relaciones enajenadas entre sujeto y objeto por cuanto hace a la “anécdota cognoscitiva” del arquitecto.

<sup>19</sup> Carlos Marx, *Economía política y filosofía*, ed. América, México, *sf*, trad. Otto Rühle y José Harari, pp. 39-40. Con este nombre aparecieron por primera vez en español los *Manuscritos...* de Marx, en la ciudad de México. La edición carece de data, pero el libro debió publicarse por los primeros años de la década de los treinta, poco después de la primera edición alemana (JR).

1] Para el arquitecto, su objeto ya no es un ser arquitectónico. Se ha transformado en una cosa práctica, útil y utilizable pero no disfrutable socialmente, escindida del conocimiento teórico de la arquitectura.

2] Los sentidos *teorizantes* y *teóricos* (la posesión real y el disfrute arquitectónico) se han enajenado, en el objeto, al sentido del tener que enajena todos los sentidos, así los físicos como los intelectuales, al goce práctico inmediato de la posesión y el usufructo privados: el objeto ha dejado de ser *real* para los sentidos teóricos, ya no es un objeto *teórico*.

3] Esta enajenación, que desgarrar la cosa del objeto (la vuelve una cosa sin objeto), afecta radicalmente –en su raíz– al sujeto y lo despoja de su esencia. Colocado ante la sustracción de su objeto en la cosa, no es que deje de tener objeto (puesto que el objeto estará presente en algún sitio), sino que lo *extravía* y comparece ante aquella cosa despojada (ella sí sin objeto, no objetivada sino *objetuada* –Kosik) en la condición de mera amnesia, como conciencia vacía, escindida de su yo genérico, igual que si se dijera de un hombre que ha olvidado donde está su casa. El acto jurídico para “proteger” el trabajo no viene a ser, entonces, sino el asilo de inválidos en que ingresa, se legaliza y salvaguarda a sí misma la autoenajenación de la conciencia como tal conciencia sin memoria histórica.

Tratemos de desplegar estas situaciones en su referencia contextual con los párrafos transcritos de Marx, que iremos separando, por razones de método, en los apartados necesarios, sin alterar la continuidad del texto. Veamos. Dice Marx:

1. “La propiedad privada nos ha hecho tan tontos e inactivos que un objeto no es *nuestro* más que cuando lo tenemos, y que existe, pues, para nosotros como capital; cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido por nosotros, llevado sobre nuestro cuerpo, habitado por nosotros, etcétera, en una palabra *utilizado* por nosotros. A pesar de que la propiedad privada no toma todas estas mismas relaciones inmediatas de la posesión sino como *medios de existencia*, y la vida a la cual ellas sirven de medios, es la *vida de la propiedad privada*, el trabajo y la capitalización.”

Comencemos por destacar dos palabras que tienen una importancia decisiva dentro de la anterior cláusula de Marx: *tontos e inactivos*.

Aquí Marx no trata de calificar de un modo extrínseco, como si el ser tontos e inactivos le viniese (o *nos* viniese) a determinado pupo social en virtud de un hecho fortuito o un accidente pasajero susceptible de “corregirse” en una forma más o menos inmediata. No; alguien, aquí, puede corregirse o alguien puede mostrarse incorregible o reacio a toda enmienda divina o profana. Tal cosa será un asunto individual suyo, hasta donde un individuo puede conducir esta clase de asuntos sobre un terreno tan incierto y poco dócil a las buenas, intenciones o a los buenos propósitos de perfección. La *tontería* y la *inactividad* de que habla Marx, son *sociales*, se remiten a una determinante que constituye la base sobre la cual se erige la estructura entera de la sociedad contemporánea: la *propiedad privada*. Luego, como uno de los rasgos del ser (lo tonto) y como una actividad o situación (lo inactivo),

aparecen bajo la forma simétrica de cierta *conciencia social* a un nivel dado: el nivel de la *tontería* y la *inactividad* mismas de la propiedad privada. Se podrá argüir, en contra de lo dicho, que la propiedad privada en modo alguno ha dado muestras de ser *tonta* e *inactiva*, lo cual es rigurosamente cierto. Pero es cierto nada más por cuanto a ella misma, [por] cuanto a su propio ser autoconsciente, que sólo se satisface en la plena posesión inmediata de su cotidiana existencia como tal propiedad privada y no como ninguna otra cosa. De tal modo, la *tontería* y la *inactividad* de la propiedad privada están tomadas desde afuera, desde el punto de vista de su negación, pero a propósito de que se trate de una negación real, por cuanto negación de esa autoconciencia satisfecha, Marx la convierte teóricamente en *autocrítica* y se sirve, así, de la primera persona del plural: “la propiedad privada *nos* ha hecho tan tontos e inactivos”. Los tontos somos, pues, nosotros, quienes, mediante las “armas de la crítica” forzaremos la autocrítica de la propiedad privada (de la cual formamos parte), a través de la “crítica de las armas” en cualquier forma de la *violencia organizada* de las masas.

En otra dirección más concreta, en la dirección de la existencia práctica de la propiedad privada y sus formas de satisfacerse en el tener de su objeto como “inmediatamente poseído, comido [...], llevado sobre [el] cuerpo, habitado”, la tontería y la inactividad terminan por despejarse y aparecer, ya sin duda, como los sentidos comunes y corrientes del gustar, del tocar, etcétera, reducidos al común denominador elemental de los sentidos útiles, *utilizados*, entonces, *directamente* y sin otras mediaciones, en los objetos del gusto, del tacto, del olfato y demás, groseramente, sin ninguna gratuidad estética.

Hasta aquí, nuestro conocimiento racional del fenómeno (nuestra autocrítica dentro de la enajenación) se precisa en dos claros deslindes en recíproca interacción: 1] la *inactividad* de los sentidos y 2] la existencia *tonta*.

¿Qué es lo que deberá entenderse por *inactividad* de los sentidos?

Si se confunde la inactividad de los sentidos con el cese de toda actividad, también cesa el problema de cualquier cuestionamiento a ese propósito: estamos simplemente ante la inercia absoluta, ante la muerte, y ya no hay nada por cuestionar al respecto. La actividad o inactividad de los sentidos pertenecen ahora a los gusanos.

Pero la inactividad objetiva de los sentidos es inquietud, movimiento. Ellos se excitan, se gozan, se padecen, sufren, se angustian, en una palabra, están vivos.

Aquí estamos, al parecer, ante una contradicción seria: inactividad y movimiento. ¿Cómo resumir unitariamente la proposición antónima de una inactividad-inquieta no inerte y cuya naturaleza, además, reside en lo sensible? La búsqueda del criterio de inactividad, la determinante, no puede encontrarse sino en él, *por cuanto* de la naturaleza de la cosa, de la naturaleza de los sentidos que, hemos dicho, radica en lo *sensible*: –el *objeto* de los sentidos es lo *sensible*–, luego, el criterio de su actitud (actividad-inactividad) se define *por cuanto* a tal naturaleza, en relación inescindible con ella *por cuanto* a que, también, lo sensible –(esa naturaleza de los sentidos)– nunca deja de ser movimiento y, así, puede permitirse el permanecer inactivo, ser un movimiento

ocioso y vacío, pese a su inquietud. Pero no es todo. Si los sentidos constituyen los instrumentos de información del pensamiento, la inactividad y el vacío de lo sensible, sin que deje de ser inquietud, no hace sino informarnos de su *apaxis*, o sea de su existir puramente práctico, utilitario, como sensibilidad ineducada, no racional, incapaz de aprehenderse más allá de las sensaciones y percepciones inmediatas, ociosa para la conciencia y, por ende, una sensibilidad *tonta*. Lo sensible-racional, obviamente, no renuncia a las sensaciones y percepciones inmediatas, antes bien, su trabajo es impregnarlas de contenido, enlazarlas e integrarlas a los niveles superiores del conocimiento y afirmarlas en su riqueza espiritual trascendida. La inactividad de los sentidos, a la inversa, es la voraz y hambrienta posesión inmediata de su objeto, más bien, de sus cosas, a las que, como tales cosas inmediatas e inmediatamente percederas, no toma sino en su condición de propiedad privada, pues no dispone de ninguna otra forma de hacerlas suyas que no sea la de su goce estúpido como capital, al modo en que lo dice Marx en el párrafo que comentamos.

## 7

Hay otro punto más adelante, en los *Manuscritos de 1844*, en que Marx precisa la naturaleza de los sentidos (en la historia) y con ello nos ayuda a comprender con más hondura lo que significa la inactividad sensible. He aquí este párrafo (que no habíamos mencionado) de los *Manuscritos*...:

“La *educación* de los cinco sentidos es el trabajo de toda la historia pasada. El *sentido*, sujeto a las necesidades groseras, *prácticas* [subrayo yo, JR], no tiene más que un sentido *limitado*. Para los hombres que se mueren de hambre no existe la forma humana de los alimentos, sino únicamente su existencia abstracta en tanto que alimentos; podrían existir bajo la forma más tosca, y no se puede decir en qué diferiría esta actividad nutritiva de la de los *animales*”.<sup>20</sup>

Empero, lo que Marx dice del hambriento, para quien los alimentos no existen como forma humana, sino solamente en tanto que actividad animal, es igualmente válido para el ahíto. La suculencia y refinamiento gastronómicos tampoco revisten una forma humana para los sentidos groseros, prácticos de la inactividad sensible (los hot-dogs norteamericanos) que se sirve de ellos únicamente por lo que se refiere a su utilización provechosa, como posesión privada *únicamente mía*, no perteneciente a la otredad de este poseedor, de estos poseedores, y donde, precisamente, *los otros* son negados. La inactividad de los sentidos se refiere, pues, a su ensimismamiento, a su existir al margen de la educación de los sentidos, a su no actuación como sentidos cognoscentes y, por ende, a su incapacidad de intelegir la riqueza espiritual de los sentidos humanos, como ha quedado dicho más arriba. Como en la historia bíblica de Esaú, la inactividad de los sentidos renuncia a sus derechos de progenitura del conocimiento, a cambio de todos los platos de lentejas del poseer en el ahora y aquí, donde la propiedad privada “nos ha hecho tan tontos e inactivos” que no podemos ver nuestra propia pertenencia sino en el comer bien, vestir bien, habitar bien, enajenados, del *ahora y aquí*.

<sup>20</sup> Carlos Marx, *Economía política y filosofía*, cit., p. 42.

¿Se trataría, entonces, de abolir estas formas del comer bien, vestir bien, etcétera? No, de ningún modo, sino que estas relaciones inmediatas de la posesión (repetimos: el *ahora* y *aquí* de la propiedad privada), al erigirse en la parcialidad absoluta del tener y al negar con ello la actividad teórica de los sentidos, se convierten, al mismo tiempo, en la negación absoluta de la conciencia histórica y en un nuevo extrañamiento del hombre, que se inserta dentro de la enajenación general como *praxis perturbada*, que se expresa en la contrariedad entre el *paraíso artificial* de los sentidos enajenados y el *paraíso natural* enajenado de los sentidos.

Así pues, nuestra tontería e inactividad sociales (la puesta entre paréntesis, la congelación de la conciencia crítica y la negación de la autoconciencia —a favor del usufructo y goce inmediato de los sentidos—, en virtud de la opacidad de las “relaciones inmediatas de la posesión”, a las que consideramos como medios de nuestra existencia, como *nuestros* medios de vida (nuestro “empleo” o nuestro “capital”, con la suma de todo lo que ellos nos proporcionan: casa, vestido y sustento), nos impiden ver que esa “vida nuestra”, a la que aquellas relaciones sirven de medios, no es otra que la vida *real* y verdadera de la propiedad privada. De este modo, el goce y usufructo de “nuestros” objetos, a los que aun llamamos nuestros “bienes”, se han hecho *burgueses* —en el carácter inmediato de su posesión—, a pesar de que no pertenecemos a la burguesía. Veamos lo que dice Marx en el apartado que sigue:

“*Todos* los sentidos físicos e intelectuales han sido por consiguiente remplazados por la simple alienación de todos estos sentidos, por el sentido del *tener*. El ser humano debía ser reducido a esta pobreza absoluta para poder dar nacimiento a toda su riqueza interior.

No obstante o, mejor dicho, por lo mismo que una de las necesidades de la propiedad privada es la acumulación de la riqueza, el *tener así* de su objeto — en la posesión inmediata de su usufructo— convierte a la riqueza en su contrario, la miseria. Pero no sólo por lo que respecta al carácter absoluto de esta parcialidad de la posesión que excluye a los otros y los hace miserables, sino *sobre todo* porque esta conversión dialéctica de la riqueza en su contrario reduce tanto al ahito como al hambriento a la misma *miseria humana*. —La riqueza *para* mí, en el *tener* inmediato y exclusivo de su posesión, despoja a todos mis objetos de su contenido humano.— El propietario privado, luego, es tan humanamente miserable como el no propietario, con la única diferencia de que el primero encuentra un goce en esta deshumanización y ve en ella su propia forma peculiar, e inaccesible para los ineptos, de ser, de actuar, de conducirse a modo de que se le considere dentro de la sociedad como un ente superior: la vulgaridad burguesa del *tanto tienes, tanto vales*. Esto es lo que constituye la deshumanización *anti-riqueza* de la propiedad privada.

Repetimos, pero ahora como paradoja: la inactividad de la propiedad privada no descansa y se adecúa en todo caso a sus nuevas circunstancias.

Su estupidez histórica, que le impide penetrar la opacidad de las “relaciones inmediatas de posesión”, la impele a resolver el antagonismo mediante una especie de socialización de sus propios sentidos inmediatos, como tales sentidos groseros, toscos, ordinarios y *prácticos del tener*.

El neocapitalismo actual en los países más desarrollados y prósperos —a diferencia del capitalismo del siglo XIX que Marx analizara— ya no polariza, al extremo opuesto de la propiedad privada, la miseria económica *absoluta* y sin esperanza de los “desheredados”, del proletariado. El neocapitalismo trata de superar la contradicción, la polarización, mediante el ensanchamiento —y sólo este ensanchamiento de la inmediatez, ilusorio e irreal— de su ensimismado sentido del *tener*, dentro del que ahora abarca no únicamente al proletariado sino también a la gran masa pasiva de los usuarios, a través de la llamada “sociedad de consumo”. El neocapitalismo, así, “socializa” el ensimismamiento de los sentidos de la propiedad privada. Pero esto, a su turno, engendra las premisas de una nueva contradicción, más amplia, profunda y poderosa. Ahora ya no es tan sólo el proletariado —o el proletariado solo— el único que asume la conciencia de su *absoluta* miseria *económica* —puesto que ésta se ha vuelto relativa— y tampoco es el único que ve en la reprobación, la sublevación (*La sagrada familia*), sino que aquella conciencia puramente proletaria de la absoluta miseria económica del siglo XIX se hace extensiva, en el siglo XX, a las demás masas no proletarias, pero productoras de plusvalía, en la forma ya no exclusivamente económica —sino también psicológica— de la conciencia *humana* de esta miseria universal de la deshumanización, que ve en ella “su sublevación”.

La “sociedad de consumo” del neocapitalismo moderno, de tal suerte, conduce a la propiedad privada “por medio de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza misma de la cosa” (*ibíd.*), al punto en que se producirá, inexorablemente, la *negación de la negación*, a través del socialismo real posible, desenajenante tan sólo respecto a la propiedad privada, pero impotente para impedir —por la naturaleza misma— el deslizamiento del proceso hacia nuevas formas de la enajenación, como hoy lo vemos en los países de la burocracia socialista. El ensimismamiento de la propiedad privada de los sentidos queda, no obstante, en pie, pues no se ha producido en virtud de la voluntad individual de sus miembros, sino que obedece a una tendencia interna de la propiedad privada misma, ley de tendencia que resulta de la enajenación humana donde se expresa esta forma histórica de la propiedad. Precisamente en virtud de su “socialización” alotrópica, el sentido del *tener* se hace, en esencia, cada vez más exclusivo y se recluye cada vez más en sí mismo como sentido “limitado y que se limita” (Marx) por cuanto a su deshumanización cada vez mayor, en una sola dirección paranoica y fáustica, al vano encuentro de la esencia de la posesión. La tosca conciencia de este Fausto burgués —el Fausto de lo inmediato sensible antiguoethiano— que vende su propia alma al perverso Mefistófeles de la mercancía, pone de nuevo en circulación los viejos y cínicos aforismos del siglo pasado del individualismo burgués ascendente y victorioso —por lo que hace a nuestro continente, la época del gigantesco desarrollo de las relaciones capitalistas en Estados Unidos, que sigue a la terminación de la guerra civil y a las anexiones del territorio mexicano—, reconvirtiéndolos en su propia doctrina pragmática.

Recobra su brutal validez la verdad “práctica” del “tener es poder” y con lo que parecería un simple e inocente *slogan* de la mercadotecnia: “lo toma o lo deja”, anula aquello que aún parecería quedar de libertad en la opción, al reducir sus términos contradictorios a una unidad conjuntiva, donde se condensa todo lo irracional de un consumo devenido alucinante: *lo toma* y (simultáneamente) *lo deja*. (Cierto, debe usted tomarlo pero, perdón, no hay tiempo de que lo consuma.)

De este modo ya es el Estado mismo el que participa cada vez más en la totalidad (tener es poder, sí, pero tener el poder es tener el poder total) y la producción se sustenta cada vez más en el desperdicio (utilízelo antes de usarlo, abandónelo antes de consumirlo).

## 8

Como lo hemos visto en el ejemplo del arquitecto, al examinar la contradicción entre el trabajo intelectual y el trabajo manual contradicción que la propiedad privada asume en una forma enajenada (una de cuyas expresiones “secundarias”, dijimos, es el acto jurídico), convirtiéndola, con ello, en una contradicción antagónica objetiva—, la enajenación, que hemos venido tomando metodológicamente por cuanto a los sentidos, aparece, ante todo, como una escisión de la totalidad histórica de éstos. (Y repararemos en que Marx habla de la enajenación de todos los sentidos, físicos e *intelectuales*.) Los sentidos enajenados escindidos y que *se escinden*, esto es, que prosiguen por su propio impulso autodeterminado el movimiento de su haberse escindido (en virtud de la necesidad interna de este movimiento), se dan como no antecedentes, como sentidos sin memoria y desprovisto de retrocepción, como sentidos históricamente amnésicos. Por cuanto ignoran su propia riqueza humana histórica acumulada, rechazan todo lo que, de inmediato, es inútil e inutilizable, y niegan toda trascendencia a cambio de la utilización efímera y condensada de su objeto, que, sin embargo, comparece ante su ojo enajenado, ante su oído enajenado, ante todos sus sentidos comunes y ya ininteligentes, como *eternidad*. Este anhelo, creencia, en su consumo de eternidad (puesto que la propiedad se afirma autopensándose como tal eternidad) impulsa al movimiento de los sentidos enajenados, por obra de su propio devenir dialéctico, a una posesión exhaustiva del objeto —ya lo dijimos—, posesión de la que quiere expresar un todo que jamás le satisfice, por lo que, en tanto que tendencia, tal carácter exhaustivo se convierte en su contrario y es lo que informa la práctica alucinante del capitalismo actual, desde la producción masiva de artículos desechables hasta la producción de la bomba atómica: en la reiteración posesiva de lo efímero, bajo formas *constantemente* nuevas y contenidos constantemente idénticos, el ojo deshumanizado cree ver la *constante* de eternidad, pero esto mismo le impide advertir la propia inconstancia de su esencia, por lo que la eternidad se deshace (también artículo desechable) en la eternidad de un día, de un año, ya que no de un siglo, en las vías reales de desaparecer con la catástrofe nuclear.

La imaginación real de los sentidos (el acto que permite transformar a la memoria en una creación libre del espíritu: una sinfonía, un poema, una ciudad) ha sido *realmente* mediatizada por la ilusión sensible de un

conocimiento extraviado en las cosas, y él mismo cosificado en ellas. De igual modo se producen vestidos de papel para tirarse después de usados una vez, que se editan millares de digestos literarios con recensiones comprimidas de Shakespeare o Cervantes para olvidarse de ellas una vez leídas; se vierten a la forma del jazz (lo que en sí mismo no tiene nada de malo) pasajes orquestales de música culta, pero (lo que ya resulta inaceptable para el buen sentido musical) en “arreglos” y distorsiones eclécticamente combinados de trozos tomados de aquí y de allá a las grandes obras. Por lo que hace al teatro clásico, se comprime de acuerdo al tiempo comercial o técnico de los programas de televisión. Se podrían citar innumerables ejemplos. Pero prosigamos.

Ya se ha dicho aquí que la enajenación por la propiedad privada de todos los sentidos físicos e intelectuales en el sentido del tener, conduce a éstos, en virtud de su propio desarrollo, al *ensimismamiento*, esa posesión exclusiva que quiere expresarse hasta su última gota y que se interpenetra dialécticamente con su contrario, la socialización burguesa del *tener*, que ofrece su existencia inmediata sensible como una ilusión, como la posesión ilusoria del objeto no disfrutable pero utilizado, posesión que la sociedad de consumo eleva hasta su punto más alto de irracionalidad. La contradicción dialéctica se expresa, pues, como lo hemos visto, en los términos de su *ensimismamiento* socializado. Aquí hay, en efecto, una socialización de la propiedad privada y así es como la presentan los ideólogos del “capitalismo popular” —con muy poca fortuna teórica, no obstante— cuando, entre otras cosas, hablan del “abaratamiento” de las sociedades por acciones, a las que ponen como ejemplo de este capitalismo. De lo que se trata, en realidad, es de una socialización enajenada, que lo único que convierte en social es la quimera social. Pero entendamos que una “quimera social” tiene una existencia objetiva evidente, que se comprueba a sí misma en la tautología de sus propios falsos testimonios: eventual mejoría de los salarios y condiciones de vida, participación en las utilidades, cuentas de ahorros, compras a plazos, legislación proteccionista del trabajo, etcétera. (No cuestionamos el problema de si toda quimera social no está obligada a proporcionar cierta dosis “concreta” mínima de satisfacción “efectiva”, sin la que su funcionamiento sería imposible. El problema, aquí, es diferente por lo pronto.) Esta estructura de mediaciones sociales, pues, no representa sino la forma de extenderse la enajenación industrial de la tuerza de trabajo productora de plusvalía, a la sociedad entera, como trabajo general enajenado, donde está inserto y se comprende el trabajo que no se aplica de un modo directo a la producción del valor. Toda la masa trabajadora (la proletaria y la no proletaria, la industrial y la no industrial) se incorpora, como trabajo socialmente necesario (abstracto), a la enajenación y entonces, por cuanto forma parte de esa totalidad que aparece en el mercado, actúa como mercancía que se autoproduce y se autoconsume.

Vemos entonces que la enajenación de todos los sentidos físicos y sociales en el sentido del *tener*, la socialización burguesa de la propiedad privada, la quimera de la posesión social, no encierran ninguna otra realidad que la del hecho práctico, empírico, de que cada individuo no es propietario de ninguna otra cosa que no sea su propia persona física, y de que el *ensimismamiento* socializado de la propiedad privada de los sentidos no lo conduce sino al agotamiento exhaustivo del *valor de cambio* de sus sensaciones, valor de

cambio objetivado en el mercado bajo esa forma de la irracionalidad que simboliza el consumo alucinante, donde está excluido en absoluto el disfrute de la cosa: el artículo desechable, que a su vez convierte en desechables las sensaciones mismas y actúa en la práctica como una especie metafórica de autofagia social.

## 9

A riesgo de aparecer machacones, tenemos que repetir lo dicho más arriba, así no sea sino en sus aspectos homólogos. Resumamos.

Por cuanto a los sentidos físicos, hemos visto que su enajenación a la propiedad privada los conduce al máximo agotamiento de las sensaciones en su estado “puro”. Se trata, como ya se ha visto, de las sensaciones limitadas a la inmediatez de su ejercicio, ciegamente prácticas, no retroceptivas y que se escinden, así, de la imagen *real* (rompen con la memoria genérica) y de la idea *real* (carecen de toda idea). Confundidos en la práctica y de modo total, con los valores de cambio, convierten el valor de uso en el uso alucinante del objeto. Para ya no citar otros, podemos referirnos al ejemplo que ofrece el sistema de ventas a plazos.

El proceso comienza con el mito del crédito. Elevado a sujeto de crédito, el consumidor cree ver en este hecho su propia realización humana y la de su dignidad social. El fetichismo de la mercancía encarna en su persona misma como el fetiche del ser, a quien el crédito le da una realidad sensible y objetiva: el consumidor se mira en el crédito como ante un espejo donde se retratan todos los atributos humanos que emanan de la posesión: respetabilidad, honradez, actividad ocupacional, reconocidas y ponderadas por el consenso social. El crédito es uno de sus penates familiares, un pequeño dios domiciliario, no diferente al de las antiguas advocaciones totémicas. Pero ¿qué es lo que ocurre? El malévolo dios comienza a desvanecerse en el momento mismo en que se le rinde el primer acto de adoración mediante el pago inicial de la compra, al que seguirá, inexorable e improrrogable, el pago de los vencimientos. El objeto de la transacción –aquello que el consumidor compra y sigue comprando, condenado a una verdadera fatalidad puesto que todavía no lo adquiere aunque lo tenga– deja de existir como objeto real y se esfuma en el propio instante en que la magia del crédito lo transforma en dinero, aunque permanezca idéntico a sí mismo, presente y sin alteración en cada pago. El valor de uso de dicho objeto –y aquí no cuenta el ritmo del deterioro– se disipa, igual que un suspiro, con el acto de la compra, para convertirse en valor de cambio absoluto: puede dejar de servir, pero no puede dejar de pagarse, e incluso si rinde un buen servicio hasta el momento en que se cubra el importe del último vencimiento, entretanto no existe de ningún otro modo real que bajo la forma del dinero que lo representa. A partir de este punto, el objeto ya no actúa de ninguna otra manera que como una presencia profunda y totalmente hostil, respecto a cuyas relaciones de uso el comprador está sentenciado a no observar en lo sucesivo sino la actitud de aquél a quien se le permite vivir en la sociedad sólo bajo caución, en virtud de que pesa sobre su persona la interdicción de una “libertad condicional”, como en el caso cualquiera de no importa qué infractor de la ley. Todas las nociones, entonces, se invierten y

aparecen puestas de cabeza en lo contrario de lo que son. Él espejo del crédito, donde el comprador veía reflejados sus seguridad, su reposo, la consideración social y el reconocimiento específico de su persona en la literatura de los prospectos, la carta firmada de puño y letra por el gerente mismo o el poder persuasorio de su hábil vendedor: “la General Motors se ha fijado en *usted* para convertirlo en su cliente predilecto”; la casa, los muebles, el automóvil adquiridos, o la cafetera eléctrica o la máquina de coser o la lavadora o la estufa, ahora se reflejan en ese espejo, como el real espejismo de su propia existencia irreal. El objeto comprado se ha vuelto evanescente y sus cualidades satisfactorias no son sino el fluido e inasible transcurrir, que no se detiene jamás, minuto a minuto y segundo a segundo, dentro de la constante presencia total de su tiempo, de un valor de cambio que, transformado desde el primer instante por el acto de compra en una segunda realidad de las cosas, a partir de este hecho lo dominará todo hasta no agotar *del todo* su propia duración. En la escena de esta segunda realidad de las cosas, el comprador deja de ser un sujeto de crédito para convertirse en un sujeto del código penal, su tarjeta de “cliente predilecto” hoy es una ficha de identidad policiaca en el cárdex del departamento jurídico de la empresa vendedora, y su seguridad, su honorabilidad, su respetabilidad ciudadana y su reposo doméstico, en suma todo aquello que representan sus *posesiones* físicas e intelectuales, penden del hilo de las letras de cambio que han de rescatarse cada semana, cada quincena, cada mes. El “tener” propiedad, ese atributo con el que se distingue un “ser humano” de los demás en la sociedad burguesa, para nuestro comprador se ha vuelto una práctica de latrocinio y ahora ha de pagar el rescate de su propia persona en la mesa donde come, en el vehículo donde se transporta, en el inmueble donde habita, en la cama donde hace el amor y en que reposa: virtualmente se conduce ante las cosas, dentro de su domicilio, como el ladrón que ha entrado en casa ajena y debe apresurarse a robar (en el caso de nuestro comprador, a vivir), antes de que aparezca la policía.

Ahora bien; este movimiento de la propiedad privada moderna, que por una parte ensimisma cada vez más la enajenación de los sentidos humanos (lo mío cada vez más mío en su *hic et nunc* sin historia, en su presente total) y por la otra *socializa* tal ensimismamiento en el consumo alucinante de las cosas, convirtiéndolo, como decíamos, en una casi no metafórica antropofagia social (el “*comeos los unos a los otros*” del Sermón de la montaña de la propiedad privada), cuando se traslada de los sentidos físicos a los sentidos intelectuales, se reviste del halo espiritual de la ideología que le corresponde en su situación: el solipsismo y la autosuficiencia cognoscitivos. No existe ninguna otra realidad histórica, ni sensible ni abstracta, fuera del mundo tal cual es y tal cual nos está dado; esta realidad existente quizá sea modificable (y en cierto grado lo es), pero de ningún modo es subvertible, el tenerme a mí mismo es el tenerme en el Estado, que representa el nivel más alto de la posesión.”

En el párrafo precedente se indica la expresión ideológica primaria, elemental, que se deriva en forma directa de las condiciones inmediatas de la propiedad privada (como enajenación de todos los sentidos del hombre en el sentido del *tener*), expresión que no cuestiona a la propiedad privada de ningún modo, sino que se limita a darla por insuperable y autosuficiente: el mundo es como es y basta. Con todo, las ideologías no quieren verse constreñidas a esta

penuria y propugnan por expresiones más sutiles y complicadas. Aquí ya no se trata del comer, vestir, habitar, etcétera, y las correspondientes pasiones que los acompañan en la fase de la enajenación de los sentidos físicos ordinarios. Ahora, en la fase “superior”, se trata del “aliento espiritual” —el vaho adormecedor con que el coyote aturde a las gallinas antes de devorarlas— que emana como un reflejo de la enajenación de los sentidos *intelectuales*. La ideología deja de ser simplemente grosera y comienza a independizarse de sus condicionantes hasta alcanzar el nivel donde, en apariencia, hace desaparecer sus orígenes espurios, como el aristócrata que trata de borrar el hecho de que sus distantes antepasados no fueron otra cosa que anónimos menestrales y hombres del arroyo, de quienes ahora se avergüenza. Rastrear las fuentes de una ideología que cree elevarse más allá de su propia estatura ya no resulta tan obvio, fácil ni causal como en la situación de las ideologías de la vida cotidiana, por ejemplo, el comer bien, respecto a los refinamientos de la alta cocina, o el vestir bien respecto a las elegancias de la moda, que son ideologías del entorno social inmediato pero no de su interioridad reflexiva.

Se concede entonces que la ideología, con ser una *falsa conciencia*, producto de su enajenación original, no obstante contiene siempre una cierta dosis de pensamiento reflexivo. Pero dejemos establecida una particularidad: la enajenación de los sentidos físicos es *económica* y la enajenación de los sentidos intelectuales es *ideológica*, bien que no exista barrera alguna entre ambas, pues su común denominador es el sentido del *tener* de la propiedad privada moderna.

Ahora bien: ¿cómo se *tiene*, cómo se *contiene* a sí misma la propiedad privada? La propiedad privada capitalista se *tiene* y se *contiene* a sí misma en el *valor de cambio*, cuyo punto de origen reside en el valor de uso, unificados ambos por la *mercancía*, célula básica en que se condensa y resume todo el movimiento de la Sociedad burguesa enajenada.

Las relaciones de cambio, el intercambio de mercancías, aparecen en la sociedad como lo que son: “relaciones *materiales* entre las personas y relaciones *sociales* entre las cosas” (*El Capital*). Las cosas adquieren su propia socialidad, aparte e independientemente de los hombres que las producen o usufructúan. El dueño de la fábrica de camisas no se siente obligado, por una forzosidad determinada, a entrar en relación con el dueño de la fábrica de zapatos. Acaso se encuentren en las reuniones de las cámaras industriales o clubes a los que pertenezcan. Pero en estas reuniones ellos son solamente representantes —representaciones— de las cosas que sus trabajadores producen, bajo la forma del monto de un capital del que estos fabricantes no son sino sus delegados abstractos e irreales. Para ellos, los zapatos y las camisas no existen de otra manera que como capital, y no van a su usar en su persona todas las camisas y zapatos que sus fábricas lanzan al mercado —fuera de las de su propio consumo individual—, sino como camisas y zapatos metafísicos que se representan en el dinero, mercancía entre todas las mercancías. Pero las camisas y los zapatos, en cambio, sí se relacionan físicamente unos con otras dentro del *quid pro quo* del cambio, al que se incorpora de inmediato todo el resto de las demás cosas (mercancías) producidas por la participación total de la sociedad económica. Esta interrelación antropomórfica entre las cosas, como si se tratara de relaciones

directas entre los hombres, aparece ante los ojos de éstos como una relación fantasmagórica y mágica, donde la mercancía se convierte en un *fetiché*, en un Dios que actúa al margen de la voluntad y deseos de los seres humanos, un Dios extrahumano y cuyos caprichos serán siempre impredecibles, incluso para los febricitantes sacerdotes que offician en el sagrado templo de la Bolsa de valores. En esto, pues, reside la *ideología* de la propiedad privada, su religión laica, su metafísica real.

## 10

El fenómeno de la mercancía nos coloca ante una apariencia social que para la percepción inmediata de los hombres, sujetos a las relaciones de la propiedad privada, a la enajenación de los sentidos intelectuales, reviste la forma religiosa de una ideología determinada: la *ideología específica* que se desprende, con todas sus múltiples manifestaciones, del valor de cambio y que inclusive actúa con independencia de éste dentro de una aparente autonomía.

Pero toda *apariencia social* encierra una realidad interna –en el caso de la mercancía, la naturaleza del intercambio–, que no puede desentrañarse sino a través de la aplicación de un método racional, o sea la *crítica*, la revisión científica, que precisamente es lo que hace *El Capital* de Marx como “crítica de la economía política, crítica económica de una polis dada, es decir, la que deviene del modo de producción capitalista. Aquí, en este terreno, es donde se contraponen y enfrentan la conciencia crítica racional (ciencia) de un lado, y del otro la ideología como falsa conciencia que no accede a sobrepasar los límites estrechos del pensamiento *acríticamente reflexivo* (Kosik).

La conciencia ideológica del valor de cambio, en oposición a la conciencia crítica de la mercancía, no habría de quedar tan sólo en lo que llevamos dicho hasta aquí, y por cuanto la aventura fantasmagórica de la mercancía accede por su propia contradicción a recorrer los más vastos caminos de lo imaginario, nos permitimos acudir a un ejemplo fantástico: se trata de la novela de Balzac, *La piel de zapa* (o de onagro).

Bien; todo el mundo sabe que la zapa o el onagro pertenecen a una especie de burro silvestre que en la escala zoológica sería la que antecediera al burro moderno, del mismo modo en que el Homo erectus es el pariente, no tan lejano, del hombre actual.

Pero continuemos. Desde la burra de Baalam y el asno de oro de Apuleyo, los burros han sido la fuente fabulosa de las ficciones literarias, no solamente porque en dichas ficciones los burros hablan –y a veces escriben, como en el caso de los marxistas mecanicistas–, sino porque en la aparente resignación y en el moderado sosiego de los nobles asnos el vulgo cree ver el retrato de la filosofía y, así, la cotidianidad compensa y satisface la falta de vuelo de su práctica agotadora, rutinaria y sin imaginación, con la mitigante idea de que, por mucho que los burros hablen y los filósofos especulen, ni los primeros ni los segundos cambiarán el mundo.

Después de estas consideraciones vayamos a la novela de Balzac. El personaje de la obra adquiere, en el establecimiento de un anticuario, cierto trozo de cuero curtido que pertenecía a la piel de un onagro. El personaje descubre —o alguien se lo hace saber como un secreto fatal e intrasmisible— que la piel del onagro dispone de virtudes prodigiosas y sobrenaturales: con sólo pedirselo su dueño, realizará cualquiera de los deseos que a este se le antojen, mediante una única condición: a cada realización del deseo ha de corresponderse un acortamiento proporcional en el tiempo de la vida del propietario de la piel, la cual, a su vez, se irá enjutando hasta desaparecer por completo con el último deseo, momento en que sobrevendrá, ineluctablemente, la muerte del dueño.

El problema se plantea entonces así: muerte contra deseo; a mayor realización del deseo, mayor aproximación de la muerte.

La prodigiosa piel de onagro de que Balzac se sirve en su novela —y el onagro, repetimos, apenas si es un prefilosófico burro primitivo, que ni siquiera entra todavía en la domesticidad o, para decirlo con palabras al gusto de los burros teóricos, aún no constituye la “última instancia” del “factor económico” determinante de las superestructuras— nos coloca ante una problemática igualmente prodigiosa.

A primera vista, el feliz poseedor de la piel de onagro goza de una condición existencial única, suprahumana y suprahistórica: puede realizar libremente, a despecho de cualquier obstáculo, su propia subjetividad, y convertir su propio entorno real en una realidad *para sí* propia, que pertenece a su individuo y en la cual éste se objetiva y *se tiene*, se posee a sí mismo, como tal individuo todopoderoso. La posesión de la piel de onagro introduce en la existencia cotidiana de su dueño un nuevo contenido: comienza por abolir sus necesidades inmediatas “groseras”. En relación con éstas, las virtudes milagrosas de la piel no tienen por qué actuar, puesto que tales necesidades no son prodigiosas y para satisfacerse no necesitan de milagro alguno. Ahora, así, el dueño de la piel mágica, carente de necesidades ordinarias —las que satisface como cualquier otro ser—, ya sólo tiene deseos, el deseo como necesidad única.

No es necesario, ni tampoco se trata de pormenorizar aquí en qué cosas se resolvió la realización de cada uno de los deseos del personaje novelístico de Balzac. El hecho es que toda realidad, así sea ficticia, obedece al mismo funcionamiento interno de las leyes con que se mueve e integra cualquier otro fenómeno *objetivo*, o sea, las leyes y principios de su independencia y de su acción autónoma, al margen del sujeto. La materialidad —la base material— de la realización de los deseos viene acompañada de sus propias circunstancias y las crea como realidad aparte, como movimiento propio, sometido a sus presupuestos *reales y necesarios*. Los deseos del dueño de la piel de onagro, que habían suprimido en él las necesidades ordinarias del hombre común y corriente —comer, vestir, dormir, como necesidades no milagrosas—, ahora se convierten, como tales deseos, en su necesidad misma, en virtud de que la *materia real* de la que parten, en la que se sustentan y respecto a la que actúan, no es otra que la propia vida del dueño de la piel de onagro. A cada realización de sus deseos, como se ha dicho, su vida se abrevia más y el

*tiempo necesario* para vivir se consume, en la medida correspondiente, a cada nueva reducción de la superficie de la piel de onagro, con lo que la muerte se aproxima con mayor rapidez que en el caso de cualquier otro individuo en condiciones normales. Lo que antes era *irreal* para el poseedor de la piel de onagro: el deseo *inalcanzable*, al *realizarse*, *desrealiza* su propia existencia. Pasado cierto tiempo y en la inminente circunstancia de la completa extinción de la piel de onagro, las antiguas necesidades elementales de su dueño, comer, vestir, de naturales que eran, ahora se han vuelto *prodigiosas*, *fantásticas*, y el dueño ha de apelar a los prodigios de la piel para satisfacerlas, pues dichas necesidades ya no actúan —ya *no pueden* “actuar”— de otro modo que como deseo, el único, limitado y estrecho deseo del dueño, quien “ya no quiere queso, sino salir de la ratonera”.

El dueño de la piel ya no aspira a cosa alguna, sólo a vivir más, prolongar su vida, sobrevivir a sus deseos (sí antes obtuvo un palacio, hoy se contenta con tener un mendrugo de pan): no quiere nada más que volver a convertirse en un objeto de vida y, para lograrlo, no dispone de otro recurso que el de “jugarse la propia piel”. En él se ha operado, metafóricamente, una transformación biológica *real* y verdadera: ha perdido su envoltura de hombre y lo que recubre su propio cuerpo ya no es una epidermis humana sino la vestimenta de la piel de un burro.

Comencemos por considerar las operaciones *abstractas* que se manejan en la fantasía de Balzac. Empero, no nos será dable comprenderlas sino a partir de un punto de apoyo *real*. Este punto de apoyo es el *tiempo*, que no sólo es un tiempo *real*, sino, además, concreto, como tiempo social que se *realiza*. Tenemos, entonces, una *abstracción universal* (el tiempo), más una *abstracción objetiva* (el tiempo real existente, sensible), más una *forma particular* (el tiempo social concreto), más un *contenido* (la cosa misma) inmediato-objetivo, como contenido que se realiza: la vida que se autosatisface —al modo que sea— en tanto que vida, en tanto que despliegue de sí misma como uso, consumo (desgaste), aplicación (exteriorización) y empleo (reproducción y cambio). La relación mutua y la interconexión de estos elementos constituyen entonces una *totalidad concreta*.

En la *concreción* de esta totalidad se encuentran sus propios límites dialécticos —como totalidad que se niega—, pues si pretendiera establecerse, detenerse, en el absoluto de la totalidad, dejaría de ser *concreta* para dispersarse en un absoluto irreal, sin forma ni contenido algunos. La referencia, entonces, de esta totalidad concreta se encuentra en la *cosa misma*, es decir en la *duración* de una vida singular: esto es, en una *realidad* —y no importa que nuestro objeto sea una ficción, volvemos a decir— que para ser real se apoya en: 1] su *actividad* (su duración misma, y digámoslo de una vez, su *valor de uso*); y 2] las relaciones objetivas de su práctica (su singularidad cotidiana).

La abstracción teórica que representa la *totalidad concreta* de nuestro objeto, o sea la piel de onagro vista dentro del conjunto e interconexión de sus relaciones, transparenta los elementos reales siguientes: a] el desgaste de la actividad del sujeto (el personaje novelístico de Balzac) como uso y consumo de las cualidades —mágicas o fantasmagóricas— de su objeto; b] la exteriorización de esta actividad en la inmediatez de su realidad objetiva, como

el ejercicio de un poder (una libertad) que trastorna la vida cotidiana; y c] enseguida este último elemento (la interiorización) que se desdobra en sus dos componentes: 1) la renovación de su necesidad propia (la satisfacción renovada) y 2) el cambio de una cosa por la otra (la cosa obtenida, por la cosa equivalente).

Respecto al mundo exterior del dueño de la piel de onagro, el mundo que se encuentra fuera del sujeto pero que constituye su campo específico de acción, hemos establecido una distinción muy precisa entre los dos factores básicos con los que su ser se hace objetivo: 1] la necesidad *natural*, y 2] la *realización* de sus deseos. La primera es una necesidad universal de toda naturaleza viviente, tanto del hombre como de los animales, y por ello no una necesidad específicamente humana: la necesidad simple de vivir. La segunda, por cuanto el deseo deja de ser instintivo para convertirse en actitud consciente –por más caprichosa que se la suponga en nuestro ejemplo–, es una actividad específicamente humana, ya que representa la libertad.

La posesión de la piel de onagro transforma al personaje de Balzac en un hombre fuera de lo común, lo arranca de la esclavitud de la vida cotidiana y, por ende, lo opone a la sociedad de los demás hombres, ya que él *puede* realizar libremente sus deseos, mientras los otros no. El dueño de la piel de onagro representa lo que *todos* los hombres quisieran ser, encarna un anhelo común a *todos*; en suma, simboliza y condensa en un solo individuo lo que constituye el deseo colectivo del ser social: emanciparse de la necesidad natural no humana, para estar en condiciones de satisfacer la necesidad puramente humana en toda su rica e inagotable diversidad. En este caso, pues, las virtudes mágicas de la piel de onagro son indiferentes a la necesidad natural. La necesidad natural no requiere virtudes sobrenaturales. Funciona por sí misma sin factores externos, movida por su propio impulso y las reacciones de éste ante sus estímulos. El dueño de la piel de onagro, así, se ha liberado del *trabajo* como necesidad natural, vive sin trabajar, no necesita del trabajo para vivir. Ciertamente que en la vida social más o menos todos trabajan, unos más, otros menos. Pero no a todos les cuesta trabajo vivir. El trabajo sólo cuesta cuando se convierte en *valor* y adquiere este valor cuando la sociedad lo necesita para, con *la parte* de ese valor que recibe, ella misma como parte de la sociedad que trabaja, recuperar la energía que consume en tal trabajo. Luego entonces, éste, el *trabajo*, es el equivalente de lo que se consume, en todas sus formas, incluso las no alimenticias ni de mera sobrevivencia, aunque el conjunto de lo que se consume, se encuentre, socialmente, por debajo del monto del *valor* mismo, por cuanto a que sólo constituye *una parte* del todo que representa tal *valor*. El dueño de la piel de onagro no trabaja para vivir. No; lo que pasa es que la totalidad de su vida entera, en cada uno de sus minutos, para la “conciencia” de esa piel de la que él se hizo dueño, no es otra cosa que el *valor real* cuya duración, ella misma (la piel), como tal “conciencia”, consume y acorta, fatal y necesariamente, en tanto que su propia y verdadera propiedad privada que es y sin cuyos deseos dejaría de ser una piel mágica. O sea que para el dueño de la piel de onagro, su vida misma es el trabajo *total* mismo. La *parte* de la sociedad que no trabaja y vive del trabajo ajeno, está constituida propiamente por las virtudes mágicas de la piel del burro silvestre, es decir por los dueños *reales* de la propiedad privada, que realizan todos sus deseos en la reducción máxima de los *deseos humanos* del resto de la sociedad.

No importa lo que el dueño de la piel adquiriera por medio de los poderes de ésta. El desgaste de su actividad se produce como uso y consumo de la propia actividad, que no se expresa de ningún otro modo que en la condición inevitable de más y más consumo de ella misma cada vez, en tanto que *superfluidad* que se satura. El *valor* de esta actividad como actividad reiterada, como medida de un tiempo que se desdobra en dirección opuesta al tiempo existencial, es un agotamiento que no se restituye. La reproducción del consumo no es una reproducción del *valor*, sino precisamente su agotamiento y, saturada de sí misma la superfluidad del cambio, el consumo no deviene en otra cosa sino en su contrario, es decir en la *consunción*. Este límite al que llega su proceso de saturación, hace que la superfluidad regrese a la necesidad *natural* de la que se había emancipado. Pero el dueño de la piel de onagro ya no encuentra en tal punto las mismas relaciones de inocencia que dejara en el pasado. La Penélope de la necesidad natural ya no teje sus telas para el Ulises ausente, sino para otro dueño. Dejémosle pues el nombre de Ulises al infeliz poseedor de la piel de onagro. La necesidad *natural* que Ulises consideraba inalienable por encima de todas las cosas —el trabajo, reserva de su deseo—, ahora es una posesión *extraña*, que no le pertenece. Su trabajo se ha vuelto trabajo *enajenado*, Penélope infiel reducida al nivel de mercancía, y él mismo, el argonauta Ulises, el buscador del vellocino de oro, convertido en nostalgia del oro, en un ser que no se pertenece: el canto de las sirenas lo convirtió en *mercancía* cuyo precio sólo se fija en el mercado de la muerte.

Si despojamos al relato de Balzac de su carácter fantástico —como lo hemos visto—, la realidad se nos muestra por entero en todo su fantástico carácter real. La piel de onagro —en cuya pila bautismal recibió el nombre de *dinero*, “mercancía de las mercancías”, conforme a Marx— resume y supera en su mágico devenir el utilitarismo natural de todos los burros fabulosos de la literatura: la maligna y malaconsejadora burra de Baalam, el aurífero asno de Apuleyo, el heroico y malicioso rucio de Sancho Panza, el perplejo y atormentado burro de Buridán e, incluso, el inefable y tierno Platero de Juan Ramón Jiménez. La piel de onagro no es sólo la abstracción filosófica más acabada del burro, sino que, a través de una suerte de taxidermia social, se queda, física y literalmente, *en la piel*. Reduce todos los sentidos humanos al sentido del *tener*, como nos dice Marx. Convertida pues en la mercancía de las mercancías desde su primer momento, ‘salta’, como Zaratustra, del hombre al superhombre, del valor de uso al valor de cambio absoluto, sólo que este superhombre no es tal sino simplemente él mismo, “un burro con ilusiones”, el burro de la cotidianidad enajenada.

Nuestro Ulises, el ser social despojado, carece ya de anhelos humanos; su propia vida, que se teje y se desteje como la tela de Penélope, ya no tiene otro objeto que el trabajo ajeno: vive para trabajar y no trabaja para vivir, inserto en una vida que produce y reproduce el trabajo sin reproducir la vida *humana*. La *cosa misma* del hombre, la vida que se autosatisface al desplegarse como posesión real y racional de la libertad y que se realiza en ésta, cuando se convierte en *deseo irrealizable* dentro de un mundo en que ese deseo no puede satisfacerse en tanto que la única realidad humana auténtica, subsume y disfraza, oculta y mistifica la verdadera socialidad, bajo la piel de burro de las relaciones de cambio; y el hombre —su esfuerzo, su trabajo social—, intercambiable por cosas que son su necesidad no humana, pero que no son su

deseo, se convierte a su vez en otra cosa —una cosa apenas distinta a las demás, tan sólo porque es una cosa que sueña: “polvo seré, mas polvo enamorado”, dice Quevedo—, cosifica su socialidad en una *sociedad. de cosas* que sustituyen, con la relación entre ellas mismas, la relación misma entre los hombres.

## 11

Nos hemos servido aquí de la mercancía —o, si se quiere, de su valor de uso epistemológico— ante todo como un modelo metafísico de la cotidianidad. O sea, para establecer que lo cotidiano, lo inmediato, la vida contingente de relación, no puede asumirse por una mera reflexión representativa, es decir en tanto que “simple” reflejo directo del mundo objetivo sobre la subjetividad del cerebro humano, como si esto ya fuese la realidad esencial, como si esta reflexión simple nos diese ya la clave para comprender su problemática, cuando precisamente ocurre lo contrario, cualquiera que sea la actividad cognoscitiva de que se trate.

El ejemplo de la mercancía ilustra lo que es la *esencia* de la vida humana como enajenación del sujeto en toda la rica variedad de sus relaciones, y luego, en la forma en que se verá más adelante, el proceso en que esa misma cotidianidad —apenas a un nivel más elevado— se constituye en la base enajenada (el pedestal civil del monumento ideológico) sobre la que descansa el *sujeto mistificado*, o sea un sujeto activo y pensante pero que, en tanto mistificación de la conciencia —o conciencia ideológica como una conciencia falsa—, no logra sobrepasar —ni se lo propone— el horizonte de la *reflexión acrítica*, no dialéctica, por lo que la actividad de su pensamiento deviene así en una *doble mistificación*, la del sujeto mismo y la de sus relaciones cognoscitivas. Tenemos el clásico párrafo de Marx, en “*El fetichismo de la mercancía y su secreto*”, de *El Capital*:

“La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.”<sup>21</sup>

En la aventura de su trasponerse como relación humana invertida, el ser social de la mercancía se impregna a tal extremo de esta relación que no sólo se realiza en el intercambio como el disfraz del valor, sino que incluso termina por *pensar*. Esta subversión de las potencias humanas no sólo, entonces, hace de la fuerza de trabajo una mercancía, sino que convierte a la mercancía misma en un ser social pensante, aunque deba añadirse, un ser que piensa como mercancía y de cuya “cabeza de madera” no pueden salir sino los antojos “más peregrinos y extraños”.

<sup>21</sup> Carlos Marx, *El Capital*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1946, t. I, pp. 36-37.

El pensamiento de este individuo social –la mercancía–, cuyo pecado de origen es el disimulo, la duplicidad, en su vida de relación desempeña el papel de un moderno rey Midas: convierte en oro todo lo que toca, pero también convierte ese oro en ficción. Para ocultar su burda ascendencia mercantil – particularmente en la moderna “sociedad de consumo”– se aproxima al arte, con lo que su “cabeza de madera”, empero, no logra obtener algo que sea más elevado que la *técnica de publicidad* –su fáctico oropel ideológico. Luego, para disfrazar su naturaleza irracional, acude a la ciencia, donde su producto metafísico más propio, entonces, no es sino la *mercadotecnia*.

Estas actividades del “pensamiento de madera” dan a luz dos tipos humanos contrahechos, que constituyen la representación ideal específica más completa de la moderna sociedad de consumo: el agente de “relaciones públicas” y el “promotor de ventas”. Sin embargo, no satisfecho de sus conquistas espirituales, el pensamiento de la mercancía comparece, por último, en el mercado de las ideas. Se trata ahora de poner en circulación la propia indigencia intelectual de la sociedad tecnificada, bajo el aspecto del producto más vistoso, y aparece entonces la *ideología* como un cierto sistema de pensamientos y emociones, síntesis suprasensible de la identidad mistificada del sujeto-objeto utilitario.

El fetichismo de la mercancía fetichizada se convierte, así, en el fetichismo antropomorfo de toda suerte de las más variadas mercancías ideológicas. Es aquí donde el marxismo mecanicista y vulgar coloca su escaparate de ventas – con él mismo expuesto en su interior, por cuanto a su cualidad de objeto “físicamente metafísico”–, escaparate en el que se retratan los dos rostros de Jano de la mercancía, las “relaciones públicas” y la “promoción de ventas”, sutilmente sublimadas en la teoría ateorica (la reflexión acrítica) y en la *práctica sin praxis* (el culto a la objetividad) de la madera que piensa y rompe “a bailar por su propio impulso”.

Sobre esta primera cualidad de la reflexión acrítica, que constituye la naturaleza íntima del marxismo vulgar, conviene recurrir a una cita de Karel Kosik:

“El pensamiento acríticamente reflexivo coloca de inmediato, es decir, sin un análisis dialéctico, las relaciones fijas de una relación causal con las condiciones asimismo fijas, y presenta este método del “pensamiento bárbaro” como análisis “materialista” de las ideas. Por cuanto que los hombres han adquirido conciencia de su época (esto es, la han vivido, valorado, criticado y comprendido) en las categorías de la fe del carbonero” y el “escepticismo pequeñoburgués”, el doctrinario supone que “el análisis científico” de estas ideas ya se ha cumplido cuando se ha encontrado el adecuado equivalente económico, social o de clase de cada una de ellas. Empero, mediante tal “materialización” se efectúa sólo una doble mistificación: la inversión del mundo de la apariencia (de las ideas ya fijas) tiene sus raíces en la materialidad invertida (cosificada). La teoría materialista debe *emprender* el análisis partiendo de esta cuestión: ¿por qué los hombres han cobrado conciencia de su *tiempo* precisamente en estas categorías, y qué *tiempo* se muestra a los hombres en dichas categorías? Con tal planteamiento, el materialista prepara el terreno para

proceder a la destrucción de la pseudoconcreción, *tanto* de las ideas *como* de las condiciones, y sólo *después* de esto puede buscar una explicación racional de la conexión interna entre el tiempo y las ideas.<sup>22</sup>

Comencemos por examinar las razones que asisten a la *reflexión acrítica*, en las cuales ésta se fundamenta y halla ante sí misma su legitimidad. La primera de todas es la *relación causal*. El pensamiento acriticamente reflexivo toma la relación causal como una evidencia de la razón, que casi no requeriría demostrarse y se identifica, así, desde el primer momento, con el sentido común, la “fe del carbonero”. Piensa, pues, que “no hay efecto sin causa ni causa sin efecto”, armado de la misma prudencia del transeúnte precavido que al cruzar la calle establece la “relación causal” entre un vehículo que puede no frenar a tiempo, el semáforo que señala la vía libre para el paso de los automóviles y el accidente que sobrevendría a la persona que se aventurara a atravesar la avenida en estas circunstancias.

Para hacerse tales consideraciones, por supuesto, el transeúnte no necesita ser marxista, del mismo modo en que la *reflexión acrítica* tampoco lo necesita, y establece, “en sustancia”, la misma relación causal, así se trate de considerar otras situaciones menos fijas y menos inmediatamente determinadas que aquellas que se derivan de los reglamentos de tránsito. De esta suerte, el “pensamiento acriticamente reflexivo”, al comparecer ante el contexto superior y más amplio de una realidad no contingente —o donde el análisis precisamente debe excluir la contingencia—, aplica el mismo criterio causalista, rudimentario y “eficaz” del “sentido común” contingente, con lo cual se precave de todos los riesgos cognoscitivos y cree haberse puesto a salvo de cualquier atropellamiento, de igual manera que el prudente peatón se dispone para atravesar la vía. Así pues, su análisis no tiene otro destino que el de convertirse en una pura réplica, y a la percepción simple de la “fe del carbonero” y demás formas análogas del sentido común, desprovisto de racionalidad, no tiene nada que oponer que no sea esa misma “fe del carbonero” y la misma despreocupada confianza que el pacífico transeúnte deposita en las disposiciones municipales previstas para proteger su vida.

Con la “fe del carbonero” traspuesta a la creencia fideísta en su propia racionalidad infalible, la *reflexión acrítica* puede atribuirse impunemente el marxismo —ya que, en fin de cuentas, la fe no se cuestiona— y adjudicar entonces una equivalencia adecuada (un contenido determinante), económico, social o de clase, a los demás fenómenos ideológicos en los que concurre, sin excluirse ella misma de una determinación encontrada, en tanto que ejercicio de su marxismo para analfabetos. La *reflexión acrítica*, en su desempeño marxista, representará desde luego al proletariado, y las demás expresiones, a la burguesía, a la pequeña burguesía, a la aristocracia feudal o al hombre de las cavernas, siempre en la estricta correspondencia de las “relaciones fijas de una relación causal con las condiciones asimismo fijas”, como más arriba lo señala Kosik, dentro del cuadro que se haya elegido. Un cambio en la elección de este cuadro de relaciones y sus determinantes causales, significará, desde luego, un cambio de los contenidos, y lo que apenas ayer era “pequeño-

<sup>22</sup> Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, ed. Grijalbo, México, 1967, p. 34-35. Carlos Marx, “*Critica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*”, en *La sagrada familia*, ed. Grijalbo, México, 1967, pp. 55-56.

burgués”, hoy será determinado por factores feudales y mañana por los del capital financiero, sin que, no obstante, la naturaleza “proletaria” de clase de la reflexión acrítica –devenida en marxismo vulgar– sufra alteración alguna. De aquí la doble mistificación a que Kosik se refiere y de cuyo *modus operandi* nos ocuparemos en seguida.

El marxismo mecánico se sitúa ante el mundo de las apariencias (de las ideas dadas y establecidas), donde la materialidad –“la realidad”– aparece al revés (en la religión, en las estructuras jurídicas, en la política) con la misma vulgar inesencialidad que tal mundo tiene y que caracteriza el comportamiento, el modo de ser y la conducta de tales ideas socialmente dominantes en la realidad objetiva inmediata. Su reflexión acrítica y descriptiva de este mundo no contiene la carga de racionalidad suficiente para trascenderlo y subvertir su naturaleza, y entonces, lo toma tal como se le ofrece al corto análisis de su mirada: como es un mundo manipulado, quiere decir que ha sido y es manipulado, luego, *debe* ser manipulado de nueva cuenta; como es una realidad cosificada, en consecuencia debe recosificarse, resultado “teórico” que se obtiene con sólo pasar de una oposición a otra: lo antiguo ha de ser suprimido por lo nuevo; lo caduco por lo renaciente; el atraso por el progreso; la tristeza por la alegría; el escepticismo por la fe; los viejos por los jóvenes, y así se podría prolongar *ad nauseam* la dicotomía. Se trata de la lógica inmanente del marxismo mecánico y de su falsa conciencia histórica. Su forma de asumir la crítica de los instrumentos y recursos de dominación de la sociedad burguesa, no es sino la de copiarlos y hacerlos suyos con sólo insertarles un “contenido” diferente (y véanse los métodos del stalinismo “clásico”, que el neostalinismo no ha abandonado). Ciertamente, no podemos decir que esto obedezca a ninguna intención subjetiva de “mala fe” o que se maneje con algún carácter ético, fuera de su fórmula jesuítica de que “*el fin justifica los medios*” –que ya es muy elocuente por sí misma–. En realidad, lo que ocurre es que el marxismo vulgar *no puede* ir más lejos en la auténtica condición real, efectiva, que tiene. Para el marxismo vulgar sólo en estas relaciones de su inmediatez con el entorno, es donde reside la historia y desde donde apuntan las determinaciones de ésta, las cuales son reducidas por este marxismo a un simple determinismo causal y, por ende, “necesario”, como la suma de “hechos” y “situaciones” objetivas dentro de un contexto autónomo e independiente (pero que aparece así en virtud de que se le escinde de la totalidad genérica e histórica), y donde se harían visibles tales determinaciones, con lo que este marxismo del “carbonero” trata de dar la impresión –sin ser nada más que su dato equívoco– de que nos encontramos ante la esencialidad y racionalidad “verdaderas”.

De aquí que el marxismo vulgar abandone la historia como historia de la sociedad y la convierta en historia de las ideologías, historia dentro de la cual, en su retrocepción, él mismo se instala y se autoconoce y donde realmente se encuentra en su condición de marxismo ideológico. (En la época de Marx, fue lo que él mismo denominara el “comunismo grosero”.)

La falsa conciencia que constituye el marxismo vulgar, legaliza esta inversión histórica –la historia de la sociedad humana por la historia de las ideologías– reificando las ideologías como “superestructuras”, mediante el recurso de darles una determinación socioeconómica, y se inmuniza así de la constante

perplejidad a que está expuesto. Ningún fenómeno lo inquieta por más que escape al perímetro de su autarquía cognoscitiva: la respuesta doctrinaria está siempre a la mano en las determinaciones *materiales* de las superestructuras... y de todo lo existente. Por ejemplo, ante una realidad histórica como la permanencia del derecho romano, su explicación no es otra que la del “derecho burgués”. Por supuesto, antes de ser “burgués”, en la retrocepción del marxismo ideológico, el derecho romano fue el “derecho patricio” de tener esclavos.

Con este “contenido de clase” que el marxismo vulgar introduce en el derecho, no sólo renuncia a explicarse la racionalidad universal del derecho en la historia, sino que justifica la ideologización de la racionalidad, ya que tendrá que oponer al “derecho burgués” que impera en la sociedad capitalista, el “derecho proletario” del fiscal Vishinski en los procesos de Moscú de los años treinta, que, por otra parte, sigue siendo la misma manipulación de la filosofía del derecho en la Unión Soviética de los años presentes, mediante la que se condena a Sinyavski, Daniel, Litvinov y otros escritores a trabajos forzados.

De la esfera abstracta de la filosofía del derecho, el “derecho proletario” del marxismo cosificado desciende a la pura y simple esfera del crimen judicial con que el “derecho burgués” asesina a Sacco y Vanzetti y a los esposos Rosenberg por medio de la maquinación de auténticas monstruosidades jurídicas, no diferentes, sino en la fraseología, a los procedimientos del foro soviético.

El *pensamiento bárbaro* (la reflexión acrítica) del marxismo no se puede plantear siquiera el cuestionamiento de la problemática que se inscribe en la pregunta cuyo análisis quiere Kosik que *emprenda* la teoría materialista de la razón dialéctica como su punto de partida para comprender las “equivalencias” económicas, sociales y de clase, que ese propio marxismo bárbaro adjudica como determinantes de las “superestructuras ideológicas”. ¿Por qué los hombres han adquirido conciencia de su tiempo, en las categorías del “escepticismo pequeño-burgués”, de la “decadencia cultural burguesa”, del “subjetivismo irracional” y otras, y *que tiempo* se les muestra a los hombres en esas categorías? El marxismo mecánico no puede contestarse esta pregunta porque en ella se cuestiona su existencia misma como ideología como enajenación, como tal pensamiento bárbaro, como tal reflexión acrítica y como tal sistematización de las representaciones de la realidad inmediata, elevadas a “teoría” y cuya práctica metodológica constituye su razón misma de ser. La conciencia que de “su tiempo” tiene el marxismo vulgar no es otra que la misma, pero a la inversa, de las categorías en que advierte la expresión de una realidad fáctica, autónoma, contundente (“hechos, no palabras; eficacia, no teoría”), sustraída a la totalidad histórica concreta, y suscrita, asumida como pura objetividad y objetividad pura, a la cual se somete y rinde el culto del “hecho irreversible”. Así, al “escepticismo pequeño burgués” corresponde, en la oposición, la “fe del proletariado”, a la “decadencia de la cultura burguesa”, la “cultura nueva” y la “nueva cultura”, al “subjetivismo irracional”, el racionalismo de la lógica pragmática. O sea, una “realidad” independiente de la historia, que prescinde de la historia y se autodetermina por su propia historia íntima, circular y petrificada, a la que precisamente lo que la petrifica es ese “soplo de eternidad” con que la razón suprahistórica del proletariado —el *superhombre* de

Nietzsche— y esa mujer de Lot de la suprahistoria, lo hacen volver el rostro hacia la derruida ciudad del racionalismo utilitario, o de la racionalidad cosificada, en que ambos, la realidad del marxismo vulgar y la realidad irracional del sistema capitalista, terminan por erigirse en las estatuas de sal del mundo contemporáneo.

Sólo que al nivel de los Estados, éstas sean estatuas cargadas de energía nuclear.

Ahora bien. La reflexión acrítica, como tal negatividad, tiene, no obstante, una naturaleza histórica. Con esto se dice:

1] que no es fortuita, no es casual, sino que constituye una realidad fenoménica en tanto que forma inmediata de la conciencia social;

2] que no obedece a una intencionalidad subjetiva y caprichosa (no es una moda del pensamiento -como pueden serlo las modas en las costumbres-, sino que se forma y estatuye, necesariamente, dentro de sus condiciones, en tanto que trascendencia de su núcleo racional (la reflexión simple) en el cuadro de lo cotidiano, es decir como un pensamiento cotidiano más amplio; y por último;

3] que por cuanto a tal trascendencia de su razón en la historia enajenada y como tal reflexión, escindida del total de la racionalidad, es razón mistificada, *sujeto mistificado* de la historia.

Nos auxiliaremos con la definición que da Hegel de la reflexión:

“La reflexión es la actividad que consiste en poner de manifiesto las oposiciones y en pasar de una a otra, *pero sin poner en evidencia sus conexiones y la unidad que las compenetra.*”<sup>23</sup>

Salimos al paso, pues, de la confusión que pudiera establecerse entre la *reflexión* y el pensamiento ordinario, común y corriente, de la cotidianidad —con todo y ser tan parecidos— puesto que la primera se coloca a un nivel superior en la medida en que advierte cierto número de relaciones internas de lo real (por lo menos en su *registro* de las oposiciones, de acuerdo con Hegel) y no se reduce a ser un tosco reflejo de la inmediatez. Esto también nos permite considerar la *reflexión* como un *momento* no superado (que se detiene, se congela, permanece fijo) y que aparece bajo diferentes formas ideológicas frente al desarrollo de la razón dialéctica, y por lo que, referido a ésta precisamente de aquí deriva su carácter acrítico bajo la forma del mecanicismo u otra forma del pensamiento *bárbaro*. El que este término de “marxismo vulgar” deba ser revisado, constituye una necesidad teórica urgente, no satisfecha hasta ahora, pero que se legaliza de algún modo en las nociones paralelas de “economía vulgar”, “materialismo vulgar”, “sociología vulgar” “comunismo vulgar” y otras análogas, aunque no sea sino para apartar la rigidez, la limitación y la inautenticidad de éstas, de la metodología del pensamiento crítico, y no caer, por nuestra parte, en las mismas groseras reducciones maniqueas en que el marxismo vulgar incurre de modo sistemático. Se trata, pues, de una *reflexión* y de un *marxismo*, sólo que *reflexión* y *marxismo* carentes en absoluto de capacidad conceptual.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Filosofía de la religión*; citado por Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Op cit., p. 34. (El subrayado es mío, JR.)

El mundo de la realidad inmediata –o, dicho de otro modo, el mundo de las relaciones sociales cotidianas– y los fenómenos en que se expresa, no constituyen la realidad *esencial*, como ya se ha dicho aquí. Por el contrario, disimulan, ocultan la esencia de lo real, empero sin dejar de contenerla bajo el disfraz social con que aparece. Ya hemos visto que la mercancía se fetichiza en las relaciones de cambio y oculta su esencia, la fuente de trabajo que contiene como determinación del valor, en una realidad *cosificada*, es decir *invertida*, donde las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre las cosas y las relaciones entre las cosas como relaciones humanas. El pensamiento cotidiano acepta el fenómeno de la compra-venta de las mercancías como una realidad *natural*, en la que no sospecha pueda encerrarse algún secreto, e incluso la acepta como una realidad que siempre ha sido así, quiere decir, que es eterna.

El pensamiento cotidiano, colocado ante la mercancía, se limita a decir que “no hay efecto sin causa ni causa sin efecto” y que, por lo tanto, los valores de uso nunca dejarán de ser valores de cambio, mercancías, pues en la vida “todo tiene su precio”. Este pensamiento cotidiano no cuestiona la esencia de la mercancía, simplemente la ignora y asume la realidad aparente de las mercancías y su movimiento, como la *única* realidad de tales objetos sin misterio, y que, por lo demás, es la realidad en que está inserta su propia vida de relación de un modo sustancial e inmovible.

Esto es lo que caracteriza al pensamiento cotidiano como un pensamiento acrítico, puramente receptivo y que se limita a registrar los fenómenos de la realidad tan sólo en su condición de *representaciones* mentales, indiferentes a la esencia del fenómeno. Al nivel de las relaciones cotidianas, este pensamiento no es, entonces, sino la conciencia fenoménica de la realidad inmediata, como constancia inerte, apática, de la enajenación.

En otras palabras, el reflejo directo y simple, en la conciencia, del fenómeno tal y como aparece en sus formas objetivas, cuya asunción no necesita elevar la conciencia al nivel superior de la racionalidad, pues se satisface en la lógica simple de lo que se tiene explicación porque no la tiene.

Dicho de un modo figurado, el pensamiento cotidiano “elige” a la reflexión acrítica –más “capaz” que él mismo– como su representante popular” al parlamento ideológico donde la razón dialéctica ocupa los escaños de la oposición, esto es, de la *negación de la negación*. Esta imagen “parlamentaria” –válida también por cuanto al “cretinismo” de que Lenin hablaba respecto a los manejos ministeriales de los políticos burgueses– de un “parlamento ideológico” nos proporciona la visión del mercado *intelectual* en el que se enfrentan los productos (la mercancía metafísica) del pensamiento “acríticamente reflexivo”, a impulsos de una libre concurrencia sólo limitada por los “costos de producción”, que constituyen su *última ratio*. Con esta “razón de los cañones” (la *última ratio* –irracional– de Luis XVI, como se sabe) únicamente hemos querido señalar el carácter no absoluto de la irracionalidad en la reflexión acrítica. La irracionalidad de las relaciones cognoscitivas del pensamiento acrítico –del mismo modo que la irracionalidad de las relaciones de cambio de la mercancía– retiene un *residuo racional* (los costos de producción) más allá de cuyo agotamiento ya no puede considerarse siquiera reflexión, sino vacío

puro. La imagen de un *parlamento-mercado*, donde se realiza la concurrencia de ideas-cosas, nos permite establecer, al mismo tiempo, el sentido figurado y el sentido real de las conexiones de oposición entre racionalidad e irracionalidad, lo mismo que “la unidad que las compenetra” (Hegel), o sea la *negación de la negación* como esa totalidad concreta en que se superan tanto el pensamiento acrítico, la reflexión acrítica, como su objeto: la *cosa ideológica*, la ideología en tanto que racionalidad cosificada. Lo que nos hace volver –por su propio movimiento– a la naturaleza histórica de la *reflexión acrítica* y la forma en que se produce como *momento cristalizado*, inerte, fijo, no superado, del propio devenir de la razón dialéctica *negada pero que no se niega*, esto es, que no supera (aún) su negatividad. Tomemos pues la razón como tal razón, para informarnos de este devenir.

La razón no tiene ningún otro propósito que el ser ella misma. Luego, el *ser* es su intencionalidad, su *deseo* único, pues no puede tener otro deseo fuera de la racionalidad inmanente que la constituye y que es su esencia también única. El deseo de la razón, entonces, no se realiza sino en el *ser racional* como la *razón absoluta* del ser. Pero este ser es en la historia, y *no* es sino en la historia, lo que coloca a la razón frente a su irracionalidad, asimismo inherente, al movimiento dentro del que la razón misma no es sino en las relaciones de su *oposición dialéctica*. En este movimiento y en las múltiples formas de su devenir histórico, desde su acto de origen, el sujeto produce tanto la falsa conciencia (como *sujeto mistificado*) de las formas enajenadas de y en la cotidianidad inmediata –y en la cotidianidad más amplia de la historia– cuanto las *formas concretas* de la verdad.

En el párrafo precedente no hacemos otra cosa que seguir el pensamiento de Hegel, en el sentido en que Marx lo pondría colocando al hombre como autogénesis y, por ende, como historia y racionalidad a la vez.

“Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel –dice Marx– y en su resultado final –la dialéctica de la negatividad como el principio motor y engendrador– es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su *propio trabajo*.

El comportamiento *real, activo*, del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas* –lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia– y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación.”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Carlos Marx, “*Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general*”, en *La Sagrada Familia*, de Grijalbo, México, 1967, pp. 55-56.

No se puede considerar el *pensamiento acrítico* fuera de la historia, sino en tanto, pues, que su sujeto mistificado, el cual, dentro de la historia, se comporta ante el despliegue de las *fuerzas genéricas* del hombre como ante objetos inertes y por ello las cosifica y convierte la realidad objetiva en realidad objetual (kosik), es decir en pura presencia. Esta realidad objetual, así, es negada por la *razón dialéctica*, que no puede convertirse en tal razón dialéctica sino en virtud de que niega tal negatividad histórica y actúa de “motor y generador” de una nueva realidad racional.

Pero insistamos respecto a la *naturaleza histórica* –en los términos dichos– de la reflexión acrítica como sujeto mistificado. Puesto que el *sujeto mistificado* no es irracionalidad absoluta, sólo se discierne en la historia –es decir, sólo se hace visible de este modo– en tanto que negación relativa de la *racionalidad*, o sea en tanto que *relación positiva* de la enajenación: no es posible discernir su presencia en la historia sino mediante estas relaciones positivas, de aquí, entonces, su resistencia y solidez, que se expresan en la realidad inmediata como realización (aparente) de dichas relaciones.

En el mundo contemporáneo –de la segunda mitad del siglo XX– unificado por el desarrollo de la técnica, la cibernética y las ciencias de la información, el *sujeto mistificado* (el yo del conocimiento técnico) asume el conjunto de la historia como un todo, empero un todo escindido de la *totalidad genérica* de la historia: el todo como una *autonomía fáctica*, el hacer supremo de la técnica. La actividad del *sujeto mistificado* comparece, así, ante la racionalidad-irracionalidad de esta historia, como ante una objetividad *dada* que lo mismo es racional que irracional, y que es así porque *así* es en virtud de las condiciones sociales y económicas que determinan su realidad, con lo que su autoanálisis científico se da entonces por cumplido y satisfecho.

Ahora bien: no se habla de un sujeto mistificado escindido y que se escinde, sino de un sujeto mistificado que *unifica* y *se unifica*. Esta actividad del sujeto mistificado que unifica la historia contemporánea en un todo racional-irracional (escindido de la totalidad genérica) consume, en la enajenación, la identidad de sujeto-objeto, es decir, unifica al sujeto mistificado consigo mismo, borra sus diferencias internas (el sujeto que, conforme a las anteriores palabras de Hegel, “pasa de una a otra” de las oposiciones) y las supera en la totalidad irracional racionalizada (la pseudoconcreción), ya que, por la naturaleza de la cosa misma (de su propio movimiento), no tiene acceso a una unidad *distinta*, en virtud de que su actividad, repitiéndolo otra vez con Hegel, si bien pone “de manifiesto las oposiciones”, en cambio no pone “en evidencia sus conexiones y la unidad que las compenetra”, esto es, la unidad racional-real de la negación de la negación. La naturaleza histórica del sujeto mistificado, que en este movimiento inverso de la dialéctica que se congela deviene en totalidad irracional racionalizada, se convierte en la historia misma mistificada, y es esta misma historia contemporánea del siglo XX la que se expresa y se realiza, en este movimiento universal, como el *Estado único* –capitalista-“socialista”– en el que se subsumen todas las demás unidades políticas particulares (los demás Estados), o sea, el Estado nuclear como culminación de la historia enajenada, desrealización de la historia humana, su conclusión y su muy incierto recomienzo.

## B. LA FALSA CONCIENCIA DEL MARXISMO GROSERO COMO MERCANCÍA IDEOLÓGICA FETICHIZADA: EL PENSAMIENTO ACRÍTICAMENTE REFLEXIVO

### 12

La realidad objetiva aparece ante el ser social y su conciencia *inmediata* como una realidad incuestionable a la que está unido por una relación puramente práctica y utilitaria, por una parte, y por la otra, a través de una relación práctico-ideológica que aparece como una realidad hecha, establecida, dada desde tiempo atrás, y en la que este ser social no ha intervenido. La conciencia inmediata del ser social asume así su vida de relación con inda naturalidad por cuanto, para ella, ésta es la vida *natural*. El individuo que integra el ser social trabaja, pertenece a una familia, lucha, se esfuerza: esta intimidad real constituye el mundo sólido y tangible en el cual se afianza, tiene una existencia propia y nada de *lo útil* le es ajeno, pues sin la conciencia *práctica* de esta utilidad propia y la utilidad de su entorno, se desintegrarla en tanto el ser social que es. La conciencia *inmediata* del ser social no percibe la realidad objetiva que la rodea como una realidad *ajena*, pero antes ha comenzado por no saberse a sí misma como una conciencia *inmediata*, y se cree entonces trascendida y trascendente, dentro de los límites a que tiene acceso su percepción ideológica: la patria, la religión, las instituciones civiles, las formas del Estado, constituyen la herencia recibida de sus ancestros y que ha de transmitir a sus descendientes sin solución de continuidad. Este conjunto de creencias en que se expresa la relación práctico-ideológica del ser social con su forma objetiva de ser, constituye –como lo hemos dicho– el “aroma espiritual” en que disipa y pierde ante sí mismo tanto la conciencia de su ajenidad como la conciencia de su inmediatez, que adoptan, así, una forma neutral e indiferente.

La conciencia racional *no dialéctica*, por su parte, se sabe en la inmediatez y, por tanto, se sabe resultante mediata, discontinuada, escindida de su derivación en la realidad objetiva sensible donde el ser social se mueve y actúa, con lo que se diferencia del pensamiento común así como de su conformidad, y establece una relación práctico-ideológica negativa con el ser social, estatuyéndose como su contrario, aunque no su contrario antagónico. La conciencia racional comienza por descubrir en la inmediatez, como tal inmediatez, el carácter que reviste de aparente autonomía, una autonomía fáctica, de hechos, cosas e interrelaciones entre éstos y los hombres, regida por determinados principios en tanto que realidad fenoménica; y, en cuanto tal apariencia, en cuanto autonomía, se trata de una realidad *devenida*, que tiene sus orígenes y, consecuentemente, no es un *en-sí* ni un *para-sí* independientes.

Esta contrariedad con que la conciencia racional inicia su propia recuperación en el vínculo negativo que establece con la inmediatez, disuelve la realidad aparente –bajo el aspecto de la autonomía negada, superada– en el opuesto práctico-ideológico del ser social, pero no se emancipa ella misma, como conciencia racional, en atención a que no se ha salido de esa totalidad dada, sino que, únicamente se estatuye como su reverso en la relación negativa; y su sola inquietud se explica nada más en el acto unilateral de haber roto la

indiferencia de la ajenidad, con lo que ésta deja de ser neutra y ahora se revela como ajenidad hostil, es decir como enajenación, no negada por esa contrariedad ya que esta última no se niega a sí misma con tal acto, acto que descubre las oposiciones pero se limita a pasar de una a otra (la falsa independencia de la aparente autonomía la ajenidad del ser social) sin descubrir, empero, la unidad o, mejor dicho, la *totalidad concreta* donde ambas se niegan. O sea, la contrariedad de la conciencia racional no es suficiente para destruir la pseudoconcreción y no hace otra cosa, con la unilateralidad de su movimiento, que contribuir al fortalecimiento de su doble sentido equívoco.

El mundo de la pseudoconcreción es un mundo de relaciones e interconexiones, sólidas, resistentes y firmemente establecida. La fortaleza y solidez son sus elementos, que le pertenecen y toma de sí misma, y que no vienen del exterior en su apoyo como el crédito que inyecta nuevas energías para incrementar un capital que, cegados los canales de ese crédito, entra en crisis y desaparece. No; la pseudoconcreción no vive del crédito. Esa forma de desaparecer de un capital en crisis es ajena a la naturaleza misma de la pseudoconcreción, por cuanto ésta no depende de una discrepancia externa en que reside un punto débil determinante. Obstruir o cortar los canales de crédito de la pseudoconcreción, *desde fuera*, no es sino extenderle un falso certificado de defunción, constituye tan sólo una letra ideológica de cambio, una muerte decretada por transposición a la pura esfera de la ideología. La solidez de la pseudoconcreción, lo mismo que su ser abstracto, están referidas al movimiento de su propia interioridad en tanto que tal pseudoconcreción que se organiza a partir de una dispersión que se reagrupa y se totaliza en la autonomía láctica de su realidad aparente e inmediata.

La conciencia racional puramente lógica que se sabe en la inmediatez como su propia apariencia de realidad, se sabe al mismo tiempo como una identidad sujeto-objeto *devenida* en pseudoconcreción. Sabe, pues, esta identidad sin discrepancias, por cuanto, como tal identidad, es la superación de su desdoblamiento en el objeto y luego, como *devenir*, momentaneidad del sujeto-objeto idéntico, *momento* de la autoconciencia recuperada que se unifica consigo misma para desdoblarse en una nueva –o distinta– objetivación. Su sujeto deviene en *otro* objeto, cuya inercia subsume las discrepancias y no disuelve la identidad, sino la conserva sin poder reprimir, no obstante, su inquietud, en tanto que respuesta causal e inmediata de aquella inercia, con lo que este objeto distinto se sustantiviza como *el otro* del sujeto real y la autoconciencia se escinde en la identidad enajenada de la pseudoconcreción.

La aventura de la conciencia racional reside en que, escindida ella misma de la totalidad concreta, extravía su esencia en las relaciones causales, con cuya inmediata evidencia ideológica da por desaparecida la pseudoconcreción y asimismo crea una nueva.

La conciencia racional no dialéctica se extravía pues en el curso de su propia actividad, en virtud de las mediaciones en que se mistifica la relación de conocimiento (positiva-negativa) entre sujeto-objeto y su *praxis*, relación mistificada de la que deviene igualmente la fetichización de esta *praxis*, bajo la apariencia de formas ideológicas independientes, donde las condiciones reales del ser social se subliman e invierten, y su enajenación aparece como la

positividad en que se afirma y se confirma, en tanto que ese ser social, amparado, revestido y perpetuado en la exterioridad manifiesta de la historia didáctica, de la ley, de los conceptos jurídicos, de la moralidad práctico-religiosa y demás expresiones espirituales que lo hacen, al mismo tiempo que un ciudadano respetable con todos sus derechos y deberes, un digno hijo de Dios que cumple con gusto sus obligaciones y espera el disfrute de todas sus prerrogativas en el seno de la gloria del Señor.

Examinemos el momento en que la conciencia racional se extravía, a partir del ejemplo del sol y la planta, a que Marx acude en su crítica de la dialéctica hegeliana, para ilustrar las relaciones entre sujeto y objeto. Dice Marx:

“El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial *objetiva* del sol.”<sup>25</sup>

Las relaciones de transferencia que se establecen aquí, de su sujeto a objeto, entre el sol y la planta, constituyen una *totalidad concreta* unívoca, sin desviaciones ni azarosidades, en correspondencia exacta, en lo que hace a su totalidad, con el movimiento dialéctico mismo de la conciencia racional crítica. Tenemos, pues, al mismo tiempo, una apreciación *racional* y *dialéctica* del fenómeno (sol-planta-vida) que nos revela su esencia (la vida como conexión unificante), operación de la conciencia a través de la cual deviene en esa racionalidad *crítica*, es decir que no sólo *contempla* las relaciones en su reciprocidad contradictoria positivo-negativa, sino que las transforma al resumirlas en la unidad (su misma *totalidad concreta*) donde la negación relativa se niega (se supera) a su vez, movimiento en virtud del cual el conjunto se hace concreto y se totaliza, y del cual adviene la *praxis* dialéctico-racional y no ninguna otra *praxis* (fetichizada) o una práctica cualquiera.

Veamos:

1] El sol es el objeto de la planta y la planta el objeto del sol. Quiero decir que, en su respectiva relación, cada uno actúa, indistintamente, una vez como sujeto y otra vez como objeto, del uno y del otro.

2] Por cuanto el sol es el objeto de la planta donde ésta confirma su vida, la relación de la planta con el sol es la *relación positiva* entre sujeto y objeto, donde el sujeto (la planta) *se afirma*.

3] Por cuanto la planta es el objeto del sol donde éste exterioriza su poder vital como su fuerza *esencial* objetiva, la relación entre el sol y la planta es la *negación relativa* entre objeto y sujeto, donde el sujeto (el sol) *se niega* en *todo lo demás* que no sea esta forma concreta de la *objetivación* de su *esencia*. La referencia unificante de este conjunto de relaciones es la fuerza vital del sol, negada como *negatividad* ni estas relaciones y no otras, pues fuera de esta concreción la negatividad de la potencia del sol actuará necesariamente de un modo imprevisible (si ignoramos las relaciones) ya como fuerza vital, fuerza mortal, o cualquiera otra clase de fuerza.

<sup>25</sup> Carlos Marx, “*Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*”, en *La sagrada familia*, cit., p. 59.

Como puede verse en este extremo, la negación de la negación cierra un ciclo de la actividad entre sujeto y objeto, donde cualquier cambio en sus interrelaciones e interconexiones *únicas* disuelve su concreción total. La conciencia no dialéctica (o sea ese movimiento de la conciencia que no sobrepasa el nivel puramente reflexivo de la actividad del pensamiento, lo que le impide ascender a su nivel *crítico*) asume la *apariencia* del fenómeno sin trascenderla, operación con la que establece tan sólo la relación causal *inmediata* del mismo y con esto cree haber revelado su esencia, cuando no ha hecho otra cosa que crear una apariencia más. La *relación causal* que establece el pensamiento acriticamente reflexivo, excluye todas las demás relaciones y altera la referencia unificante de éstas (la fuerza vivificadora del sol, en nuestro ejemplo) al universalizarla fuera de su totalidad, de tal modo que el sol resulta el principio *creador* de toda vida en no importa qué circunstancias. En efecto, si se altera la relación de la planta como objeto del sol y, a cambio de este movimiento *real*, se le toma como su *efecto*, la esencia del fenómeno se extravía y la realidad desaparece.

La fuerza vivificadora del sol, que se exterioriza en la planta como su esencia, es decir como la forma exterior al sol en la que éste es negado en lo que hace a esa cualidad vivificante como principio vital universal y único, desaparece como tal *negación relativa*, en su relación *causal*, con lo que ésta se convierte en positividad pura, sin contradicciones internas, donde el sol se erige primeramente en el Dios de los vegetales y luego en el Dios de los hombres, para terminar como Dios cósmico en la abstracción de la divina providencia que resulta del conocido silogismo con que la escolástica expresa su propio pensamiento acrítico, a saber, “la causa de la causa es causa de lo causado”. Tenemos aquí, entonces, una pseudoconcreción, una totalidad aparente, regulada y cohesionada por una referencia *ideológica* devenida de una relación causal. Ahora bien, por cuanto el opuesto de lo *concreto* no es lo *abstracto*, sino lo *disperso*, la pseudoconcreción no se destruye oponiéndole otra ideología (ateísmo versus Dios, por ejemplo), o sea, su abstracción inversa (o cualquier otra abstracción), sino destruyendo la identidad enajenada de sujeto-objeto, la falsa identidad del *sujeto mistificado*, mediante la totalidad concreta de la razón dialéctica –en oposición a la conciencia racional acrítica y puramente reflexiva– que reasume las oposiciones reales y las supera en la negación de su negatividad, es decir en la *negación de la negación*.

Aquí interesa no sólo la pseudoconcreción de la realidad objetiva que deviene en el ser social inmediato como actividad del pensamiento *bárbaro*, sino la pseudoconcreción “crítica” devenida y que deviene de la actividad de la conciencia *racional*, no como accidente teológico, sino como *ideologización de la dialéctica*, enajenándola a una dialéctica teleológica y finalista, en pseudodialéctica y falsa *negación de la negación*, esto es, en la doble mistificación que caracteriza la metodología del materialismo pragmático-cientificista de nuestros días.

Volvamos a un punto de partida: la conciencia inmediata del ser social en tanto que actividad pseudocrítica. El carácter inmediato de esta conciencia, como tal relación inmediata en la realidad objetiva sensible y, por ende, que se estatuye como esa conciencia únicamente en virtud de las *representaciones* directas de dicha realidad, que se proyectan en la mente colectiva solamente en tanto que

actividad refleja, le impide pues, en rigor, asumir una actitud crítica real respecto a su entorno. La crítica del ser social se expresa así tan sólo al nivel de la *adaptación* y el *acomodo*, y sus manifestaciones superiores no pasan más allá de la exigencia factible que se reduce a reclamar la modificación del *status* en aquello que es modificable. Desempeña, de este modo, el papel de una *inercia* del pensamiento que no actúa sino bajo el estímulo de una insatisfacción relativa. Esta actitud, que engloba al conjunto del ser social, comprende de igual manera a las clases que lo integran, de donde el fenómeno de la *conciencia de clase* aparece como algo que no deriva ni causalmente de las condiciones sociales inmediatas y sensibles (economismo), sino que es un proceso indirecto, que supera al pensamiento ideológico común y elabora una ideología propia como su forma peculiar de enajenación positiva, con lo que se produce, entonces, como un fenómeno cualitativamente distinto, inherente a la *praxis* racional, respecto a la que funciona como el lado negativo de la ecuación.

### 13

La *inercia del pensamiento* (forma acrítica de la conciencia del ser social) no cuestiona —hemos dicho— sino *lo posible*, no intenta modificar sino lo modificable, es pensamiento pragmático enajenado a la esencia de las ideologías (por cuanto la enajenación dispone, a su vez, de una esencia): la *utilidad*, esencia ancestral devenida de la naturaleza misma del trabajo como exteriorización primigenia del hombre en la historia. En esta enajenación es donde se aloja la *razón residual* de la *praxis* a partir de la actividad primitiva del pensamiento *bárbaro*, como el conmino dialéctico de su propio desdoblamiento en la *poiésis*, o sea, en la *praxis inútil*, gratuita, desinteresada, donde la ideología comienza por negarse en su inmediatez y donde esta *praxis* humana, no sujeta a la necesidad natural, al mismo tiempo se desvincula de sus condicionantes sociales originarias y adquiere su propia naturaleza diacrónica incondicionada. La compacta, inexpugnable solidez de la *inercia del pensamiento*, obstinación que permanece, bajo formas nuevas y diversas, a lo largo de las desenajenaciones históricas, proviene precisamente de esta esencia —la más universal— de la enajenación ideológica, al mismo tiempo enajenación esencial humana, por cuanto es su misma historia útil. (Esta forma de la enajenación alcanza su expresión clásica en la sociedad moderna con la *mercancía*. El *dinero* es el ser supremo que se diviniza en las relaciones sociales cosificadas como su inversión más extrema y radical: la totalización del *valor de cambio*, donde el hombre deviene en puro utensilio y la utilidad en utilización pura deshumanizada, aprovechamiento total y desperdicio.)

La ideología dominante (el compuesto o conjunto ideológico dominante) como sostén espiritual de la realidad social objetiva, tiene su sustento básico en la inercia del pensamiento, sobre la cual afirma y extiende su positividad (la parte conservadora de la relación). La inercia, pues, se niega en esta positividad, por cuanto ésta es un movimiento, una inquietud (la parte no conservadora de la relación), en su afirmarse y su extenderse (o, como se diría en el castellano arcaico: en su de afirmar y en su se extender), que se contraponen a ella como tal inercia y suscita precisamente su inquietud, al anexársela como esta positividad activa: la inercia del pensamiento, en su conformidad dentro de la

enajenación, lee periódicos, asiste a reuniones, hace comentarios, eleva protestas y, en suma, se *politiza* inadvertidamente. La inquietud del pensamiento inerte, esta politización que se da, pues, dentro de la positividad, sólo actúa –y no *puede* actuar, en rigor, de otra manera– como negatividad *limitada* al perímetro de su relación causal determinante, o sea dicha positividad que la inquieta, pero a la que su movimiento negativo no accede a superar como identidad enajenada de sujeto-objeto, respecto a la que únicamente desempeña el papel de *opuesto ideológico*. Esta relación negativa del pensamiento social no se propone subvertir la positividad sino *adueñarse* de ella convirtiéndose en su sujeto, es decir *conservándola*; constituye (como lo hemos dicho en otros aspectos) la negación *alotrópica* de tal identidad: altera la forma sin cambiar el contenido.

Tal identidad de sujeto-objeto en la realidad objetiva (e inmediata) es pura apariencia, es una identidad *venida*, o sea que ya no es, que ha dejado de ser. Constituye la prolongación del *momento* de su ser real y racional, que precedió, hizo posible y sucedió a la subversión de la anterior *praxis* establecida y cuyo lugar ocupa esta *praxis* actual, coetánea, que es aquella identidad misma que sabe su fortaleza y la sustenta en su ser positivo que en apariencia carece de contradicciones internas.

Pero, repetimos, esta falta de contradicciones es sólo una apariencia que se funda, permanece, se sobrevive y se agota en la *utilidad*, como sustancia de toda enajenación social. Por una parte, la utilidad es real, constante, y por cuanto a la necesidad no humana de intercambiarse el hombre necesitado con ella, utilidad que aparece como la hermana siamesa de esta necesidad, confunde su esencia, reflejada y derivada de la enajenación, con la propia esencia enajenada del hombre y así, en su proyección ideológica, se produce como tautología (el hombre es el hombre) de una libertad que excluye al hombre *inútil* del hombre *utilizable*. Por otra parte, al mismo tiempo, es utilidad *real* y *aparente* respecto al sujeto de la *praxis* dada (fija ya, establecida), cuya actividad y extensión agotan esta apariencia, agotamiento que –si es acompañado por la crítica– deviene en su verdadera realidad humana inútil, desinteresada, superior, pero que se ha visto necesitada, en la fase precedente, del otro sujeto de la *praxis* al que desplaza en esta operación.

Ahora bien; el sujeto se desidentifica del objeto al desdoblarse en la relación positiva sin contradicciones, movimiento con el que se *niega conservándose* en su propia relación *positiva* enajenada: aquí la enajenación positiva se funda en su sola contrariedad como falsa negación (del sujeto mistificado), y esta negación inesencial, esta contradicción sola, por cuanto reclama la realidad de su goce y usufructo de lo útil, se independiza también de una existencia que le arrebatara la declinación del sujeto, pero cuya esencia no puede negar, entonces, porque es su misma y propia esencia real y sin la cual desaparecería mediante la auténtica *negación de la negación*.

Lo anterior es un fenómeno objetivo y, por ende, real en lo que se refiere a dicha objetividad: pero oculta y disimula su esencia, que no es otra que la enajenación. Veamos lo que dice Kosik sobre esta pseudoconcreción:

“El mundo de la pseudoconcreción es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos. El fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario. La esencia no se da inmediatamente; es mediatizada por el fenómeno y se muestra, por tanto, en algo distinto de lo que es. La esencia se manifiesta en el fenómeno. Su manifestación en éste revela su movimiento y demuestra que la esencia no es inerte y pasiva. Pero, igualmente, el fenómeno revela la esencia. La manifestación de la esencia es la actividad del fenómeno.”<sup>26</sup>

Vivimos en el mundo de la pseudoconcreción en virtud de que la ideología (“burguesa” o “proletaria”, pues aquí no importan sus determinaciones aparentes o fenoménicas) ha terminado por compartir en el siglo XX todos los espacios de la conciencia no crítica (a la que bien podríamos llamar supracotidiana) usurpando el puesto de la *negación de la negación*. Esto lo vemos del modo más patente en el desarrollo moderno de la sociedad técnica, que ha venido a sustituir la racionalidad dialéctica por la lógica pragmática de las cosas. El mundo de las cosas *humanas* se ahuyenta cada vez más rápidamente de la historia contemporánea y el mundo de las relaciones entre las cosas, en proporción opuesta, también se absolutiza cada vez más, en vías de llegar a la totalidad de su absoluto con la guerra nuclear, la explosión demográfica y la futura carencia de alimentos y energéticos en el planeta.

Hay quienes han querido ver en los adelantos del mundo moderno una segunda revolución industrial –la revolución técnico-científica–, pero nada más lejos de ello. Se trata, por el contrario, de la contrarrevolución técnica de este siglo XXI en el cual ya estamos insertos.

Aquí convendría detenernos un poco: siglo XXI. El siglo XX, al menos desde un punto de vista teórico, estaba llamado a realizar los postulados del siglo XVIII (socialismo utópico) que en el siglo XIX adquirieron categoría de formulaciones científicas con Marx y Engels.

Pero no ocurrió de tal modo. Las formulaciones científicas fueron contrariadas por una realidad que no fue la prevista y que no fue la que estaba preinserta en las relaciones de producción analizadas por la crítica de la economía política, ni en las relaciones sociales establecidas por el materialismo histórico.

Citemos algunas de estas “contrariedades” del marxismo:

a] En la guerra de 1914-18 estalló en la *praxis* la noción de una *totalidad* del proletariado; éste se hizo nacional, devino de “portador universal” de la historia en patriótico portador de los intereses de su respectiva burguesía nacional; de “realizador de la filosofía” en realizador de la ideología imperialista. El proletariado de 1914-18 se traicionaba a sí mismo con la traición de sus dirigentes socialdemócratas. *Contradicción dialéctica*: las conferencias internacionalistas de Zimmerwald y Kienthal, la revolución socialista de octubre de 1917.

<sup>26</sup> Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, cit., p. 27.

b] La revolución socialista no estalló en los países más desarrollados, sino en el país más atrasado de Europa: la Rusia zarista.

Estos hechos han venido a traer nuevas contradicciones objetivas que, a su vez, suplantán a las antiguas. Si antes el proletariado representaba con su autonegación, la negación de todas las clases sociales, ahora el proletariado se *afirma* (aparentemente) como su propio absoluto en la Unión Soviética. Si antes el internacionalismo anunciaba el advenimiento de una sociedad universal de naciones libremente unidas, ahora ha devenido en el socialismo estatista geopolítico-nacional de diversos Estados manipulados con fines ideológicos y militares. Si antes la oposición dialéctica fundamental de la historia había sido la del imperialismo-socialismo, ahora esa contradicción se funda en la identidad común de la energía de las dos grandes potencias mundiales.

El siglo XX no ha existido. La humanidad dio un gran salto en el vacío desde los presupuestos teóricos del siglo XIX, pasando sobre el fracaso del siglo XX, hasta el tenebroso inicio del siglo XXI en agosto de 1945, con las explosiones atómicas de Hiroshima y Nagasaki.