

Cómo no hacer una exégesis

A vueltas con la dialéctica, la crítica y Café Marx

Según la escatología mística medieval, el toque de los reyes de Francia podía curar las escrófulas, pero solamente a condición de que el alma del escrofuloso estuviese preparada. Nuestros críticos, que en su *¿Ontología o Dialéctica?* desenmascaran a la Línea de Reconstitución (LR) como una *teología de la revolución*, también requieren que el paciente atienda a su diagnóstico trayendo el espíritu purificado de casa. Así, en su proemio, lisonjean al lector y tocan su muslo con las promesas más bellas: la crítica promete ser una “crítica inmanente” del “paradigma ideológico de la Línea de Reconstitución” (OD, 2).¹ Es decir, nuestros críticos se *demorarán en el contenido* de las tesis teóricas y políticas de la LR, atendiendo con rigurosidad a lo que ésta dice y refutándola *desde dentro*, mediante su propio desarrollo, “sin contraponer desde fuera otro principio” ni mucho menos haciendo pasar *digo* por *Diego*, que es lo mínimo que cabe esperar del loable “requisito de claridad y consecuencia ética y teórica que uno mismo siempre ha de exigirse” (OD, 1).

Prometen que, además, la crítica “apunta también hacia aquello que las ruinas de la catedral ontológica dejan tras de sí” (OD, 2). No se piense entonces que hay un ánimo “faccioso” (OD, 1). Como se sabe, la dialéctica produce con su mordida un algo nuevo, más rico, más concreto, que ha pasado por esa negación. La crítica habrá de arrojar como resultado, pues, algo *novedoso*: la demolición crítica de la “ontología” de la LR no habrá de ser en vano, sino que veremos un resultado original, destilado de su “negación determinada” y que no estaba ahí previamente. De otro modo la crítica sería tautológica y no estaría realizando más que una refutación aparente, introduciendo bajo cuerda lo que ya eran sus conclusiones implícitas.

Nuestros críticos prometen, en fin, otras tantas cosas: “señalar la ilegitimidad de la ontología”, una “crítica completa”, “inducir a la reflexión pausada”, “confianza en la calidad del texto” y, sobre todo, abrir un “debate serio e intelectualmente riguroso” (OD, 2-3).

Eso es lo que la crítica promete, que no es poco. Si lo cumple y cómo lo cumple, ahora lo veremos.

1. Una demostración crítica

Todo el meollo de OD se concentra en su primer epígrafe, “En el principio era la *praxis*”. En él se llega a una conclusión: que el concepto de *praxis* que la LR maneja le permite suplantar la objetividad y el desarrollo real con sus categorías e ideologemas, como un Sujeto que engendra el mundo y se despliega a lo largo de toda la historia como su fundamento

¹ Para ahorrarle *ibídem*s al lector, citaremos el escrito del “instigador” y su escudero mediante la fórmula “OD”, seguida del número de página. De las versiones que circulan de este documento, nos guiaremos por la que actualmente está subida en <https://anairein.wixsite.com/misitio>, con variaciones estilísticas y de formato respecto a la que originalmente fue remitida a militantes de la reconstitución por uno de sus autores. Como el conjunto de sus opiniones las desarrollan efectiva y consecuentemente no en OD, sino en el podcast Café Marx, recurriremos puntualmente al mismo para conocer sus posiciones teóricas y políticas. En esos casos, citaremos empleando la fórmula “CM” más el número del programa y el minuto aproximado.

oculto, que ahora vendría a ser ial fin! revelado. Todo el movimiento de este “ser autoconsciente” y sustancial, pues, sería una huera tautología. Todo lo real, particular y objetivo es atropellado y “nivelado” por sus abstracciones malamente universales, pues lo que define a este Sujeto es ser transhistórico e igual a sí mismo; toda diferencia sería una falsa apariencia dentro de su identidad. Mediante juegos pseudo-dialécticos, “ontológicos”, la LR pretende suplantar la vida misma, y como tal es cómplice de la dominación del capital y de la abstracción del valor, de cuya forma es el Sujeto una copia exacta (OD, 26). La LR intermedia entre los hombres y el Dios-Sujeto impersonal de la ideología, y cualquier arbitrariedad, cualquier violencia, cualquier viraje político puede ser justificado por la “concepción del mundo”, por la “ontología de la revolución”, pues la LR ha asentado sus premisas ideológicas como las conclusiones del propio mundo, como “la voz misma del ser”, en un movimiento circular. En cristiano: D – D’, dinero que se incrementa a sí mismo. La LR es el cliché del judío, la personificación religiosa del interés.

Como decimos, éste es el nervio de OD. Todo lo que viene después no son más que corolarios. *More geometrico* se extraen consecuencias de esta primera demostración apoyándose, aquí y allá, en citas de la *Nueva Orientación*, de *Alrededor de la ciencia y la praxis revolucionaria* y del *Debate Cautivo*. Sea. Nosotros recogemos el guante de la *crítica inmanente* y procuraremos mantenernos fieles al orden que establece el añalejo crítico.

Pues bien, ¿cómo llega la crítica a esta primera y fundamental conclusión? La argumentación comienza igualando el concepto de praxis con la “relación sujeto-objeto que se instaura como fundamento del que brota la totalidad social” (OD, 3), sobre la cual la LR sustenta su *monismo materialista*. Nótese que esta definición de los críticos ya deja la naturaleza, previa y preexistente a cualquier “totalidad social” y mediación fundamental de la misma, fuera de la ecuación de nuestro *monismo*. La propia elección de los términos encubre esta maniobra de la crítica. Mientras tiene sentido hablar de ser (o naturaleza) sin conciencia, todo objeto, estrictamente entendido, hace referencia a un sujeto.² Ya desde el primer compás de la sinfonía crítica pareciera que el *monismo* de la LR plantea una suerte de socialidad pura, sustanciada y situada por encima de la naturaleza, como una *cosa*, como un ente que no tiene más relación que consigo mismo o

² El propio Hegel hubo de distinguir esta ambigüedad. El término que emplea para “objeto”, entendido como objeto que es para el sujeto o para la conciencia, es el corriente en alemán, *Gegenstand* (literalmente: “lo que está enfrente” o “contrapuesto” al sujeto, y por tanto sólo tiene sentido en esa contraposición). La expresión latina *Objekt*, por otra parte, la emplea en el tercer libro de la *Ciencia de la Lógica* para designar la existencia subsistente de suyo, completa en y por sí misma, independizada del sujeto y de la referencia al mismo. Es aquí donde propiamente termina *el reino de las sombras* y comienza la *filosofía real* (aunque la interpretación tradicional tiende a empujar la filosofía real de Hegel sólo al término de su lógica, con la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu). Es preciso subrayar este matiz porque en castellano ambos sentidos se confunden en el mismo término latino y, al contrario que en alemán, nuestro “objeto” no tiene resonancias tan fuertes de “contraposición” como *Gegenstand* –pero sí “objetar”, por ejemplo.

como un tono que sólo se armoniza con sus octavas.³ Esto tendrá consecuencias relevantes para la exégesis crítica.

Por lo pronto, cabe señalar que la idea de *praxis* no es más que la conceptualización de una noción muy sencilla; a saber, que las relaciones que los hombres entablan con la naturaleza y entre sí siempre van acompañadas de una determinada conciencia de las mismas (que puede asumir una forma religiosa, científica, teórica o lo que sea). Un par de conclusiones a partir de aquí: que la conciencia hace referencia forzosamente a un ser objetivo y no es más que la expresión subjetiva, “interna”, de esas relaciones y condiciones; por otro lado, que es absurda la idea de una conciencia emancipada de su ser objetivo. Pero no menos absurdo es, por lo mismo, pensar que es posible algo así como una acción sin ideas, o relaciones sociales entre individuos al margen de una determinada conciencia de sí y de aquéllas. Este “fuero interno” permanente es tan inevitable en el hombre como su propio ser exterior, físico; es, de hecho, parte de su constitución material.⁴

Naturalmente, este rasgo tan propio de la materia social tiene su prehistoria, que no es otra que el desarrollo de la vida en la Tierra. Lo que *grosso modo* define la vida, según los consensos científicos convencionales, simplificando mucho y como sabe cualquier niño de primaria, es la *nutrición*, la *relación* y la *reproducción*. Llegado cierto punto evolutivo, la especiación y la progresiva complejidad del sistema nervioso en animales conduce a que estas relaciones del individuo con sus condiciones de existencia y sus medios de vida vayan acompañadas de una mínima o incipiente “representación” interna de las mismas (esta “representación” no tiene por qué ser más que la simple sensación de *experimentar* movimientos en el agua, y todavía no una imagen integrada sobre la base de varios sentidos). Por lo visto, y en un plano funcional-analítico, las formas neurológicas integradoras más rudimentarias tenían originalmente una función esencialmente coordinadora, que resultan de la combinación, en un mismo animal, de sistemas sensitivos y sistemas motores originalmente independientes, modelados por la evolución para fines específicos y diversos.⁵ Esta aparentemente sencilla y particular innovación acarrea la

³ Y esto a pesar de la cita del PCR en OD, 7: “indicaremos que la adopción en muchas ocasiones del punto de vista positivista suponía la aceptación *sub iudice* del dualismo ontológico en la relación ser-conciencia (consustancial a la labor científica), cuando el materialismo histórico parte del supuesto monista de la sociedad como fusión hombre-naturaleza desde la actividad práctica productiva.” *Carta a la Asociación José María Laso Prieto*; en LA FORJA, n.º 35, julio de 2006, p. 80.

⁴ “... no se puede en modo alguno evitar que todo cuanto mueve al hombre tenga que pasar necesariamente por su cabeza [...] Y si el hecho de que un hombre se deje llevar por estas ‘corrientes ideales’ y permita que los ‘factores ideales’ influyan en él, si este hecho le convierte en idealista, todo hombre de desarrollo relativamente normal será un idealista innato, y ¿de dónde van a salir, entonces, los materialistas?” ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ricardo Aguilera Editor. Madrid, 1968, p. 38.

⁵ Probablemente los pioneros fueron medusas primitivas, según la hipótesis de Detlev Arendt. Un sistema fotosensible empleado para controlar ciclos circadianos internos y un sistema motriz que regula la apertura de la boca se combinan para coordinar el segundo en función de la presencia de alimento, que se detecta mediante la luz que refleja. Se trata del primitivo, rudimentario y limitado sentido de la vista. Se distingue de las manchas oculares o los quimiorreceptores de algunos organismos unicelulares, o de los sistemas sensitivos de las futuras plantas, en que el estímulo no provoca *directamente* el movimiento (reacción), sino que ambos están “mediados” por este sistema

posibilidad de que el animal pueda distinguirse a sí mismo de su entorno y discriminar qué cambios en el medio son producto de sus acciones y cuáles no: es también una oportunidad para sondear activamente sus inmediaciones.⁶ Según parece, este paso se dio durante el período ediacarano (ca. hace 635-542 millones de años) o a su término, y asienta las premisas biológicas de una interacción más densa y activa del animal con su medio y con otros seres vivos. Si los en cualquier caso mal conocidos animales de la era de Ediacara han sido definidos como una suerte de “fauna autista”, plegados sobre sí mismos, paciando en el tapiz bacteriano del fondo marino y sin demasiadas inquietudes hacia lo que pudiera suceder a su alrededor, con la explosión biológica del Cámbrico (ca. 542 m. a.) vemos una mayor interpenetración entre animales y su inmersión activa en el medio: es en esta era cuando surgen casi todos los planos corporales de los animales actuales –los llamados CAC, Cuerpos Activos Complejos– y se dan evidencias inequívocas de una mayor interacción y dependencia entre individuos (y, por primera vez, pruebas explícitas de depredación entre ellos: garras, dientes, corazas, ojos capaces de detectar e interpretar movimientos rápidos, etc). Es también el momento en que los sistemas nerviosos se desarrollan y diversifican de forma exponencial, y la evolución de las especies animales comienza a estar marcada asimismo por su relación con otras mentes, y no sólo por lo que los estímulos empíricos directos significan por sí mismos: *anticiparse* a los movimientos de un depredador o una presa puede marcar la diferencia entre la vida y la muerte.

Más allá de las sutilezas, matices y mayor complejidad de la relación entre estímulos e integración subjetiva en animales superiores, en los seres humanos se da un salto cualitativo, que tiene que ver con el hecho de que el hombre se separa del animal (en sentido estrecho) en el momento en que empieza a *producir* sus medios de vida. Esto, en el plano subjetivo, se traduce en que el ser humano se representa *idealmente* su actividad antes de llevarla a cabo; esta separación entre representación ideal y su realización es lo que llamamos *finalidad* y está, en efecto, necesariamente asociada a esa actividad específicamente humana que es el *trabajo*, como subraya Marx en un conocido pasaje de *El Capital*. Esta separación y duplicación *posibilita* un refinamiento y desarrollo incremental de la riqueza

nervioso. Éste, en un primer momento, no tiene por qué ser más que un *trámite burocrático* de los circuitos sensitivo-motrices del animal, y en ese sentido no tiene ninguna consecuencia práctica que lo distinga de un reflejo inmediato provocado por el estímulo. Pero abre la posibilidad de que ese eslabón mediador se desarrolle como una instancia crecientemente sustantiva, interponiendo un hiato entre la recepción del estímulo y la acción subsecuente (que podrá posponerse o no llevarse a cabo en absoluto) y posibilitando, y sólo posibilitando, la generación de un bucle aferente, la integración mental y la representación para sí del medio externo como elementos necesarios para la acción. La historia de la realización de esa posibilidad es la historia del sistema nervioso.

⁶ A este respecto, no podemos dejar de recomendar la obra de un *materialista sin complejos*, más allá de lo que se le pueda criticar, acerca de los orígenes de la conciencia y la subjetividad, que integra coherentemente historia natural, materialismo y la discusión de algunas corrientes filosóficas actuales al respecto del problema de la relación entre ser y conciencia. GODFREY-SMITH, P. *Otras mentes. El pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia*. Taurus. Barcelona, 2017; y, especialmente, GODFREY-SMITH: *Metazoos. La evolución de la vida y el nacimiento de la consciencia*. Shackleton Books. 2021. Así, para la relación entre conciencia, “yo” y medio externo en animales, *Metazoos*, p. 98 y ss.

y variedad de la producción material humana (es decir, de la cultura, que inadecuadamente ha sido denominada a veces como nuestra “segunda naturaleza”) y *posibilita*, y sólo *posibilita*, el surgimiento de las formas idealistas de conciencia, desde el animismo y las religiones naturales primitivas hasta el moderno positivismo –pues las abstracciones de la mente humana pueden imponerse como una fuerza objetiva y aparentemente subsistente de por sí.

Evidentemente, estas consideraciones no sirven para “deducir” de ellas el análisis de ninguna formación social específica ni de ningún modo de conciencia particular, llanamente porque se refieren a la **forma** en la que se realiza toda actividad social humana en toda fase histórica; es la contradicción más general que define y caracteriza al estadio social de desarrollo de la materia y es cualitativamente nueva respecto de cualesquiera otras formas conocidas de materia biológica. Como decimos, la **idea** de praxis se trata de una **abstracción**, producto de la reflexión sobre la historia y la humanidad y que, como tal, presupone un elevado grado de desarrollo social. De hecho, y al margen de geniales intuiciones en este sentido, como las de Giambattista Vico o Spinoza, esta concepción no aparece sino a mediados del siglo XIX, de forma paralela al surgimiento del proletariado moderno. Pero se trata de una abstracción más *concreta* que, por ejemplo, “sociedad” *sans phrase*. Al determinar la historia de ésta, de la sociedad humana, como la historia (“despliegue”) de la praxis, sencillamente se está diciendo que toda forma de conciencia debe explicarse como el aspecto subjetivo de una práctica social **determinada**, de tal o cual relación con la naturaleza y los factores materiales de producción, etc., lo que a su vez pone en relación a esta o aquella generación de hombres con las condiciones de existencia (naturales y sociales) que ha heredado de la anterior y sobre la cual ejerce su actividad.⁷ Nótese que esta idea, gruesamente general, no explica nada por su cuenta, sino que exige ir al *contenido* determinado de una u otra época (y a la vez, qué sea una época, sus límites, etc. depende de esa determinación del contenido). Previene contra cualquier intento de explicar cada uno de los dos elementos de dicha contradicción entre ser social y conciencia desde sí mismos, pues son determinaciones abstractas sin subsistencia independiente que sólo en su *unidad* cobran sentido racional. Nótese también que nada dice esto acerca del surgimiento de las clases ni de la superación de la división clasista de la sociedad en el comunismo.

Lamentablemente, la crítica no profundiza en estas ideas ni elabora nada más sobre las incontables ocasiones en que la LR ha hablado de praxis, sino que la menciona de pasada, de forma sesgada, e inmediatamente la remite a las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, donde efectivamente fue desarrollada de forma sistemática por Marx y Engels. La maniobra de la crítica consiste, a partir de aquí, en lo siguiente:

Primero, aducir dos argumentos que demostrarían que entre *La ideología alemana* y *El Capital* hay una cesura. Es decir, la tesis ya muy trasnochada del “Marx joven” y el “Marx maduro”, pero ahora presentada en neolengua crítica.

Segundo, que el concepto de praxis de la LR, como *La ideología alemana*, cae en el saco de las ideas del “joven Marx”, que el hombre

⁷ “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado.” *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; en MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escogidas*. Akal. Madrid, 1975, t. I, p. 250.

rechazaría posteriormente al sumergirse en la *crítica de la economía política* (la ahora malsonantemente llamada “CEP”, su verdadera teoría).

Finalmente, que la LR ha ignorado esta “evolución metodológica respecto de su obra previa” (OD, 5) y se ha quedado anclada a una concepción abstracta y transhistórica de la praxis, de donde pretendería “deducir”, infructuosamente, la especificidad del modo de producción capitalista y hasta la revolución comunista.

Éste es el silogismo mediante el cual la crítica *demuestra* que la idea que la LR tiene acerca de la praxis es una mascarada del Sujeto tautológico e idealista que cree engendrar la historia y a sí mismo, como potencia mística que se va especificando y concretando en las sucesivas formaciones sociales hasta desembocar inexorablemente en el comunismo, como si la *fruta en general* se fuese concretando (“deduciendo”) en manzanas, peras y aguacates reales. Esto es lo que hay que demostrar, y será demostrado por la crítica.

Pero examinemos detalladamente esos dos argumentos que sostienen el punto de arranque de este razonamiento crítico. El primero consiste en que, en *La ideología alemana*,

“sólo se reconoce la legitimidad de las abstracciones en la medida que ‘solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico’. No se les concede, como [Marx] hará más adelante, una existencia empírica real.” (OD, 3)

Evidentemente, el paradigma de esas abstracciones a las cuales Marx “concederá” “más adelante” una “existencia empírica real” lo conforman el *trabajo abstracto* y el *valor*. En efecto, el valor de la mercancía es una “abstracción real”, que nada tiene que ver con las propiedades concretas, físicas, químicas, naturales en definitiva, del valor de uso en el que se encarna. Es la abstracción del “trabajo social medio”, indiferente hacia su forma concreta, como “trabajo en general” o trabajo abstracto, gasto de energía humana, pura cantidad de desgaste fisiológico. Es una *contradictio in adjecto*, una abstracción que parece ser una propiedad objetiva de la mercancía individual, completamente indiferente hacia su forma concreta-natural (por eso es “abstracción”, cantidad indiferente a la cualidad, especialmente como dinero) y a la cual los hombres deben someterse para, en el régimen de producción capitalista, satisfacer sus necesidades y producir y reproducir la sociedad en su conjunto, pues todas sus formas y determinaciones, como el capital, el beneficio o el interés, remiten en última instancia a la forma de mercancía y a la abstracción del valor (por eso es *real* y tiene consecuencias sociales y naturales muy propiamente objetivas). Sólo entonces cobra la categoría de trabajo abstracto, o “trabajo en general”, una existencia independiente y real, “empírica”. El “trabajo como tal”, separado de su contenido concreto, es una abstracción de la mente humana, el común denominador de una gran cantidad de trabajos específicamente distintos y de épocas distintas. Pero con el desarrollo de la forma de valor y la producción burguesa —y sólo entonces— se convierte él mismo en una abstracción real, con efectividad objetiva a la hora de distribuir el tiempo de trabajo social, y expresa que el contenido concreto del proceso de trabajo ha llegado a ser indiferente para el individuo.⁸

⁸ “El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad —como trabajo en general— es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el ‘trabajo’ es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple [...] La indiferencia frente a un género

Los críticos entienden que, en la medida en que el “trabajo como tal” es una categoría que sólo tiene “existencia empírica real” bajo el modo de producción capitalista, su uso debe restringirse al análisis del mismo –y, de hecho, pasando el testigo al *valor* como categoría central del análisis, pues es la que permite que ese trabajo abstracto cobre realidad práctica por primera vez. En la medida en que el “trabajo en general” es, fuera de eso, una generalización, no puede ser una categoría sobre la cual construir una teoría revolucionaria dado que, como la “praxis”, no se correspondería a una realidad empírica.

La crítica alude al desarrollo de la carrera intelectual de Marx como argumento. Hagamos nosotros lo mismo y empecemos por el principio. ¿Cómo planteaba entonces el problema de las abstracciones y su correspondencia con la realidad empírica? En la disertación doctoral del joven Karl (1841), cuando aún era un hegeliano de adscripción reciente, leemos:

“Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías. Así, la prueba ontológica se reduce a esto: ‘Lo que yo me represento realmente (*realiter*) es para mí una representación real’ y actúa sobre mí; en ese sentido todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real. ¿No ha reinado el antiguo Moloch? ¿El Apolo délfico no era una potencia concreta en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant significa nada. Si alguien imagina poseer cien escudos [*talers*, táleros, en el original –N. de la R.], si ésta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que los escudos reales. Él contraerá, por ejemplo, deudas sobre su fortuna imaginaria; ésta actuará como los dioses con los cuales ha contraído deudas toda la humanidad. El ejemplo de Kant hubiera podido, al contrario, confirmar la prueba ontológica. Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia que en la representación, aunque sólo sea en la representación general o más bien común de los hombres? Introduzcamos el papel moneda en un país donde no se conozca el uso del papel, y todo el mundo se reirá de nuestra representación subjetiva. Llevad vuestros dioses a un país en el que

determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría ‘trabajo’, el ‘trabajo en general’, el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta.” MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858 [Grundrisse]*. Siglo XXI. Madrid, 1971, t. I, pp. 24-25.

otras divinidades son honradas y se os demostrará que sufrís de alucinaciones y abstracciones. Y con razón quien hubiese llevado a los antiguos griegos un dios nómada hubiese hallado la prueba de la inexistencia de ese dios, porque para los helenos éste no existía [...] es una región donde su existencia cesa.”⁹

Ya en sus escritos tempranos, muy anteriores incluso a su profesión de fe comunista, figura en Marx la idea de *abstracciones socialmente reales*, productos de la conciencia que, aparentemente emancipados de su base real, se enfrentan al individuo como entidades con una existencia objetiva y con consecuencias prácticas, efectivas, en su relación con otros individuos y con el mundo. Además, en cuanto *sociales*, bien pueden presentarse como parte de las condiciones de reproducción de la sociedad y, sí, hasta como “empíricamente reales”.¹⁰ ¿Y de dónde proviene esta idea? La relación entre lo ideal y lo real (que es otra forma de hablar de conciencia abstracta y ser objetivo) es uno de los puntos calientes de toda la filosofía moderna, y en particular de los debates y sistemas que dieron lugar a la filosofía clásica alemana. No sólo Hegel: ya la filosofía de Fichte y varios de los períodos de Schelling (y en particular su muy elocuentemente llamada etapa del *Ideal-realismus*) tenían en su núcleo el problema de cómo restañar, teórica y prácticamente, dicha duplicación entre la *objetividad espectral* de las ideas y la objetividad carnal del mundo exterior, duplicación purificada y llevada al extremo por Kant. El idealismo subjetivo de Fichte lo despachó determinando la objetividad como no-Yo, como producto cosificado de la infinita actividad del Yo, en lo que creía era la conclusión lógica y superadora de la filosofía crítica kantiana. Schelling, por su parte, se irá inclinando hacia el misticismo hasta cobrar una pensión de jubilación a cuenta de Federico Guillermo IV cuando éste, en la década 1840, lo llame a Berlín para combatir “el dragón hegeliano”.

Pero aquí nos interesa más Hegel, quien consigue concebir este problema históricamente; no como una verdad que haya que descubrir o “construir”, sino como un proceso en el que el contenido ideal de la conciencia llega a ser un elemento objetivo del desarrollo real: es ahí donde aquélla debe encontrar la certeza de su verdad.¹¹ Para Hegel, el hombre es un ser racional; esto significa que el despliegue de su libertad (espíritu) consiste en que salga de sí mismo y de su conciencia interior hacia el mundo objetivo, lo trabaje y se reconcilie y reconozca en él como su propia

⁹ MARX, K. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Editorial Ayuso. Madrid, 1971, pp. 90-91.

¹⁰ G. Lukács ha subrayado una sugerente continuidad entre esta valoración del doctorando Marx sobre la refutación kantiana de la prueba ontológica y su posterior crítica de la economía política: “El joven Marx protesta una vez más en nombre del carácter específico del ser social, indicando por el contrario con ingenio que, en determinadas circunstancias, los táleros imaginados pueden lograr socialmente una relevancia en cuanto al ser. (En los escritos económicos tardíos de Marx aparece esta dialéctica entre el dinero ideal y real, como momento importante de la relación del dinero como medio de circulación con su función como medio de pago).” LUKÁCS, G. *Marx. Ontología del ser social*. Akal. Madrid, 2007, p. 68.

¹¹ “Lo que distinguía al modo de pensar de Hegel del de todos los demás filósofos era el enorme sentido histórico que lo animaba. Por abstracta e idealista que fuera la forma, el desarrollo de su pensamiento no dejaba por ello de seguir paralelo el curso de la historia mundial, y éste era en realidad la piedra de toque de aquél.” ENGELS, F. *La “Contribución a la crítica de la economía política” de Carlos Marx (segundo artículo)*, en; *Textos sobre el método de la ciencia económica*. Ediciones Roca. México D.F., 1977, pp. 121-122.

obra, como su cuerpo inorgánico, como *autoconciencia* (conciencia de sí a través de lo otro de sí, encontrarse a uno mismo en lo que es diferente e incluso antagónico con la individualidad propia). Ahora bien, esta idea del hombre como ser racional sólo tiene existencia cuando el hombre *sabe* que lo que lo define es la razón y cuando, en consecuencia, puede plantearse fundamentar el conocimiento, el derecho, el Estado, la religión, etc., sobre la razón. Pero ésta no es la realidad histórica efectiva, *empírica*: más que a menudo la razón y la libertad eran privilegio de unos pocos o constituían tan sólo una filosofía moral, como en el estoicismo; el hombre y sus instituciones no se determinaban por su *razón* inmanente, sino por la autoridad, la tradición, la historia, etc. Éstas podían estar de acuerdo o no con la razón, pero sólo de forma contingente, y no por su necesidad inmanente; no *en sí* y *por sí*. Es sólo con la Ilustración y la gran Revolución francesa que esta dignidad del hombre como ser racional deja de ser sólo *en sí*, en el *concepto*, y pasa a entrar como fuerza efectiva en la *realidad*, algo que existe no solamente en la conciencia (como generalización, abstracción, etc.), sino ahí fuera, como un factor empírico y actuante, como culminación de la Idea —es decir, de su trabajoso proceso histórico por exteriorizarse en la realidad objetiva.¹² Las Luces y el Terror, la “furia de la abstracción”, fueron para Hegel el primer despliegue, inmediato e inmaduro, de este principio. Lo que aborda su filosofía es ese reto que deja apuntado 1789 para la naciente sociedad burguesa: determinar qué es racional y qué no según su concepto y su dialéctica, de modo que el hombre aprenda a ver la racionalidad de sus instituciones y pueda fundamentarlas —aun con todo lo que tienen de contingente y fortuito— no en base a la tradición, la autoridad o la historia, sino por su propia razón inmanente.¹³ De esta manera, para el suabo, lo que hasta entonces era sólo una abstracción de la conciencia, una generalización (como lo es que el hombre es en general Razón), pasa a poder desplegarse plenamente como un elemento constitutivo del mundo externo, objetivo.

Éste es el medio ambiente filosófico en el que se crían Feuerbach, Marx y absolutamente todos los hegelianos, nuevos y viejos, de izquierda y derecha. Pero ya empieza a hormiguar una diferencia en el seno de esta abigarrada cuadrilla que se puede rastrear, por cierto, hasta tan lejos como la citada disertación doctoral de Marx. En efecto, los neohegelianos, los hegelianos de izquierda, ponen el acento en la *inadecuación* de la realidad al concepto, en la irracionalidad del Estado y la religión realmente existentes, en la contradicción terrenal frente al deber-ser ideal. Se dedican así a la crítica del Estado y de la religión (Strauss, Bauer, Feuerbach), exigiendo que lo “empíricamente real” se ajuste a lo que el concepto dictamina como racional. Marx se mueve también en este registro dualista durante 1841-43, pero con matices peculiares. La visión de Marx en esta

¹² “Lo que es sólo según su concepto, lo que es meramente en sí, es solamente inmediato, natural. Esto nos es también conocido en la representación. El niño es hombre *en sí*, tiene razón sólo *en sí*, es sólo posibilidad de la razón y la libertad, y por lo tanto, es libre sólo según el concepto. Lo que de esta manera sólo es en sí, no es en su realidad efectiva. El hombre, que es *en sí* racional, debe abrirse paso por la producción de sí mismo, saliendo de sí y cultivándose al mismo tiempo interiormente, para devenir también racional por sí.” HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del Derecho*. Edhasa. Barcelona, 2005, p. 90.

¹³ “Desprovista de realidad efectiva, la ciencia no es más que lo *en sí*, el *fin* o *propósito* que, a lo primero, es todavía tan sólo un interior, no es como espíritu, sino sólo, de momento, substancia espiritual. Ella tiene que exteriorizarse y devenir para sí misma, y esto no significa otra cosa sino que tiene que poner la autoconciencia como una consigo.” HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Abada. Madrid, 2010, p. 83.

época no es ya la de Hegel (la historia es la realización de la Idea), pero tampoco es exactamente la de la izquierda hegeliana (la historia tiende a oponerse a la realización de la Idea y hay que velar por el cumplimiento de ésta). En el joven Marx, lo ideal puede coincidir u oponerse a lo real según las épocas, pero dicha oposición no se disuelve en la nada, sino que empuja a los hombres a buscar una solución a dicha contradicción y, mediante su acción, apertura un período nuevo en el que tanto la realidad como las formas ideales de la sociedad obtienen nuevos contenidos.¹⁴ Es así un *movimiento*, y un movimiento *histórico*. Marx veía en el helenismo y en sus corrientes filosóficas individualistas un claro ejemplo de esta noción, la solución que los griegos pudieron dar a la descomposición del mundo clásico y que abre una nueva etapa. Todavía es idealista (*filosofía de la acción*), pero durante los años siguientes intentará configurar más concretamente esta dialéctica, que se va entreverando con las categorías de *trabajo* (*Manuscritos de París*¹⁵), *historia* y, para determinada etapa del desarrollo social, con las de *clases* y *Estado*.

Sin poder demorarnos demasiado en los vericuetos de este período, *La ideología alemana* es la conclusión de este esfuerzo, la obra donde Marx y Engels consiguen articular estas ideas en una concepción general de la historia. Los Marciales de la "CEP" trovan con sabiduría epigramática que Marx no reconoce a las abstracciones ninguna realidad empírica en *La ideología alemana*, sino sólo "legitimidad" para ordenar el material histórico. Pero, como vemos, esto sólo *podría* afirmarse **desgajando a Marx del medio ambiente intelectual** en el que forjó su concepción, desvinculándolo de los problemas seculares que plantea la larga Modernidad y su generalización filosófica, es decir, **arrancando el origen del marxismo de su interrelación con las corrientes de pensamiento más avanzadas de su época**. Y decimos, en cualquier caso, *podría*, porque los rigurosos apotegmas de nuestros críticos obvian que, en ese párrafo que medio citan, Marx y Engels hablan de unas *abstracciones* particulares: las "frases sobre la conciencia", las generalizaciones filosóficas sobre tal o cual época.¹⁶ La crítica "puede permitirse" así presentarnos a un Marx "cuasi empirista" (OD, 3) que niega cualquier efectividad real a las abstracciones (como si no reconociese por aquel entonces, por ejemplo, que la potencia productiva de una forma de conciencia como es la científica se debe a su poderosa capacidad de abstracción!) y obvia también pasajes tan elocuentes de *La ideología alemana* como el siguiente:

"Ahora bien, si, **en la concepción del proceso histórico**, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las

¹⁴ Cf. CORNU, A. *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*. Editorial Platina, Editorial Stilcograf. Buenos Aires, 1965, pp. 139-144.

¹⁵ "Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esa enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*." MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza. Madrid, 1984, pp. 189-190.

¹⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Akal. Madrid, 2014, p. 22.

ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc. Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que **imperan ideas cada vez más abstractas**, es decir, **que se revisten cada vez más de la forma de lo general**. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada, **para poder sacar adelante los fines que persigue**, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta.”¹⁷

Marx y Engels combaten, sí, las “bagatelas idealistas” alemanas. Por eso insisten reiteradamente en la “base real” y “empírica” de la ideología, en el sustrato del cual brotan las ideas y en el cual tienen raíces y sentido. El propio Engels señalará, hacia el final de su vida, que incluso enfatizaron demasiado este aspecto, ladeando el efecto de las ideas sobre el mundo objetivo, la otra cara necesaria de su interrelación real.¹⁸ En cualquier caso, y a pesar de todo, los dos colegas no dejan de subrayar ya en *La ideología alemana*, tanto para el caso histórico de la burguesía como para el del proletariado,¹⁹ el papel activo y orgánico que juegan las ideas a la hora de configurar o de subvertir las condiciones de existencia de la sociedad. Así, mientras se reconoce el carácter de falsa conciencia de las *abstracciones* burguesas sobre la libertad y la igualdad, se resalta también su carácter *real* en la medida en que organizan políticamente a la burguesía como clase, “para poder sacar adelante los fines que persigue”, para transformar el mundo, y en la medida en que dichas ideas eran la expresión subjetiva del nuevo modo de producción desarrollado en los intersticios del Antiguo

¹⁷ *Ibidem*, p. 40 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

¹⁸ Se trata de la otra mitad de la argumentación que reseñan los críticos en OD, 26: “Este aspecto de la cuestión, que aquí sólo puedo señalar, creo que ha sido descuidado por todos más de lo que merece. Es la vieja historia: al comienzo se descuida siempre la forma por el contenido. Como le dije, también yo lo he hecho, y siempre vi el error después. [...] A esto se une también la idea estúpida de los ideólogos, de que porque les negamos un desarrollo histórico independiente a las diversas esferas de la cultura que desempeñan un papel en la historia, también les negamos todo efecto sobre la historia. A partir de esta concepción corriente, no dialéctica de causa y efecto como polos opuestos de manera rígida, de la ignorancia absoluta de la interacción, esos señores olvidan con frecuencia ya casi deliberadamente que una vez que un factor histórico ha sido engendrado por otros factores económicos, vuelve a actuar también a su vez y puede volver a actuar sobre su medio e incluso sobre sus propias causas.” *De Engels a Mehring; Londres, 14 de julio de 1893*; en MARX, K.; ENGELS, F. *Correspondencia*. Cartago. Buenos Aires, 1973, p. 408.

¹⁹ Cf. *La ideología alemana*, p. 61, sobre la conciencia comunista y la revolución proletaria.

Régimen.²⁰ Ya en su obra anterior, *La Sagrada Familia*, Marx y Engels habían llegado a la siguiente conclusión:

“[Dice Bruno Bauer:] ‘Las ideas que la Revolución francesa hizo nacer no condujeron más allá del estado de cosas que ella quería suprimir por la violencia’. Las ideas no pueden conducir más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. De hecho, las ideas no pueden realizar nada. Para realizar las ideas, se necesitan hombres que puedan poner en juego una fuerza práctica. En su sentido literal, esta frase crítica es igualmente, pues, una verdad que se comprende por sí misma [...] **la Revolución francesa hizo nacer ideas que conducen más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. El movimiento revolucionario**, que comenzó en 1789 en el Círculo Social, que tuvo como principales representantes, a mitad de su evolución, a Leclerc y Roux, y terminó con sucumbir por un instante con la conspiración de Bauer [*sic* en la traducción citada; debería decir “Babeuf” –N. de la R.], **hizo nacer la idea comunista** que Buonarroti, el amigo de Babeuf, reintroducía en Francia después de la revolución de 1830. **Esta idea, aumentada en sus consecuencias lógicas, es la idea del nuevo estado de cosas.**”²¹

Marx y Engels comprenden ya en 1845 las ideas como una *fuerza material en su unidad con la práctica*, y la **revolución** como el motor real del desarrollo de las *ideas que conducen más allá de las ideas del antiguo estado de cosas*. De forma muy interesante, subrayan cómo la “idea comunista” moderna nace directamente de la extrema izquierda de la revolución burguesa y ésta es uno de los eslabones que conducen a ella, aunque la historia tenga que roturar y remover el suelo durante cuarenta o cincuenta años antes de que (o mejor: para que) la idea fecunda germine y florezca en toda su envergadura, “en sus consecuencias lógicas”. De hecho, *La ideología alemana* es la generalización de los resultados de su combate contra la filosofía idealista neohegeliana y de la crítica de Feuerbach: “**la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución**”.²²

Establecido esto y ya con más contexto, volvamos sobre el tema de las *abstracciones empíricamente reales* que la crítica echa en falta. Tanto en *la Sagrada Familia* como en *la Ideología alemana* o, por poner el caso, el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels se mueven en el registro analítico más general y global. Las abstracciones se presentan aquí ora para “ordenar el material histórico”, ora articuladas como los diversos sistemas de ideas mediante los cuales los hombres se representan su mundo para reproducirlo o transformarlo (praxis). Se trata, en cualquier caso, de *abstracciones de la conciencia*, sin que esto signifique, como hemos visto, que carezcan de efectividad social. En estas obras no podremos encontrar, empero, un tratamiento explícito de esas *abstracciones empíricamente reales*, porque determinarlas requiere ascender a un nivel más concreto de análisis; a saber, al de una formación social específica, en donde habrá que

²⁰ Y la concepción idealista de la historia “es posible porque estas ideas, **por medio del fundamento empírico** sobre el que descansan, **forman realmente una trabazón** y porque, concebidas como *meras* ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento.” *Ibid.*, p. 41 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

²¹ MARX, K.; ENGELS, F. *La Sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica*. Akal. Madrid, 2013, p. 151 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

²² *La ideología alemana*, p. 31.

probar cómo y por qué determinadas abstracciones de la conciencia (como “trabajo en general”) pueden corresponderse a elementos objetivos de la lógica interna que articula un complejo de relaciones sociales. Marx y Engels llegan primero a esa idea general que es la praxis y que, como hemos visto, requiere: 1) partir de la vida material y empírica de los seres humanos reales; 2) exponer de forma concreta y científica cómo esa vida material va acompañada de determinadas ideas y de qué modo surgen éstas –y también cómo y por qué invierten las relaciones reales “como en una cámara oscura”, si es el caso–; 3) examinar el papel que esas ideas (científicas o fantásticas, con “correspondencia” objetiva o no, verdaderas o falsas) *pueden* desempeñar en la producción, reproducción y descomposición de ese conjunto concreto de las relaciones sociales, junto con otros factores (como el desarrollo de las fuerzas productivas, la guerra o la conquista).

Sentado esto, probada y asimilada esta concepción, Marx asciende, con la crítica de la economía política, a *un* modo de producción específico, al modo de producción capitalista. *Parece entonces otra cosa* porque estamos yendo desde la concepción abstracta del proceso social y sus generalizaciones globales (trabajo, producción, praxis, clases en general, Estado, etc.) a la exposición de relaciones concretas y determinadas, donde efectivamente las generalizaciones sólo tienen legitimidad si aíslan y conceptúan un elemento actuante de ese complejo de relaciones. Por usar el lenguaje hegeliano: estamos pasando del reino de las abstracciones que son sólo “en sí”, en la conciencia (como generalización, etc.), al nivel en el cual *ciertas* abstracciones tienen existencia “por sí”, objetiva, aparentemente independizada de los sujetos e inscrita en un complejo real bajo condiciones que sólo pueden ser concretas y específicas, y no genéricas. Hablamos, pues, de esas determinadas abstracciones con “existencia empírica real”. Y no sucede únicamente con el “trabajo como tal”. Ocurre también, por poner otro ejemplo, con el mismo valor: es sólo con la forma dinero que adquiere una existencia de *por sí*, subsistente de suyo y que oculta la forma de equivalente. En *El Capital*, el valor no tiene tampoco una existencia autónoma hasta que llegamos al capítulo del dinero; hasta ese momento de la exposición, sólo existe en las mentes de los individuos que comparan mercancías cualitativamente distintas.

En este aspecto, la clave del método de Marx consiste en contemplar bajo qué condiciones particulares puede una determinada generalización del pensamiento (generalización que a nivel histórico y global es válida sólo como tal generalización, como “resumen” que “nos ahorra una repetición”) corresponderse a un elemento real, si es que puede. Así, “producción en general” y “trabajo en general” son generalizaciones de ese tipo, que “fijan” las determinaciones que el proceso productivo tiene en cualquier época y lugar (metabolismo con la naturaleza, determinada composición técnica, forma social, etc.). Ahora bien, mientras “producción en general” no tiene más valor que ése (pues la producción real siempre se lleva a cabo en condiciones específicas y determinadas), “trabajo en general” es una categoría que con el desarrollo de la moderna producción de valor *sí* cobra una significación empírica: la indiferencia hacia el contenido concreto del proceso de trabajo, etc. Es de ahí de donde proviene la confusión ideológica que puede suscitar al ser aplicada al estudio de modos de producción pasados, para los que no regían condiciones burguesas. *Sabemos*, por los *Grundrisse* y otros escritos tardíos, que Marx aplicaba este método para aproximarse también a otros modos de producción: se interrogaba por la medida en la que tal o cual generalización del pensamiento podía

corresponderse a una realidad empírica en tales o cuales condiciones sociales e históricas *determinadas*.²³

En la crítica de la economía política tenemos la exposición de esas relaciones de los hombres entre sí y con los factores de la producción, la razón concreta de la efectividad empírica de determinadas categorías (como el “trabajo en general” o el valor) y, finalmente, la lógica y la necesidad de las formas ideológicas que corresponden a tal modo de producción y que tienen eficiencia operativa en la articulación real de aquellas relaciones e incluso para los agentes productivos sumidos en ellas, como sucede con las categorías de beneficio e interés. Tenemos aquella misma dialéctica, pero ya no de forma genérica y abstracta, sino concreta y llena de contenido, tal y como actúa a través de los individuos reales. Aquí se incluyen, ahora sí, esas categorías y abstracciones “empíricamente reales”, que *sólo* en este plano más concreto de análisis tienen sentido y lugar, justamente porque este carácter sólo se pone de relieve en el estudio de relaciones sociales determinadas y articuladas –al contrario del plano histórico general de la *Ideología alemana* o de la introducción a la *Contribución* de 1858.

Por su parte, todo el artificio crítico consiste en contraponer un determinado tipo de abstracciones –las generalizaciones, a las que llama también “abstracciones mentales sin correspondencia material alguna”, y en las que reconoce a la LR (OD, 21)– a aquéllas que, como el valor y el trabajo en general, tienen contenido científico-analítico en la medida en que se corresponden con un elemento objetivo y determinado de *una* realidad específica (en este caso, la producción burguesa). La crítica, reseñando superficialmente la carrera intelectual de Marx, ve una “evolución metodológica respecto de su obra previa” (OD, 5) donde en realidad hay un desarrollo y enriquecimiento de la concepción general del mundo que ya había articulado en 1844-45. Nuestros críticos contraponen la parte y el todo, lo específico y lo general, y confunden todos los niveles de análisis: el histórico-general, el específico de un modo de producción particular y, como

²³ La crítica ha encontrado en el primer cuaderno de los *Grundrisse* el *summum* de su concepción del marxismo. La arbitrariedad y parcialidad de las conclusiones que deduce de aquí se refuta sencillamente hojeando otras páginas de los mismos borradores, donde Marx sintetiza sus estudios sobre otros modos de producción y lo hace, precisamente, tomando como punto de partida la exposición de ciertas generalizaciones conceptuales que, en esos otros modos de producción específicos, tienen existencia empírica (“por sí”) en un todo concreto de relaciones. Indaga también bajo qué condiciones pueden tener realidad esas categorías; por ejemplo, la de *comunidad* en el tránsito a las primeras sociedades clasistas: “Como resultado de la concentración en la ciudad, la **comunidad como tal** posee una **existencia económica**; la mera existencia de la ciudad como tal es diferente de la mera pluralidad de casas independientes. En este caso, el todo no consiste en sus partes. Es una especie de organismo autónomo. Entre los germanos, entre quienes los cabezas de familia se establecen en los bosques, separados por grandes distancias, la comunidad solamente existe, considerada sólo *externamente*, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros, aun cuando su unidad *existente en sí* está puesta en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes, etc. En consecuencia, la *comunidad* aparece como una *reunión*, no como una *unión*, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como unidad. Por ello la comunidad no existe in fact como *estado*, como *entidad estatal*, tal como entre los antiguos [griegos y latinos –N. de la R.], porque no existe como *ciudad*. Para que la comunidad adquiera una **existencia real**, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en *asamblea*, mientras que en Roma, p. ej., la comunidad **existe**, fuera de estas asambleas, en la presencia de la *ciudad misma* y de los funcionarios que están a su frente, etc.” *Grundrisse*, t. I, p. 442 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

veremos, el político. Y lo hacen no según un criterio científico, sino por las necesidades doctrinales de su *proyecto político*, que, como también veremos, los obliga a: 1) negar la existencia de hitos universales en el desarrollo de una formación social o una clase concreta (que implican una generalización y una abstracción respecto de lo empíricamente presente); 2) reducir la teoría de Marx a una teoría específicamente dedicada al análisis y crítica del modo de producción capitalista, sin mayor proyección histórica, ocurrencia que la crítica confiesa construida en base a “indicios” (OD, 16).

La crítica promete un debate “intelectualmente riguroso”, pero no está dispuesta a que el rigor le arruine un argumento. Se ufana en señalar que “la verdad es la forma sublimada de la armonía del sujeto con su entorno” (OD, 9). Muy bien. En otro epígrafe ahondaremos en las peliagudas implicaciones de esta frase, aunque ya ahora podemos ver cómo la aplica la crítica: en lugar de *comprender* a Marx (o ya sólo lo que Marx dijo y no dijo), me dedico a “armonizarlo” de “forma sublime” con lo que *yo*, el “sujeto”, quiero demostrar; lo “armonizo” con *mi* “verdad” y *mi* “entorno” de certezas y apriorismos. Pero, en fin, si la *verdad* de la crítica es que, para la LR, *La ideología alemana* postula un contenido general abstracto (la “producción en general” o el “trabajo en general”) que “se presta a su formalización en una filosofía de la historia” (OD, 8) y de la cual todo se puede deducir, pues ea, nosotros nos ceñiremos a la *verdad* de la crítica y con ella nos preguntaremos: ¿puede “deducirse” algún contenido histórico-concreto de conceptos generales como “producción” o “praxis”?

Respuesta corta: no. Vamos ahora con la respuesta larga. La cuestión no consiste en “deducir” el contenido concreto de cada época a partir de determinaciones históricas generales. Éstas no son más que abstracciones lógico-conceptuales universales y que, por tanto, no se presentan como tal más que como resultados del pensamiento, y de ningún modo en la historia real, como formas puras y actuantes. No existe la fruta en general. Es un producto del pensamiento. Irreprochablemente cierto. Incluye una serie de determinaciones (cuerpo carnoso, portadora de semillas, procede de árboles o plantas, etc.) que jamás se presentarán “puras” en la realidad, sino sólo como manzanas, peras, aguacates y demás. Pero se trata de una “mediación” del pensamiento, de un concepto universal, que es lo que permite comprender lo particular, “ascender” desde lo abstracto del pensamiento a lo concreto real. Las diferencias particulares entre manzanas y peras reales sólo cobran sentido dentro de lo que caracteriza universalmente a la fruta, de lo que define a la fruta como fruta y no como animal, mineral, crítico o cualquier otra cosa. Si sabemos que la “razón de ser” evolutiva –disculpen el lenguaje “ontológico”– de la fruta es ser devorada por un animal para que sus semillas sean transportadas, *podremos* entonces comprender racionalmente sus propiedades determinadas y particulares, empíricas, que dejarán de resultarnos fortuitas: por qué un apetecible cuerpo carnoso, por qué el color tan atractivamente rojo de las manzanas e incluso algo tan aparentemente contradictorio con aquel concepto general como es que una fruta particular, el plátano, carezca de semillas (la clave está, claro, en qué animal se la viene comiendo en los últimos siglos, cosa que de ningún modo podrá el crítico “deducir” del concepto de fruta... ni del concepto de plátano).

Y es que esa determinación de lo particular por mediación de lo universal es la **forma lógica necesaria del pensamiento racional**, la *forma* en que el pensamiento puede progresar desde lo general hasta aprehender lo concreto y de la cual, como veremos, tampoco puede sustraerse el crítico, por mucho que despotriquee contra la “subsunción” y

pretenda separar lo específico y particular del concepto de modo de producción capitalista respecto de la “producción en general”. De hecho, lo que muy míticamente se ha denominado *paso del mito al logos* tiene un fondo de verdad. El mito relaciona sucesos singulares; explica el orden actual de la sociedad y la naturaleza remitiéndolo a acontecimientos puntuales e irreductibles del pasado mítico. Y que nadie dé por supuesto que en la así llamada *sociedad post-industrial* todo es racionalidad e iluminismo. *Mitológicas* son, mismamente, las explicaciones al uso de la derrota del comunismo en el pasado Ciclo revolucionario, o del fracaso del penúltimo intento de “unidad de los comunistas”. Se debe, invariablemente, a la *singular* maldad subjetiva de Fulano o Mengano o a la *inconmensurable* “traición”, incompetencia, carencias y ausencias de tal, cual o Pascual. Por su parte, la razón, indesligable de la capacidad de pensamiento abstracto, requiere **dar a su objeto la forma de universalidad para poder conceptualizar la especificidad y lo concreto.**

Pensemos de nuevo en la fruta en general. Análogamente, al determinar la sociedad como *praxis*, como unidad de ser y conciencia (determinación que tiene un origen histórico-natural real, a saber, la separación que se da en el hombre entre el proceso efectivo de trabajo y el fin proyectado idealmente), estamos señalando el marco más general dentro del cual se mueven las contradicciones reales en cada época histórica, del mismo modo en que, por ejemplo, la contradicción entre mercancía y dinero en la circulación mercantil simple (que es también una categoría sumamente abstracta, por cuanto nada dice acerca de la producción, de la acumulación, etc.) apertura la *forma* en que se puede desarrollar el movimiento de autovalorización del capital y, por tanto, el capital mismo y su sustrato productivo real, capitalista –aunque éste no suprime aquélla contradicción, del mismo modo que ninguna sociedad puede diluir la diferencia entre ser exterior y conciencia más que aniquilándose a sí misma.²⁴ Si las representaciones ideales de los hombres invierten las relaciones reales “como en una cámara oscura”, de lo que se trata es de descubrir y explicar “el secreto de la sagrada familia” en la “familia terrenal” (y, sobre lo que iremos después, “destruir teórica y prácticamente” ésta).²⁵ Si en tal sitio y cual época las clases ociosas se han visto obligadas a reflexionar por primera vez sobre el hombre en términos abstractamente universales, como los sofistas o Sócrates, hay que buscar la

²⁴ “Vimos ya que el proceso en que se intercambian las mercancías implica relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes. **El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que pueden moverse.** Es este, en general, **el método por el que se resuelven las contradicciones reales.** Constituye una contradicción, por ejemplo, que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y que con igual constancia se distancie del mismo. **La elipsis es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve.**” MARX, K. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid. Siglo XXI, 2017, p. 157 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

²⁵ “Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.” *La ideología alemana*, p. 21.

razón en la disolución de la vieja comunidad natural y en la subsecuente necesidad de derribar la antigua parafernalia mitológica, ya completamente hueca, y de fundamentar la nueva vida social y política sobre bases que eviten la permanente amenaza de la guerra civil, de la lucha fratricida entre las nuevas clases de la población. Si llegado cierto punto de desarrollo histórico una serie de hombres han planteado la emancipación de las ideas religiosas respecto de las instituciones eclesiásticas y han iniciado la Reforma, sometiéndose al pastor interior en lugar de al sacerdote exterior, lo que hay que hacer es hallar en las condiciones de vida de ese abigarrado sector social la necesidad de romper las mugas feudales y limitar el poder del mayor terrateniente de la época, la Iglesia de Roma. Si más adelante esa conciencia religiosa parece mutar en conciencia política liberal, y brotan como setas los Lockes y los Montesquieus, habrá que buscar los motivos en la madurez de la lucha de clase de la burguesía, en su experiencia de las revoluciones holandesa e inglesa y en el desarrollo del comercio y la manufactura; y la razón de por qué estas nuevas doctrinas parecen contradecirse con todo lo que había caracterizado a la conciencia revolucionaria burguesa anterior, en el fracaso de la vieja forma religiosa para satisfacer su ulterior desarrollo como clase.

Bien pueden contradecirse los personajes y las ideas; bien puede parecer la Ilustración la negación simple, “determinada”, de la conciencia religiosa luterana y calvinista o de la metafísica racionalista; bien puede parecer una paradoja que las condiciones de la economía burguesa inglesa hayan sido puestas no por la burguesía, sino por sus *naturales* y originarios enemigos de clase, los *landlords* con sus *enclosures* y sus *ovejas devoradoras de hombres*. Sólo en el plano histórico, una vez cerrado el largo ciclo de las revoluciones burguesas, se comprueba la unidad del proceso, la identidad, contradictoria, entre el desarrollo objetivo de la sociedad burguesa y las formas de conciencia que van desfilando por el *teatro del mundo* (praxis). Naturalmente, es muy fácil, *a posteriori*, determinar que era un proceso necesario y aparentemente “teleológico”. Ésta es la causa, dicho sea de paso, de que la concepción idealista de la historia, en sus múltiples variantes, pueda presentar todo el proceso de maduración de la burguesía como un proceso de *secularización* de la sociedad, que pueden remontar hasta el Concordato de Worms, hasta el papa Gelasio o incluso hasta la *Odisea*, como hacen Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, y que no tiene más misterio que expresar de forma invertida la tautología de que cada nueva forma social se edifica a sí misma, de forma más o menos espontánea, tomando los materiales que legan en herencia las épocas anteriores.

Y así se disipa el misterio de la *segunda revelación crítica*, del otro gran argumento que emplean nuestros críticos amigos para sostener su razonamiento: “la preeminencia del concepto de producción –dicen acerca de *La ideología alemana*– no permite una conceptualización específica del modo de producción capitalista”; la “producción en general” no es una “categoría apta para deducir a partir de ella las relaciones de producción específicamente capitalistas” (OD, 4). La trampa está, claro, en lo de “deducir”, lo que es muy ilustrativo acerca del proceder crítico: la crítica sabe que hay que almorzar, pero pasa hambre porque, por mucho que se estruje el cerebro, no consigue “deducir” el menú del día a partir del concepto de “almuerzo en general”. Entonces elige a la carta.

Y, ¡oh, cómo elige a la carta la crítica! Para nosotros, *La ideología alemana* sería, según la tosca ironía de la crítica, una “nueva cosmología”, la “respuesta a todos los acertijos de la historia” (OD, 5-6); permitiría deducirlo todo de la “producción en general” y disuelve las diferencias

específicas de cada modo de producción en la “acumulación incremental de las condiciones sensibles de existencia”, pues el capitalismo “presenta los mismos rasgos que los demás llevados al extremo” (OD, 4). Por eso Marx y Engels “enterraron en cajones polvorientos” (OD, 5) *La ideología alemana* (y si de verdad *La ideología alemana* tuviese algo que ver con este cuadro crítico-deductivo lo que deberían haber hecho era, directamente, quemarla). Pero la LR “obvia” este hecho, se queda en esta “cosmología” de *La ideología alemana* y su cerrazón teológica le impide ya ver que *El Capital*, o la “CEP”, es una cosa sencillamente distinta, otra, inconmensurable e inexplicablemente extirpada de la carrera intelectual previa de Marx. Que nadie espere “otro punto de apoyo que unas pocas notas improvisadas” (OD, 5) por la crítica para entonar este cantar. Vista nuestra señalada vocación de teólogos, nos permitiremos traducir esta demostración crítica al lenguaje canónico que nuestros fieles entienden: *como cristiano que soy, digo la verdad, no miento* (Romanos, 9: 1).²⁶ Así lo dijo la crítica, y así fue verdad. Mediante un rodeo apoyado en citas picoteadas de aquí y allá, ha conseguido identificar a la LR con su parodia de *La ideología alemana* y ha puesto la “CEP” bien a resguardo de sus ontológicas manos. Ahora, con un manifiesto desprecio hacia el **contenido** de los conceptos, puede igualar cualesquiera de estos en base a su **forma** de generalidad: lo mismo da la “producción” en general (OD, 4) que la “materia” (OD, 17), que el “espíritu” (OD, 7), que el “espíritu universal” (OD, 8), que “Dios” (OD, 8), que la “praxis”. Esta última, por su carácter general, puede significar lo mismo que cualquiera de los anteriores, precisamente por su carácter general. Todo es intercambiable. Toda diferencia se “nivela” bajo la generalista mirada formal de la crítica.

Pero todavía falta un último paso para satisfacer el ergotismo crítico: la crítica da un salto y, de tapadillo, deja de lado la praxis en general para pasar a hablar ahora, “sin justificación alguna” y a la chita callando, de la *praxis revolucionaria* (OD, 6), es decir, de la *forma* de una **fase concreta y determinada** del desarrollo histórico, de la transición revolucionaria del capitalismo al comunismo, que requiere de una elaboración y fundamentación en un nivel de análisis mucho, ipero mucho!, más concreto. Parece entonces que, de repente, la “praxis en general” se ha concretado místicamente en la “praxis revolucionaria” del proletariado comunista, que “absorbe” en su omnipotencia “parcelas de la realidad *distintas*” (OD, 6): *praxis, poesis* e incluso *metempsicosis* si quiere. La crítica mira a cámara, pone cara de sorpresa y señala su propia cabriola como una prueba del misticismo de la LR. En cierto modo, recuerda a aquel chiste sobre el *Díamat*: “¿cuántos dialécticos hacen falta para cambiar una bombilla?” Nuestros críticos responden a coro: “Ninguno, ¡la bombilla se cambia a sí misma!” Ahora que la “praxis” se ha cambiado a sí misma en “praxis revolucionaria”, el escamoteo crítico sobra y basta para cerrar por fin la cadena silogística:

²⁶ Para una visión seria y de conjunto de la obra y evolución del pensamiento de Marx (y Engels, que para la crítica aparece como decimotercero violín cuando así lo pide la exégesis), recomendamos el ya citado clásico de Auguste Cornu, así como BERMUDO, J. M. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Península. Barcelona, 1975. También *La Nueva Orientación en el camino de la reconstitución del Partido Comunista. II. Conciencia y revolución*; en LA FORJA, n.º 33 (separata), diciembre de 2005. Asimismo, en relación a la crítica de ciertos tópicos manidos: *Pensar de nuevo la revolución. Marx, Engels y la fundamentación de la emancipación*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 7, diciembre de 2022, pp. 40-72.

*Ontología = clave de la historia = producción en general =
= praxis = praxis revolucionaria = Sujeto.*

Ergo: la LR “dice” que el fundamento y la clave de la historia presente, pasada y futura es la praxis *revolucionaria*, es decir, el Sujeto, que recogido y ensimismado en la transhistórica ontología cree, con estos mimbres, engendrar el mundo al “concretar” sus categorías y su “actividad” pura (OD, 7).²⁷ *Quod erat demonstrandum*. Ahora sí, la crítica tiene a la LR donde la quería y ya puede abrir a chorro lleno las compuertas de las citas indirectas de Adorno: “la LR puede permitirse una interpretación fichteana de las Tesis sobre Feuerbach según la cual la realidad queda disuelta en la pura actividad del *ser social autoconsciente*” (OD, 6),²⁸ “el contenido de la experiencia no puede ser ya algo que al Sujeto le venga *dado*, sino que será fruto de su *poner*, el resultado cristalizado de su propia actividad” (OD, 6),²⁹ el sujeto “se eleva él mismo a *en sí* o sustancia absoluta” (OD, 7),³⁰ “ni la historia ni la naturaleza son otra cosa que momentos internos de su despliegue totalizante” (OD, 8), “la praxis imita al espíritu, queriendo elevarse por encima de su relación con la naturaleza para presentarse egoístamente como fuente exclusiva de lo real” (OD, 7-8),³¹ “era el Sujeto el que, *extrañado* en sus figuras históricas, *creaba* la dimensión objetiva de la experiencia” (OD, 10),³² “la LR, sabiendo que el ser social determina la conciencia, regala a su saber una capacidad constitutiva que no tiene, la de

²⁷ “La diferencia entre el Sujeto, la praxis, y su objeto es solo de *grado*” (OD, 7); “la subjetividad que postula que la praxis es el fundamento se inviste ella misma como tal fundamento” (OD, 7); “La LR presenta la sustancia de su ontología bajo diferentes nombres: Sujeto, praxis revolucionaria, revolución... Bajo cada una de sus máscaras el primer principio inamovible se pavonea de su proteica capacidad para mantenerse siempre idéntico.” (OD, 31).

²⁸ “Sólo cuando la suma del ente, en último término el ente mismo, momento del espíritu, es reductible a la subjetividad; sólo cuando cosa y concepto son idénticos en lo superior del espíritu, ha podido procederse según el axioma de Fichte de que lo *a priori* es al mismo tiempo lo *a posteriori* [...] La ontología cae por su propia consecuencia en una tierra de nadie. Tiene que eliminar los *a posteriori*, y no debe tampoco ser una lógica en cuanto una doctrina del pensar y una disciplina particular.” *Dialéctica negativa*; en ADORNO, Th. W. *Obra completa*. Akal. Madrid, 2012, tomo 6, pp. 82-83.

²⁹ El idealismo absoluto, dice Adorno, “no deja que nada se quede fuera del sujeto ampliado hasta lo infinito, sino que todo lo mete a la fuerza dentro del circuito de la inmanencia [...] La ilimitada expansión del sujeto a espíritu absoluto tiene en él como consecuencia que aparezca como momento inherente a este espíritu no sólo el sujeto, sino también el objeto”. *Tres estudios sobre Hegel*; en ADORNO: *O. C.*, t. 3, p. 232.

³⁰ “La conformidad a ley de las formas puras de pensamiento, la *causa cognoscendi*, es proyectada sobre los objetos como *causa efficiens*.” *Dialéctica negativa*, p. 218.

³¹ “En el idealismo –de la manera más explícita en Fichte– rige inconscientemente la ideología según la cual el no yo, *l’autrui*, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos la unidad del pensamiento que se conserva a sí mismo. Esto justifica el principio de éste tanto como aumenta su avidez.” *Dialéctica negativa*, p. 32. “Pese a su extremo nominalismo, en su fase más efectiva la filosofía de Sartre se organizó según la vieja categoría idealista de la libre actividad del sujeto. Como para Fichte, para el existencialismo cualquier objetividad es indiferente.” *Ibidem*, p. 56.

³² “Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto donador de sentido y el objeto desprovisto de sentido, entre el significado racional y el portador accidental del mismo.” *Dialéctica de la Ilustración*; en ADORNO: *O. C.*, t. 3, p. 26.

ser el epicentro desde la que la realidad social pasará a desplegarse como un todo" (OD, 21),³³ etc. etc.

Traducimos de nuevo a lenguaje religioso: el Juan Evangelista crítico revela que a la LR "le dieron el poder de dar vida a la estatua del *Sujeto* hasta el punto de hacerla hablar y que hiciera matar a todos los que no la adorasen" (Apocalipsis, 15: 16; corregido según la crítica). Se ha producido el milagro. ¡*Hosanna*, camaradas! ¡Alabada sea la *crítica inmanente*!

2. La concepción crítica de la historia

La crítica ha demostrado el idealismo subjetivo de la LR mediante un razonamiento formalista y abstracto. *Formalista*, porque ha fijado la *forma* universal del concepto de "praxis" como algo subsistente de por sí, como alfa y omega del "saber" de la LR. Dado que la ha despojado de cualquier contenido (o mejor: como ha hecho de su forma su contenido), su relación con lo particular y lo individual se convierte en algo arbitrario. Puesto que *todo* es praxis, cavila silogísticamente la crítica, lo particular, lo específico y lo singular no son más que avatares suyos, "ejemplos" de una sustancia invariable, se "deducen" de esta forma universal y es indiferente qué distinga, por ejemplo, el capitalismo del feudalismo o del comunismo si al cabo todo tiene el mismo fundamento, la "praxis en general". Da lo mismo peludo que pelado si, total, todo es cuero cabelludo, con gran perjuicio para los peluqueros. Por este mismo formalismo, la praxis puede igualarse sin más con cualquier otro concepto genérico: "producción en general", espíritu, Dios, materia, Ser y lo que a la crítica le apetezca, precisamente porque los ha abstraído de cualquier contenido y se contenta con identificarlos formalmente, por su forma de conceptos generales.³⁴

Y es un razonamiento *abstracto* precisa y exactamente por eso: porque cualquier referencia a un contenido concreto, particular y determinado es simplemente superflua para la argumentación, que se basta con argucias silogísticas. Ved cómo maltrata la crítica, por ejemplo, el concepto clave de *limitaciones* del sujeto revolucionario: "las llamadas *limitaciones* de la experiencia histórica falsean la crítica de dicha experiencia histórica: sólo en la medida en que las revoluciones existentes no se corresponden con este Sujeto ideal se dice que son limitadas" (OD, 9). La crítica no tiene pruebas, pero tampoco dudas. No pretenda el lector encontrar ni las unas ni las otras en treinta páginas de silogismos críticos; ninguna referencia real a algún ejemplo de aquella "crítica de dicha experiencia histórica", bastante abundante en los números de La Forja, de El Martinete o de Línea Proletaria, ni tampoco a qué "se dice" en los mismos de la revolución de Octubre, o de la revolución china, o de la Gran

³³ "Puesto que 'el ente' es el concepto para todo ente, el ente mismo se convierte en concepto, en una estructura ontológica que se transforma en la del ser sin solución de continuidad." *Dialéctica negativa*, pp. 116-117.

³⁴ Fuente: "El principio afirmado como filosóficamente primero debe absorber sencillamente todo, siendo indiferente que ese principio sea el ser o el pensamiento, el sujeto o el objeto, la esencia o la facticidad. Lo primero de los filósofos pretende ser absoluto: inmediato, esto es, no mediado. Para contentar a su concepto, los filósofos deben empezar por eliminar las mediaciones en cuanto elementos accesorios del pensamiento y aislar lo primero como un en-sí irreductible. Pero cualquier concepto que la filosofía pueda reflejar como lo primero debe ser universal si no quiere ser declarado contingente. Y cualquier principio universal de un primero, aunque fuere el de la facticidad en el empirismo radical, contiene en sí una abstracción." *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*; en ADORNO: *O. C.*, t. 3, p. 14. Para la paráfrasis crítica, OD, 8 y, especialmente, 28-30.

Revolución Cultural Proletaria, o de la experiencia de la Guerra Popular en el Perú, por señalar algunos de los jalones del Ciclo de Octubre bien trabajados ya por la LR; ni a cómo ha llegado ésta a sus conclusiones sobre la naturaleza del Partido Comunista, de la dictadura del proletariado o lo que sea. De haberse demorado un poco en la estofa, la crítica hubiera sido con toda seguridad provechosa para el conocimiento y debate en la vanguardia acerca de la experiencia de la Revolución Proletaria Mundial (RPM), y nosotros nos hubiéramos congratulado por ello. Pero no. Ningún contenido concreto encontraremos aquí que permita sostener aquella atrevida afirmación, sino únicamente las inexorables derivadas de bronce que nuestros críticos deducen de sus propios ergotismos sobre las categorías históricas generales. De hecho, la crítica podría haber demostrado exactamente lo mismo sin ninguna referencia a Marx, a la crítica de la economía política, a *La ideología alemana*, a las *Tesis sobre Feuerbach* o a la *Crítica del Programa de Gotha*. Por eso el rigor, pese a lo proclamado subjetivamente por la crítica, no es necesario para su razonamiento.

De nuevo vamos a tomar la palabra a la crítica, aceptar sus conclusiones y dejar que siga corriendo hacia adelante. Como ha concluido que las categorías históricas generales (“transhistóricas”) son en sí y por sí mismas fuente de delirios y excesos idealistas, de suyo se comprende que la crítica se aplique el cuento y se mantenga alejada de las mismas. De lo que no se puede hablar hay que callar: la *verdadera teoría* de Marx, la “CEP”, no ofrece “una perspectiva desde la que aproximarse al conjunto de fenómenos históricos”, sino que “se ciñe” única y exclusivamente “a la destrucción de los pilares sobre los que se sustenta el régimen social vigente” (OD, 5); i. e., el modo de producción capitalista. Dejando al margen la escamosa afirmación de que una teoría, crítica o no, pueda destruir nada, la conclusión es clara: no habría en Marx una teoría de la historia (OD, 11), sino sólo una crítica de lo específicamente capitalista.

La teoría de Marx, su *verdadera teoría*, la “CEP”, sería pues una crítica de la **lógica** de un modo de producción determinado, el capitalista. Esta lógica se articularía de forma sistemática, como *sistema* cuya tendencia inmanente es, partiendo de su determinación más abstracta (la mercancía), desplegarse como una totalidad en el sentido más bruto del término: abarcarlo *todo*, devorar cualquier *afuera* existente respecto de las categorías económicas en las que se articula (valor, trabajo abstracto, circulación mercantil, capital, etc.). Toda supervivencia de anteriores modos de producción acaba siendo fagocitada en los “circuitos” de este sistema y subsumida como momento de la producción capitalista, orientada a la valorización del valor, o directamente suprimida. En última instancia, y desde el dinero hasta la fórmula trinitaria, crea la ilusión ideológica de que estas formas y categorías capitalistas son las formas y categorías de cualquier formación social, pasada, presente y futura, como si fuesen *naturales* o como si los anteriores modos de producción no fuesen más que formas aberrantes, impuras y figuras inexactas de estas categorías. Producir es producir a la manera burguesa, y para la economía política, molde de la conciencia espontánea bajo el capitalismo, la producción en general es sinónimo de la producción burguesa. El triunfo del capitalismo y de la economía política es que la humanidad termina por concebirse a sí misma, invariablemente, como burguesa.

Y *esto*, si se refiere a esa *fuentes y parte integrante* del marxismo que es la crítica de la economía política, es en esencia justo y correcto. En *El Capital*, Marx se sitúa en un **plano de análisis lógico-conceptual**, y *deduce* racionalmente, paso a paso, la totalidad de las categorías de la economía política a partir del desarrollo de las contradicciones internas de

cada una, de modo que de, e. g., las contradicciones de la forma mercancía se llega a la *necesidad* de la existencia del dinero, que aparece sucesivamente como medida de valor, como medio de circulación, como medio de atesoramiento, como dinero mundial y, más adelante, como medio de pago. De aquí surgen nuevas contradicciones: en el proceso de circulación de mercancías (M – D – M), la contradicción entre el dinero como medio de atesoramiento y como medio de circulación (pues el dinero o se atesora o circula) sólo se resuelve cabalmente si el dinero es el objetivo de todo el proceso (D – M – D). Así, el dinero actúa como medio de circulación, está en constante rotación y movimiento, y a la vez es el objetivo del ciclo entero, su inicio y término, y puede atesorarse. Pero esto sólo tiene sentido si se espera que al final el dinero regrese al propietario inicial como dinero incrementado, si se espera que el valor que se pone en movimiento se valore efectivamente, si se espera que la mercancía se venda y arroje una ganancia (D – M – D'). Esto ya nos da la forma del *capital mercantil*, cuyas contradicciones conducen al análisis de esa mercancía que crea valor nuevo (la *fuerza de trabajo*), al proceso de producción capitalista y al *capital industrial*. A cada paso nos hallamos con categorías más concretas, más reales, y sólo en el libro tercero de *El Capital* salimos de este *reino de las sombras* y nos encontramos con las formas en que el proceso de producción capitalista se presenta en la realidad empírica concreta para los agentes de la producción: beneficio, interés, crédito, la misma fórmula trinitaria, etc., que a su vez constituyen la explicación última de, por ejemplo, por qué la categoría más general y abstracta, el valor, no se presenta nunca como tal en la realidad y *ninguna mercancía se vende por su valor* salvo en circunstancias excepcionales.

Por esta razón, la crítica de la economía política sería la crítica del modo de producción capitalista, de su lógica, y también la crítica de las ilusiones ideológicas que engendra de forma necesaria (porque, en efecto, toda relación social lleva aparejada determinadas formas de conciencia, que en este caso *invierten* fenoménicamente las relaciones reales y deben ser explicadas racionalmente). *El Capital* es así la *exposición* del concepto de modo de producción capitalista en su "media ideal", **lo que define al capitalismo en cuanto capitalismo y haciendo abstracción tanto de sus formas particulares como de su origen histórico**. El material histórico aparece aquí, en *El Capital*, como complemento y "ejemplo" de la exposición, como un *afuera* que, efectivamente, no se deduce ni se puede deducir de esta exposición lógica de la "media ideal" del modo de producción capitalista. El caso paradigmático es el capítulo sobre la acumulación originaria. La acumulación originaria, la expropiación de los productores directos y la separación de fuerza de trabajo y medios de producción asumió la forma que asumió, son hechos históricos y nada puede decir la fría lógica de la economía política sobre los mismos, más allá del estado efectivo de cosas a su conclusión. Desde el punto de vista de *El Capital*, es decir, desde el punto de vista de la *lógica* abstracta, estructural y genérica del modo de producción capitalista ya desarrollado y configurado, es sencillamente arbitrario que la forma en que se produjo dicha expropiación originaria haya sido así o de otra manera. Lo único que puede decir, partiendo del presente y de la realidad efectiva del capitalismo, es que *tuvo* que producirse (OD, 16).

Por eso subraya Marx en sus apuntes preparatorios que las categorías económicas no deben exponerse en el orden en que fueron históricamente determinantes, sino por su articulación al interior de la moderna sociedad burguesa, y distingue cuidadosamente entre el proceso de investigación y el proceso de exposición. Marx parte, en su investigación, del material

histórico, literario, estadístico y económico tal cual se presenta en la realidad y en tres siglos de elaboración teórica de la ciencia de la economía política, y va abstrayendo sus caracteres determinantes hasta llegar a las relaciones más elementales y generales (empresa que lo tiene quemándose las pestañas en la biblioteca de Londres durante más de quince años, como poco). La exposición, por su parte, recorre ese camino ya hollado pero al revés, si puede decirse así. Arranca desde la categoría más abstracta (la mercancía) y va deduciendo y desplegando de forma sistemática y depurada el resto, hasta que, a su término, posibilita volver de nuevo a lo concreto real, histórico, pero ahora captado en su trabazón interna y necesaria. Aquí hay una continua **contraposición e interrelación entre la lógica y la historia**. La elaboración lógico-conceptual de las categorías económicas y su desarrollo sistemático no es otra cosa que la *síntesis teórica* de la sociedad burguesa madura, de la lógica necesaria y estructural que la define como sociedad burguesa, *purificada* de accidentalidades y contingencias. Pero, por lo mismo, no es lo real como tal, sino su *lógica interna* depurada, que sólo puede captarse como concepto, como el movimiento de las categorías, mediante un monumental esfuerzo de abstracción y que tomada *en sí* misma aparece como intemporal *ley de movimiento*. Es perfectamente plausible imaginarse, *verbigracia*, un modo de producción capitalista sin *familia*, y de hecho esta categoría no aparece en *El Capital*. Desde luego, no como una que se deduzca de las categorías de la economía política.³⁵ Pertenece empero a determinaciones históricas y reales, de las cuales también ha surgido el moderno capitalismo y que ha encontrado dadas como sus premisas efectivas (piénsese nada más que en el sistema doméstico, el *Verlagssystem*, o en cualquier otro modo de subsunción formal del proceso productivo por el capital). La crítica de la economía política, la “lógica”, nos da una perspectiva sistemática para comprender tanto el papel de la familia en la producción capitalista, ya desarrollada y sostenida sobre sus propios pies, como el sentido de su desarrollo histórico *partiendo* del resultado al que efectivamente ha conducido, las pasadas contradicciones latentes que sólo ahora, a toro pasado, brillan con otra luz, etc.³⁶ Pero de ninguna manera puede la crítica de la economía política explicar *desde sí misma* por qué la célula básica de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo ha terminado siendo la familia (únicamente puede señalar que la fuerza de trabajo libre tiene determinados requerimientos y condiciones para su producción y reproducción).

³⁵ *Notas comunistas contra la teoría feminista /1. Marxismo y “reproducción social”*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 7, diciembre de 2022, p. 82 y ss.

³⁶ “La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización **permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas**, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero **no** ciertamente al modo de los economistas, que **cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad.**” *Grundrisse*, p. 26 –las negritas son nuestras (N. de la R.). Compárese con el eslogan crítico que reza taxativamente que la crítica de la economía política no “ofrece una perspectiva desde la que aproximarse al conjunto de fenómenos históricos” (OD, 5).

Desde el punto de vista de la férrea lógica del modo de producción capitalista, el desarrollo histórico aparece como algo abstractamente contingente, como arbitrario. A lo abstractamente necesario se le enfrenta lo abstractamente casual. Desde el punto de vista del funcionamiento (de la “lógica interna”) del modo de producción capitalista es tan casual y arbitrario que las condiciones **políticas** de su despliegue las hayan posibilitado el Gran Terror y el Imperio napoleónico como la emancipación de los siervos de 1861 o el decreto de reparto de la tierra de 1917. Éste es el “punto de vista de la economía política”, el del doctrinarismo economicista, el del kautskismo y del menchevismo ante la revolución de Octubre... y también el de nuestros críticos amigos. Como han encajonado la dialéctica de Marx en el “esfuerzo conceptual que persigue este despliegue” (OD, 13) de la totalidad capitalista, la teoría queda ceñida a la duplicación lógico-conceptual –crítica o no– de su necesidad interna, mientras que lo que cae fuera de ella (es decir, tanto la historia como la política) se convertirá en su tan complementaria como unilateral contraparte arbitraria, y pivotará necesariamente alrededor de lo singular irreductible e inexplicable. Desoyendo el más elemental principio de la dialéctica, la crítica establece oposiciones firmes –incluida aquí la que da nombre a su compendio de silogismos– y se deja empujar de un extremo al otro. En un estilo muy *adorniano*, resuelve el problema por decreto. Declara la historia como “la exterioridad más o menos arbitraria sin la que el sistema sería *causa sui* e ilimitado” (OD, 16), sin plantearse siquiera por qué el “sistema” se le aparece como “*causa sui*” e “ilimitado” en primer lugar. La crítica se deshace en alabanzas a lo arbitrario, lo contingente, lo exterior inaprensible, lo irreductiblemente singular, de acuerdo a las modas de los últimos cuarenta años. Pero lo contingente y singular sólo puede ser pensado *mediante* lo necesario y lo general –pues por separado no son más que abstracciones, tanto los primeros como los segundos. Eclécticamente, la crítica *pretende* contraponerlos en figuras opuestas subsistentes (singularidades históricas arbitrarias vs. la inexorable y falsa necesidad “totalitaria” del sistema que todo lo nivela) pero la una es tan irreal como la otra, en la justa medida en que son abstracciones.

Y la crítica paga aquí el formalismo con el que “demostró” el idealismo subjetivo de la LR. Como suele decirse, lo barato sale caro y suma en la cuenta. En este punto, para sostener y defender esa accidentalidad absoluta y exterior al sistema, decreta la *historia* como aquéllo que “brota de la tensión irrefrenable de las fuerzas vivas humanas con las de su entorno” (OD, 11), como una “*potencia* de la que brota la indeterminación y subjetividad que alimentan el cambio social” (OD, 15). Con esta monumental **generalidad transhistórica**, absolutamente común a toda la historia humana, a todas las formaciones sociales y a todo “cambio social” y revolución, la crítica demuestra que, perfectamente a tono con nuestra época, para ella lo importante no es **qué** se dice, sino **quién** lo dice. Así, la “producción en general” y la “praxis en general” son, en boca de la LR, fuente de idealismo, dominación y teología. Empero, en manos de los epigramistas críticos, de la “tensión irrefrenable de las fuerzas vivas humanas” *en general* “brota” sólo dialéctica, concreción, diferencia específica, singularidades irreductibles y “futuro de libertad”.

La crítica “refutó” la “ontología de la praxis” por su forma de concepto general, pero ahora endiña al lector otra generalidad que al cabo viene a decir... ¡lo mismo! Si por “fuerzas vivas” la crítica se refiere no a las del 36, sino a los seres humanos como sujetos actuantes genéricos, y por las fuerzas “de su entorno” se refiere a las condiciones objetivas y naturales con las que aquéllos se encuentran en tal o cual época; si lo uno es

irreductible a lo otro, y a la vez sólo pueden ser entendidos racionalmente en su unidad contradictoria (en su “tensión irrefrenable”)... ¿qué es exactamente lo que diferencia esto de la *praxis en general*? ¿Qué es exactamente lo que distingue a la historia como “despliegue de la praxis” de la historia como “despliegue” de esta “tensión irrefrenable”? ¿Por qué esta “tensión irrefrenable” no se califica también como “aquello que ha permanecido invariante” en la historia y como “sustancia homogénea” que sirve de sustrato para el progreso (OD, 8) o para esas contingencias exteriores? ¿Qué aura de santidad impide que a la crítica se le calce exactamente el mismo razonamiento formalista con el que ella juzga a la LR? Si la crítica no monta sobre estos mimbres su propia “formalización en una filosofía de la historia” es únicamente porque subjetivamente se niega a ello y porque carga con unos prejuicios nominalistas de aúpa.³⁷ Repudiando los conceptos generales, “transhistóricos”, el crítico creía huir de su destino. En realidad, corría hacia él. Al final lo sorprendemos revolcándose en el tálamo real con la madre de todas las abstracciones, empujado quizá por una “tensión irrefrenable” de la que acaban brotando otras tantas cosas. Y es normal. Como decimos, no es culpa subjetiva de nuestros críticos, sino que, efectivamente, lo singular y contingente no puede concebirse racionalmente si no es por mediación de determinaciones universales, y mientras sigan siendo seres racionales no podrán sustraerse de ellas.

Otra cosa es, claro, que sean consecuentes con ello o no. Hemos insistido, asimismo, en que lo importante de los conceptos es su *contenido*, ése que la crítica desprecia e ignora en su argumentación contra la LR. Es muy fácil, y muy huero, separar la “producción en general” de los modos específicos, históricos, de la producción. Es muy fácil separar la “praxis en general” de la historia real, cualitativa y viva de esa praxis, y maravillarse luego de que en 2023 el fin de año vuelva a caer en 31 de diciembre. Lo realmente complicado, y lo que realmente exige un trabajo, es comprender y exponer lo universal a través de lo particular de forma *concreta*. La idea de “praxis” permite enmarcar el “cambio social” y, también, las “formaciones sociales”; proporciona un *punto de arranque* desde el que ubicar el conocimiento de lo concreto y no escinde metafísicamente el “cambio social” respecto del “sistema social”, como si la producción fuese algo distinto de la organización histórica y determinada de la producción, o como si las “fuerzas vivas humanas” y sus “tensiones” con la naturaleza fuesen algo distinto de la organización histórica y determinada de esas mismas “fuerzas vivas humanas” y de esa misma naturaleza, así como la historia de esos cambios.

Por eso el concepto de praxis es, en efecto, base del monismo materialista marxista a la hora de **comprender** la historia de la sociedad, y *también* la sociedad burguesa, que es una forma histórica, transitoria, de la interrelación entre el hombre y la naturaleza, entre “las fuerzas vivas humanas” y “las de su entorno” (*materialismo histórico*). Es la base del monismo materialista marxista porque rechaza cualquier supuesto minarete especial, situado por fuera o por encima de la sociedad, desde el que se pudiesen plantear fórmulas y recetas emancipadoras de forma externa al propio desarrollo del ser social. Ése es el presupuesto —pero sólo el presupuesto— de que el marxismo sea una concepción del mundo *revolucionaria*. Es revolucionaria porque no permite dar por supuestas las

³⁷ Y sí, es también signo de la época la obsesión fetichista por el nombre, que usurpa el lugar de la cosa, como por otro lado se ve en la contraposición maniquea entre “teoría revolucionaria” e “ideología revolucionaria”. Todo el mundo sabe, siguiendo el verso blanco del liberalismo político, que sólo los demás tienen ideología; yo, no.

bases y fundamentos de la revolución; no puede presuponer una base firme e inamovible en un mundo que se define precisamente por ser la continua revolución de toda la producción y de todas las relaciones sociales. Por eso esta concepción sólo podía surgir con el asentamiento de la moderna sociedad burguesa. Un supuesto punto de partida inamovible sólo podría hallarse fuera de esa sociedad, agazapado al margen de ella. O se niega esa base, o se niega la realidad. Por eso mismo, y por ir concluyendo con esto, el concepto de praxis exige hallar los materiales para la **transformación** del mundo (y la revolución comunista es el primer proyecto que plantea dicha transformación de forma consciente y planificada) en los *grandes recursos de ese mundo*, en las fuerzas, ideas, herramientas, posibilidades y necesidades que el desarrollo histórico real ha depositado ante nosotros como lo más elevado, fino y profundo. Y, adelantándonos un poco, esto último debe ser determinado y esclarecido, primero que nada entre aquellos que se preguntan por la emancipación, porque **lo que hoy está en crisis es eso mismo**: qué es posible y qué es necesario, preguntas íntimamente vinculadas al interrogante por el lugar donde se encuentra actualmente la humanidad, al interrogante por cuál es esa cima más elevada de la historia humana. ¿Lo es la lucha de clases revolucionaria del proletariado en el siglo XX?, ¿lo es algún programa reformista pequeñoburgués?, ¿lo es la teoría crítica?, ¿la ciencia?, ¿España, luz de Trento y martillo de herejes?, etc., etc.

Una obviedad, ¿verdad? No tanto para nuestros críticos. A diferencia del concepto de praxis, la “tensión” general de los críticos se postula como fundamento del “cambio social”... pero se contrapone al “sistema” y sus límites (OD, 15 y 16) como su negación simple, “determinada”. Si ahora diesen un paso más, tendrían que concluir que el *sistema por excelencia*, el modo de producción capitalista, en cuanto sistema, *no* “brota de la tensión irrefrenable de las fuerzas humanas con las de su entorno”, *no* es una determinada organización de esa “tensión irrefrenable” en determinadas circunstancias históricas, *no* es una forma histórica específica de la *producción humana* –que es un sinónimo menos repipi de esa “tensión irrefrenable” entre el hombre y su entorno, de esa interrelación productiva y activa entre el hombre y la naturaleza.³⁸ En consecuencia, y como en

³⁸ La crítica quiere desmarcarse por adelantado de esta identidad de sus “tensiones irrefrenables” con la producción y la acción humana, y por eso dice que las condiciones objetivas y la naturaleza “también *producen*” (OD, 7). Está claro que la naturaleza también produce: produce peras, produce perales, produce planetas, produce reactores nucleares, produce viruela del mono y produce todo lo que quieran. Todo lo que tiene existencia física es naturaleza, incluido el cuerpo del crítico y el aliño de su cena, por mucho que haya sido cultivado, recogido, procesado y transformado por los trabajadores del aceite (el aliño, no el crítico). Tendrán que aclararnos si con lo de que la naturaleza también produce la están planteando como algo distinto de sus propios productos naturales, como en la vieja distinción entre *natura naturans* y *natura naturata* de la metafísica occidental. En cualquier caso, para salirse por esta original tangente, los *críticos de la economía política* tienen que dar al traste con **lo más elemental de la concepción marxista de la producción**, que se refiere específicamente a la producción *humana, social*, al “metabolismo” entre el hombre y la naturaleza (presupone por tanto la “producción” natural) y sujeto a fines proyectados idealmente, cualitativamente distinto de la producción de celdillas por la mejor de las abejas. Ya hemos visto que el estilo crítico de demostración consiste en convertirlo todo en generalidades y a partir de ahí reducirlas al absurdo. En lugar de embrollar las cosas, jugar con polisemias de trapacero y sustituir una abstracción general por otra abstracción todavía más genérica y hueca, la crítica podría empezar por pulir su criterio científico y echarle un ojo, por ejemplo, a *El Capital*, t. I, p. 239 y ss. (capítulo V, proceso de

absolutamente todas las críticas morales y moralistas del capitalismo, el modo de producción burgués aparecería como una inexplicable y lamentable aberración, como una imponderable cesura en el desarrollo histórico-natural de la humanidad, sencillamente como una sinrazón (aunque efectivamente sus consecuencias humanas, sociales y naturales sean irracionales) que místicamente ha venido a truncar, como algo ajeno, la existencia y la historia humana, la historia de las “fuerzas vivas humanas”. Lo que era abstractamente autosuficiente y autosubsistente se invierte en lo abstractamente arbitrario –y lo que es *abstracto* lo es por estar privado de relaciones, por estar *arrancado* de su medio real, por mucho que el pensamiento tenga que atravesar el gélido desierto de la abstracción para comprender lo concreto.

¿Es este razonamiento nuestro un silogismo? Sí. Pero es un silogismo que tiene un sentido; es un silogismo que desarrolla y *razona* el *contenido* de los conceptos que nuestros críticos han adoptado como propios. La teoría crítica, la “*CEP*”, expresaría la autosuficiencia sin límites del modo de producción capitalista, su idealidad como *causa sui* y como absolutamente fundado sobre sí mismo. Esto lo conduciría al absurdo en algún punto donde “hace aguas” (OD, 14). Lo que se basta a sí mismo y se culmina y cumplimenta sobre sí mismo –es decir, lo que es absolutamente autosuficiente– se vuelve sencillamente aleatorio cuando abrimos el obturador o dirigimos nuestra mirada a otra cosa, puesto que carece de referencia a lo que es exterior a él.³⁹ En este punto introduce la crítica la historia, como vimos. Pero como no hay nada que relacione la férrea lógica de la economía política, del “sistema”, y la igualmente férrea (o quizá “irrefrenable”) “tensión de las fuerzas humanas” de la que brota la historia, como son dos abstracciones intemporales y definidas en términos excluyentes, como la una no ha modelado a la otra más que de forma exterior y negativa, **no hay ni puede haber ningún vínculo material entre el contenido de la teoría** (que “persigue y critica” el despliegue de la cerrada totalidad capitalista) **y el movimiento histórico que debería superarlo** (que niega esa totalidad *desde fuera*). La conexión entre la teoría revolucionaria –la “*CEP*”– y el movimiento revolucionario, entre la lógica y la historia, será y sólo podrá ser **formal**, exterior. Y es y sólo puede formal y exterior no porque nuestros críticos sean mala gente o unos incompetentes; es así porque el **contenido** de sus conceptos ideológicos **no** permite pensar esa relación de otra manera. Nuestros críticos no son más que la *personificación de categorías ideológicas*. Veremos que esta formalidad tiene consecuencias de primer orden a la hora de concebir el proyecto crítico-revolucionario y su relación con el movimiento obrero.

trabajo y proceso de valorización). Tienen la cara, además, de imputar esta ocurrencia filológica sobre la producción a Marx, pero en esta ocasión –todo hay que decirlo– no es cosa suya: esta lectura crítica de la *Crítica del Programa de Gotha* es un resumen colegial, a la manera crítica, de la lectura que hace Adorno en otros lugares (*Tres estudios sobre Hegel*, p. 245 y ss.; *Dialéctica negativa*, p. 170). No podemos demorarnos aquí con el de Frankfurt. Solamente señalaremos que la única forma de comprender a Marx es leyendo a Marx mismo, no colando *rebrandings* de otras clases.

³⁹ “Formas semejantes constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa. Se trata de formas de pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimbaban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.” *El Capital*, t. I, p. 127.

La misma crítica, lógica y coherentemente, llega a dicha conclusión. La “historia” es “aquello que irrumpe para poner en evidencia los límites del sistema” (OD, 16); la “historia” y la “subjetividad” son... ¡“el contenido que no es producto de la universalidad social” (OD, 17), “la exterioridad más o menos arbitraria” (OD, 16)! ¡Quia! Al final, la “historia” y la “subjetividad” humana aparecen como algo indeterminado y abstractamente contingente (OD, 17), absolutamente opuesto a la misma *forma social* que, como sabría cualquier materialista pre-marxista, es la que modela y fragua esa subjetividad. ¡Como si la historia de la humanidad fuese algo distinto del devenir y transformación de las formas sociales concretas en las que ésta se organiza, dadas ciertas condiciones materiales específicas! ¡Como si pudiese existir tal cosa como una subjetividad no mediada por la forma social, que es tanto como hablar de una subjetividad inhumana, de una subjetividad situada fuera de la humanidad social real, situada fuera de su época, de sus condiciones de existencia y de sus dilemas! La historia del desarrollo de la humanidad, de su subjetividad, de sus potencias, de su cultura, de sus “fuerzas vivas”, de sus ideas emancipadoras, etc., se nos presenta en la crítica, pues, como esa misma *sustancia metafísica* muda que imputan a otros, inexplicablemente divorciada y contrapuesta a las *formas sociales* determinadas –incluida la capitalista– a través de las cuales se produjo y se produce la propia maduración social y cultural, subjetiva, de la especie humana. ¡Todo el marxismo por la borda!⁴⁰ Toda la riqueza y toda la complejidad de la historia, ahora **coyunturizada**, se volatiliza en la pobreza de la generalización crítica y, como ya le sucediera a aquel abogado de lo empírico-sensible que era Feuerbach, **en la medida en que considera la historia, la crítica no es materialista**. También la *crítica inmanente* del modo de producción capitalista y la comprensión de la revolución comunista como proceso histórico y objetivo se irán al garete, pues ya en la arquitectura metafísico-suprasensible de la crítica se ha interpolado la conveniente premisa de que la “subjetividad” que “suprime el conjunto” esté **previamente** situada **fuera** del “sistema” existente y de la *universalidad social*.⁴¹ Para sostener su panoplia conceptual, la crítica tiene

⁴⁰ Uno de los autores, en otro lado, da la medida de cómo de en serio hay que tomarse estas jerigonzas críticas sobre las “fuerzas vivas” natural-contingentes que suprimen el “sistema” desde fuera. Llanamente, tiene que mandarlas a paseo en cuanto la tarea del día ya no es *refutar* la *ontología* de la LR, sino exponer algunas *verdades* de la teoría de Marx: “Para Marx, en un sentido, el capitalismo es necesario: no porque esté inscrito en la naturaleza humana, porque sea un dictado divino o un estadio en un plan cósmico del desarrollo de la humanidad, sino porque las formas sociales capitalistas son la expresión necesaria de una cierta forma de organizar la sociedad, que es la nuestra. Por ello su superación solo puede ser ‘interna’, inmanente, actuar desde dentro, desde las posibilidades contenidas en esas mismas formas, porque **esas formas son nuestro ser social, la forma de nuestra relación social general**. Estas formas somos nosotros, en definitiva [sic].” AGIRIANO, M. *El proyecto comunista. La propuesta política de Marx*, p. 19 –las negritas son nuestras (N. de la R.). ¿En qué lugar deja al serio y riguroso crítico el hecho de que con tal de armar un argumento contra la LR haya tenido que trasquilar los principios más elementales del marxismo, principios *reconocidos por el crítico mismo*? ¡Buena teoría ésta cuyos medios y poder sólo bastan para atentar contra el César, y se desecha tan pronto como ha consumado el magnicidio!

⁴¹ “El contenido que no es producto de la universalidad social, la arbitrariedad que el terreno histórico alumbraba como su característica más propia, niega su omnipotencia y la obliga a considerar lo que no podría en ningún caso integrarse en el sistema, el material contingente sobre el que este emplea su poder.” (OD, 17). Más explícitamente aún, la crítica nos presenta también su soteriología montada sobre la recíproca exclusión de arbitrariedad y normatividad, de

que abrir un punto de fuga situado fuera de la sociedad efectivamente existente (porque la concibe como una inexorable lógica abstracta) y retroceder, ahora sí, a lo peor del materialismo pre-marxista, sazonzando esta abstracción con el toque *chic* de diluir la historia en una pseudo-realidad de singularidades más o menos arbitrarias, coyunturales, y sobre las cuales no es posible, por tanto, ninguna teoría ni ninguna universalidad más allá del envoltorio general y omniabarcante de “tensión irrefrenable” que le ha dado la crítica. En consecuencia, los intentos de superación de aquellas formas, las revoluciones proletarias del siglo XX, podrán dejarse a un lado sin mayores preocupaciones, pues ya se han decretado como algo “arbitrario” que nada tiene que ver con la “inmanencia” de nuestro presente. Pronto veremos a la crítica descubriendo América.

3. De cómo el marxista de cátedra se hace *verdadero socialista*

Al reducir el marxismo a la crítica de la economía política, nuestros críticos arriban a dos consecuencias fundamentales. La primera se refiere a la **relación del marxismo con el movimiento revolucionario**. La segunda, a **su naturaleza como cuerpo teórico**, a sus fuentes, a su coherencia como doctrina y a su desarrollo.

Vayamos por partes. Los críticos consideran la teoría de Marx como algo esencialmente acabado desde que firmara y publicara *El Capital*, como un corpus teórico cerrado, que a lo sumo se puede pulir metodológicamente, corregir allí donde tal o cual generalización se haya mostrado errónea, etc. A pesar de sus advertencias contra la “cosificación” de aquella dialéctica (OD, 13), no parece que hayan llegado a campos o conclusiones sustancialmente nuevas allá donde se ejercitan como gurús *socialistas*, en *Café Marx*. Todo se queda en repetir las mismas tres o cuatro ideas, una y otra vez, independientemente del tema o del libro que toque reseñar: así con la naturalización de las formas burguesas de producción, su carácter impersonal, el recordatorio de que la clase obrera también incluye a parados, al “proletariado informal”, a migrantes, a las mujeres proletarias, etc. Aquellas ideas generales que conforman la “CEP” son lo común a todas las formaciones sociales burguesas, su *forma de movimiento general* abstraída de su fase de desarrollo, de la coyuntura histórica o particular, de la correlación de fuerzas o del grado de madurez de la clase revolucionaria.⁴² Forzosamente es así, pues la estructura del capitalismo, su

historia y sistema: “La sociedad emancipada sería aquella en la que la diferenciación entre historia como sucesión de singularidades y sistema como totalidad prescriptiva dejara de tener sentido.” (OD, 17). Sólo en esta ocasión vamos a mencionar la versión original de OD, más por lo que respecta al estilo crítico de *rectificación* que por otra cosa. Allí no decía “el contenido que no es producto de la universalidad social”, sino “la subjetividad no mediada por la forma social”. Por lo demás, el párrafo y el razonamiento es exactamente el mismo; no cambia un ápice de su contenido. Ocurre que, simplemente, los críticos han encontrado poco *inmanente* la fórmula original. Pero, al cabo, decir que el “contenido” de esa subjetividad no es “producto” de la “universalidad social” es tanto como decir que dicha subjetividad “histórica” se ha constituido o “brotado” al margen –sin mediación– de la “forma social” universal en la sociedad burguesa, de la cual, según la misma crítica, no hay un “afuera”. Tenemos cero interés en logomaquias críticas, pero la anécdota es reveladora: dado que para nuestros locuaces amigos razonar consiste en encadenar palabras, es muy natural que cambiando dos términos crean estar previniéndose de las consecuencias de su contenido de fondo.

⁴² Cabe señalar que Heinrich, por ejemplo, deja algo más de espacio para que el concepto de clase pueda respirar: “Con el término ‘clase’ [*El Capital*] alude a la posición social dentro del proceso social de producción, en nuestro caso a los

“media ideal”, es la misma hoy como en 1867. Lo mismo ocurre con lo que esta teoría puede aportar acerca de la superación de ese sistema: únicamente una serie de consideraciones **genéricas** sobre el carácter que el movimiento revolucionario *debe tener en sí*, independientemente del momento y lugar. Esto es congruente con la coyunturización crítica de la historia. Lo que esta teoría nos permite deducir acerca del movimiento comunista (o *socialista*) son, pues, generalidades, cuya concreción depende de la coyuntura; y, aún más, de la coyuntura particular de cada sector del proletariado o incluso de cada individuo.⁴³ Es ésta la que determina la forma y medios del movimiento, la que lo insufla de crema empírica y concreta. Así nos lo dice el crítico en otro lugar:

“[...] el rechazo de Marx a proveer ‘recetas de cocina para el futuro’ se sigue directamente de su tesis política central: la emancipación del proletariado solo puede ser obra del proletariado mismo. Una vez se entiende esto, dar planes detallados para el futuro carece de sentido. Cabe delimitarse teóricamente las determinaciones necesarias del comunismo: abolición del capital, la familia y el Estado, asociación de productores libres en un sistema de cooperativas, control consciente del metabolismo con la naturaleza. Pero sus formas concretas solo pueden ser el producto de la autorganización [sic] y la voluntad de los individuos asociados. Esa es, por lo tanto, como comunistas, nuestra tarea.”⁴⁴

Esas “determinaciones necesarias del comunismo” son las que se pueden deducir de la “CEP”, y nada más. Cómo se llega a concretarlas en un movimiento político depende de la “auto-organización” y de la “voluntad de los individuos asociados”. Es decir, que no se trata de cuestiones que quepa analizar en términos teóricos, no se pueden *resolver de antemano los problemas en teoría*,⁴⁵ sino que es cosa de la *organización* y la *voluntad* de los socios, explícitamente contrapuestas a las “determinaciones teóricas” del comunismo. Vemos aquí una importante rebaja del principio que proclamaban los críticos contra la LR, a saber, no espachurrar a la doncella teórica con el “rodillo de la praxis” (OD, 20). Ahora, nos las tenemos con que el horizonte mental de los socios queda irremisiblemente ceñido ya no a la “praxis”, sino a los problemas concretos en los que empíricamente se hallan sumidos: que si la pausa para el café, que si los críos puedan jugar en el parque, etc.⁴⁶ Alegrementemente se presupone el movimiento revolucionario, pues de otro modo carece de sentido hablar de la organización y voluntad de sus componentes. Como la crisis de acumulación del capital es estructural, el movimiento *político* que la supera también *tiene que serlo; debe serlo y,*

propietarios de los medios de producción o a los hombres que están excluidos de esta propiedad. Pero en las clases, determinadas por su posición social, no se supone que sus miembros individuales también tengan automáticamente una ‘conciencia de clase’ común o que se presente una ‘acción de clase’ común. **A este nivel de la exposición, ‘clase es una categoría puramente estructural; si ‘clase’ significa algo más, tendrá que ser investigado en el contexto concreto correspondiente.**” HEINRICH, M. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Guillermo Escolar Editor. Salamanca, 2022, p. 129 –las negritas son nuestras (N. de la R.). Cf. *Notas comunistas contra la teoría feminista...*, pp. 79-80.

⁴³ *El proyecto comunista...*, p. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁵ *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento;* en LENIN, V. I. *Obras Escogidas*. Progreso. Moscú, 1975, t. II, p. 49.

⁴⁶ *El proyecto comunista...*, p. 15.

como aquélla, ha de estar ya ahí. Se presupone, también alegremente, que ese movimiento se dirige, pues, al comunismo, extendiéndose la Asociación como una mancha de aceite e impulsándose por cierta *tensión irrefrenable* iluminada por la “CEP”, que *descubre* a los asociados que sus luchas inmediatas ya son el movimiento comunista.⁴⁷ **La base empírica del movimiento y la fundamentación teórica de sus premisas se confunden**; son lo mismo.⁴⁸ Se trata de un importante *acto de fe* que la crítica no justifica ni puede justificar.

La verdad es que tampoco necesita justificarlo. Como la teoría marxista consta de generalidades intemporales, éstas sólo pueden vincularse con lo particular de forma mecánica, pretendiendo que ambos coincidan directamente. No hay necesidad de ninguna **mediación** que permita dilucidar cómo se concreta, en la fase actual de la revolución y dadas ciertas condiciones objetivas y subjetivas, una idea general como es, mismamente, que **la emancipación de la clase obrera sólo puede ser obra de la clase obrera misma**. Al contrario, se impone a martillazos sobre la realidad. Puesto que *hoy* la clase obrera se encuentra a la defensiva, resistiendo como puede los embates del capital y peleando hasta por la más elemental reivindicación de no tener que mear en una botella en el tajo, la sentenciosidad epigramática decreta que con esos mimbres y materiales, y sólo con esos mimbres y materiales, tiene que realizarse y verificarse inmediatamente la auto-emancipación del proletariado, la asociación.

Esto tiene un nombre: **doctrinarismo**. El doctrinarismo, por dar una definición sucinta, consiste en diluir toda la riqueza del mundo en la pobreza de *mi* frase general y abstracta, sin mayor demora en analizar cómo, en qué forma y en qué circunstancias se concreta o se puede concretar como algo real y existente *por sí*. Que luego le reconozca al vecino el derecho a hacer lo ídem con *su* frase general y abstracta es otro tema. En política, el doctrinarismo consiste en ceñir el movimiento revolucionario a un precepto –aun *crítico*– que debe verificarse en bloque, de forma inmediata en todo momento y circunstancia, sin parar mientes en el estado actual del movimiento, en sus condiciones, sus tareas, sus posibilidades de desarrollo, su bagaje, su conciencia real, etc., cuestiones que sólo pueden clarificarse teóricamente y requieren un trabajo sustantivo de investigación, reflexión, elaboración y propaganda. Es decir, sin examinar cómo aquélla frase puede tener algún significado *real*, y no formal o declarativo, en unas circunstancias concretas. Las consecuencias políticas del doctrinarismo son, esencialmente, tres: 1) la incapacidad para poder ver aquéllo que se sale de la línea recta de *mi* esquema sentencioso, 2) la falta de originalidad a la hora de definir las herramientas, medios y recursos del movimiento (que se alimentará cada vez más de *crear* en las *recetas* que afirman que *las cosas tienen que ser así*), seguida de la subsecuente vulnerabilidad ante cambios coyunturales que trastocan de arriba abajo el medio ambiente donde proliferó inicialmente; y, en última instancia, 3) la quiebra de la *voluntad* de los socios ante los reveses y fracasos reales que, sumados unos a otros, desmienten la *verdad* del esquema ideal. Huérfanos los fieles de la preparación teórica que les permita revisar a fondo los presupuestos, implicaciones y consecuencias de su anterior *credo*, acaban quemados, abjurando de la revolución –pues no sabrán *pensarla de nuevo*– y se deslizan

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 13.

⁴⁸ “La crítica de las relaciones sociales capitalistas no es más que la forma consciente que adopta la crisis de reproducción del capital” (CM 20, ‘52); “la forma práctica de esta crítica es la organización revolucionaria del proletariado, en lucha contra el capital y sus agentes o personificaciones” (CM 20, ‘53-54).

bien hacia el cinismo y la pasividad política, bien hacia la rueda de molino del programa reformista de turno (que presenta una alternativa menos latosa para, quizás esta vez sí, satisfacer sus pequeñas reivindicaciones o *prestarles voz*). Ésta es, mismamente, la historia del revisionismo, de sus militantes y de su esquema resistencialista de la revolución ante la crisis económica de 2008 y el surgimiento del 15-M y Podemos; es la historia de la bancarrota de los falsos PCE, de los PCPE y demás en la pasada década; es la historia de todas las cremadoras de militantes revolucionarios de los últimos setenta años. Una aproximación al *marxismo*, en definitiva, que la práctica ha demostrado inútil para la revolución, que no para el fortalecimiento de la base social de la socialdemocracia.

Con su interpretación espontaneísta y doctrinaria del principio de que la clase obrera debe emanciparse a sí misma, los críticos *no pueden* ver que la clase obrera también *piensa*, se *niegan* a contemplar **en su plan general** a esa clase obrera que *se esfuerza por pensar* –aunque de palabra, claro, lo den por supuesto como algo obvio y natural. Junto al proletario que viene a las manos con su jefe por cinco minutos más para el descanso está también el proletario que se interroga por qué más hace falta para acabar con el capitalismo. De hecho, no tiene por qué tratarse de proletarios distintos. Al contrario que el concepto de vanguardia práctica –aquella que está a la cabeza de las luchas espontáneas de las masas y tiene cierto ascendente consolidado sobre ellas, cuya figura personal puede ser en sí misma un símbolo de combatividad y consecuencia–, **la noción de vanguardia teórica no es un concepto directamente empírico, no es una categoría sociológica**. La vanguardia teórica, sí, la conforman aquellos sectores de la clase obrera que se dedican sistemáticamente a las cuestiones de fondo de la emancipación y la revolución proletaria o que las plantean como ingrediente más o menos sustancial de su política. Así el caso de la LR, de nuestros críticos o de cualquier organización que se plantee la superación de la sociedad de clases. Pero *también* la conforman el anarcosindicalista que puntualmente escribe un artículo sobre la colectivización en la Guerra Civil, o la profesora que en sus ratos libres lleva un *blog* sobre la incapacidad del *modelo económico actual* para subsanar el cambio climático, o el *casual* que sin necesidad de tener una vida militante activa escucha iquizá incluso con interés! las radio-tertulias de nuestros críticos. En ese momento, esos individuos están actuando como vanguardia teórica; se están interrogando por los problemas más genéricos y globales de la liberación humana. Ellos, como nosotros o nuestros críticos, *son* ese proletariado que hoy busca su emancipación como su propia obra. Todavía más, es, **en la actualidad, el único sector de la clase del que realmente se puede decir que efectivamente se plantea la emancipación de la humanidad como un asunto propio**, aunque sea en un plano teórico-abstracto, asumiendo con mayor o menor consecuencia la tarea de dilucidar sus contenidos, medios y formas generales (el único plano posible hoy en día, dado el grave estado de liquidación del movimiento revolucionario a todos los niveles). Y para poder valorar este **hecho** en toda su amplitud y profundidad no es suficiente con el **empirismo político** que propugna la crítica, no basta con lo que uno puede *ver y palpar* en la calle, en el trabajo o en el movimiento organizado, ni con repetir como cotorras que la clase obrera debe emanciparse a sí misma (pues con frases genéricas se puede justificar, a la fuerza, cualquier cosa).

Quizás el más listo de la clase se levante ahora y grite que nuestros críticos no ignoran que la clase obrera piensa, que saben de la necesidad de la formación, que junto al estudio del marxismo cabe realizar simultáneamente tareas *prácticas* como asociarse, luchar por mejores

salarios, convocar mesas de negociación entre organizaciones, plantar tomates o fabricar jabón ecológico (todo de lo cual ya es un buen indicativo de la estrechez con la que se concibe la *práctica* a día de hoy). Pero repare el alumno inteligente en el lugar que la crítica asigna a la teoría en su esquema: la “CEP” señala las “contradicciones implícitas” del modo de producción capitalista, aporta a los obreros la conciencia de lo que ya están haciendo.⁴⁹ Esto expresa una concepción del mundo en sentido profundo. Los *portadores* de la “CEP”, tocados por la sabiduría crítica, suplen desde fuera⁵⁰ las supuestas necesidades intelectuales de ese movimiento; los obreros, los sujetos, están definidos por sus cuitas de capital variable, por su condición de sufrientes trabajadores manuales y consumidores.⁵¹ **La división del trabajo está en la base de todo el esquema crítico**, es su supuesto explícito. Por un lado, tenemos un comité de sabios que dictamina unas “determinaciones teóricas necesarias” del comunismo, un *mínimo* ideológico sobre el que todo el mundo puede estar de acuerdo para quitarse de en medio los engorros teóricos y lanzarse inmediatamente a la organización del movimiento espontáneo, a su “tarea” “como comunistas”; por el otro, unos voluntariosos obreros cuya *guerra de guerrillas contra el capital*, al ser insembrada por el crítico, se transmuta en “consumación” de la crisis estructural del capitalismo, la *actualiza* como movimiento político, como partido obrero independiente (CM 20: ‘54). Y esta barbaridad idealista y espontaneísta, según la cual un mismo movimiento de resistencia puede abrigar los más variados tipos de conciencia (la reformista como la revolucionaria) y cuya naturaleza se trastoca con tan sólo cambiar de ideas; esta barbaridad idealista, decimos, es calificada críticamente como “*unidad teoría-praxis*”.

Para la crítica, esta unidad entre teoría y práctica o, más rigurosamente, entre conciencia revolucionaria y movimiento *social*, debe verificarse en todo momento y lugar, independientemente de la coyuntura. No es un resultado al que primeramente haya que llegar, no es la conclusión de todo un período de reconstitución del sujeto revolucionario. Al contrario, es la premisa *previa* a la “tarea como comunistas” que marcan los epigramistas. La “CEP” nos informa de que el movimiento *objetivo* y **estructural** de la sociedad burguesa tiende a su disolución, y que esta descomposición no pertenece al futuro sino que está inmediatamente presente (crisis crónica del capitalismo). La crítica *deduce* de una tesis

⁴⁹ *El proyecto comunista...*, p. 13.

⁵⁰ “La teoría, lo quiera o no, se remite siempre a la sociedad, pero se abstiene de estar inserta en sus dinámicas, pues no sería ya teoría, sino praxis.” (OD, 20).

⁵¹ La crítica encabeza sus escolios con una cita de Lenin. Permítasenos traer a colación un pasaje que sí es definitorio de las concepciones políticas leninistas. A la hora de hablar de la elaboración de la ideología revolucionaria fuera del movimiento espontáneo, señala: “Esto no quiere decir, naturalmente, que los obreros no participen en esa elaboración. Pero no participan como obreros, sino **como teóricos del socialismo**, como los Proudhon y los Weitling; dicho con otras palabras, sólo participan en el momento y en la medida en que logran, en grado mayor o menor, **dominar la ciencia de su siglo y hacerla avanzar**. Y para que *lo logren con mayor frecuencia*, es necesario preocuparse lo más posible de elevar el nivel de conciencia de los obreros en general; es necesario que éstos no se encierren en el marco, artificialmente restringido, de las ‘*publicaciones para obreros*’. Incluso sería más justo decir, en vez de ‘no se encierren’, **que ‘no sean encerrados’**, pues los obreros leen y quieren leer cuanto se escribe también para los intelectuales, y sólo ciertos intelectuales (de ínfima categoría) creen que ‘para los obreros’ **basta relatar lo que ocurre en las fábricas y repetir cosas conocidas desde hace ya mucho tiempo.**” LENIN: *O. E.*, t. II, pp. 35-37 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

correcta una conclusión **política** errónea: que el principio de que la clase obrera se emancipa a sí misma también *debe ser un hecho* inmediatamente presente en cualquier circunstancia.⁵² Se impone en bloque a la realidad y a la clase obrera en su conjunto independientemente de la coyuntura, y por eso *todo* lo que hagan los obreros ya es *en sí* su movimiento de auto-emancipación. Sus necesidades, deseos, reivindicaciones, querencias, vicios y ocios *tienden* irremisiblemente a La Asociación, a falta de que la “CEP” revele la roja verdad de la gramática parda del asalariado; ese movimiento sucede ya, declaradamente “a sus espaldas” (véase, por ejemplo, CM 26, ‘27-29). En lugar de preguntarse por las condiciones bajo las cuales un movimiento social puede *llegar a ser* un movimiento real de auto-emancipación, en lugar de analizar la correlación de fuerzas de clase, las ideas dominantes en el movimiento obrero y el contenido efectivo de su práctica espontánea; en lugar de todo eso, decimos, la crítica decreta que su precepto es “*la voz misma del ser*” y se presenta a sí misma como su correcto intérprete, desde la torre de marfil crítica donde la doncella teórica reposa acompañada de sus gurús (OD, 20).

Es que ese precepto es, en efecto, una **metafísica del movimiento socialista**, la estructura ideal de su *ser en tanto que ser*, que existe y perdura independientemente del contenido real de la práctica del movimiento obrero en un momento u otro. Sin aceptar este dogma, la unidad *inmediata* entre teoría marxista (conciencia revolucionaria) y movimiento espontáneo (ser social) no puede ser pensada, llanamente. Es su inmutable *condición formal de posibilidad*, la excrecencia suprasensible que restaña especulativamente el abismo entre el comité de sabios y los apetentes obreros. Siempre está presente en potencia, y por eso la crítica puede lanzarse a su “tarea como comunistas” entre el movimiento espontáneo en todo momento y ocasión –movimiento que, a su vez, está invariablemente dispuesto a acoger una teoría comunista definida, por otro lado, de la forma más genérica y apurada posible, que no rompa demasiado la cabeza a nadie. Los críticos están obligados a tratar ese postulado metafísico como un dato empírico más. Por eso la penetración de la conciencia crítica no cambia la estructura objetiva del movimiento obrero, sólo *revela* y *actualiza* lo que en potencia ya era: en el lugar del idealismo subjetivo pone un idealismo objetivo. Por eso la unidad entre teoría y movimiento es *formal*, porque es indiferente al contenido real, actual e históricamente variable del segundo. Esa unidad se verifica a su despecho.

La metafísica se parece a aquella escena en la que el cómico hace la maleta de cualquier manera y, cuando al cerrarla se da cuenta de que su ropa sobresale por todos los costados, coge unas tijeras y recorta lo que sobra. Lo que sobra aquí es la realidad efectiva del movimiento obrero, donde uno no encuentra a esos voluntariosos trabajadores que son arrastrados a la asociación *icomunista!* tras morder la añagaza del *querer comer* o de la *pausa en el trabajo*, carnaza puesta por el pescador crítico en su anzuelo teórico-práctico. Ante la irrealidad evidente de esta pretensión, el crítico hace aparecer en este punto la *competencia* como principio

⁵² “Es el propio movimiento del capital el que les *da los motivos* para asociarse, y es la propia naturaleza del capital la que determina las condiciones que una asociación exitosa ha de cumplir.” *El proyecto comunista...*, p. 15. “La necesidad de este proceso viene dictada por la naturaleza misma del capital. Es interna al capital, por así decirlo. Necesidad aquí no implica fatalismo, no significa que este proceso se vaya a dar automática o mecánicamente. Al contrario. Significa que la superación del capital pasa necesariamente por ahí, y que el despliegue mismo del capital crea la potencia colectiva, o la posibilidad material, que podría actualizar esta transformación.” *Ibidem*, p. 16.

antagonista de la *asociación*. La competencia es la némesis de la asociación, su cruz, su suplicio de Tántalo, su piedra de tropiezo. Y, como la otra, todo lo explica. Todo fracaso del movimiento revolucionario, toda derrota, cada una del *millón de cosas que pueden salir mal* se remitirá invariablemente a este fundamento y explicación última, a la competencia. De forma adecuada a la sabiduría de brocha gorda, **la derrota no se podrá analizar y comprender en términos teóricos o concretos**, ni impugna el esquema crítico, ni obliga a reconsiderar sus premisas, ni nada, puesto que el fracaso no tendrá más componente objetivo que el carácter généricamente estructural de la competencia en la sociedad burguesa. Al contrario, las derrotas serán cosa de aquella misma *auto-organización y voluntad* del proletario, de aquella “arbitrariedad” que en lugar de zamparse la mosca crítica fue a morder la lombriz del pescador socialdemócrata de al lado (que para algo es perro viejo), o que escogió zurrarse con otro asalariado en lugar de comprender críticamente que ambos son carne de pescado y tienen, en el fondo, los mismos intereses. La única conclusión que de aquí puede extraer el crítico es que para la próxima debe utilizar carnaza más suculenta, incentivos materiales más contundentes, caldo gordo en lugar de fideos.

Como bien saben nuestros dialécticos amigos, la virtud de la metafísica es que está “inmunizada por adelantado” (OD, 15) ante la crítica teórica y la crítica práctica. Su único límite real consiste en el número de derrotas que puede aguantar la *voluntad* de los asociados, antes de impacientarse y perder la fe en el subtexto emancipador de las calladas peleas de todos los días. De paso, y en lo que es ya un clásico de todos los mitineros de cátedra y de todos los CEO de supermercado, la metafísica crítica nos pinta a una **clase obrera infantil e infantilizada**, incapaz de tener más motivación en la vida que llenar el buche o mendigar cinco minutos para echar un cigarro; una clase obrera que necesita que le den una palmadita en la espalda por haber conseguido un descanso para comer; una clase obrera que sólo sabe pelear por lo que tiene delante de las narices pero a la que inexplicablemente se le pide, en un auténtico *acto de fe* crítico, un movimiento de emancipación de toda la humanidad. No es, desde luego, la escuela de entrega y sacrificio la que prepara a los obreros para tareas más amplias. Y la consecuencia política de esta infantilización es agarrar del cuello al obrero que **desmiente** el dogma crítico, al **proletario de vanguardia**, al proletario que tiene verdadera *hambre*, y empujarlo hacia abajo, hacia la media, hacia la masa, hacia las pequeñas cosas de cada día; ponerlo a mirar los cuartos traseros de la clase obrera, decirle que se deje de vainas so pena de caer en el “idealismo”,⁵³ someter su inquietud y su ambición a la calidez gregaria del movimiento de resistencia y castrarlo –cosa que firmarían absolutamente todos los burócratas revisionistas de cualquier época y color.

Éstas sí son consecuencias inexorables: son las consecuencias inexorables de la ideología de la crítica. Todo un mérito haber redescubierto los mantras paralizantes del revisionismo y presentarlos como algo nuevo. Sólo ponemos en duda que a este fin necesitasen derruir ninguna “catedral ontológica”, pues para semejante viaje no hacían falta tantas alforjas.

⁵³ “Este modelo es de todo menos idealista precisamente porque no requiere que los individuos asociados sean ángeles comprometidos desde el minuto uno con la emancipación universal y porque entiende la organización política en unidad con el desarrollo social.” *El proyecto comunista...*, p. 15.

4. La naturaleza del marxismo como cuerpo teórico. Lógica e historia

Dejemos a un lado, por el momento, los subtextos “inmanentes” a las luchas de cada día y digamos unas palabras sobre la teoría revolucionaria. Contrariamente a la metodología crítica, el marxismo **exige la unidad de la lógica y la historia**, por decirlo con Mao. No son aspectos inmediatamente idénticos, sino que cada uno tiene su sustantividad. Como nuestros críticos sabrán, la historia puede justificar cualquier cosa, y la remisión a tal o cual hecho histórico puntual como fundamento de una tesis teórica o una línea política se parece más bien a la forma mitológica de explicación del mundo, en la que un inconmensurable suceso en el pasado mítico condena a las generaciones posteriores a repetirlo por toda la eternidad. Equivale, por decirlo con Marx, a acallar el clamor del siervo contra el látigo aduciendo que el látigo está acreditado por los años, a “justificar las infamias de hoy con las infamias de ayer”. El historicismo a la carta puede justificar tanto la revolución comunista como la superioridad de la raza aria. Los ideólogos más fanáticos de la burguesía ya se dieron cuenta de que este historicismo unilateral, místico, no necesita, en el fondo, de la historia: el mensaje esencial de la superioridad racial persistiría “aun si la totalidad de la prueba histórica tuviera que ser refutada punto por punto” (Rosenberg *dixit*). Paradójicamente, determinar un fenómeno histórico, calificarlo, valorarlo, esclarecer su lugar, qué tiene de nuevo y qué tiene de viejo, cuáles son sus límites, qué problemas no pudo resolver, qué dejó atrás y qué no, qué *debe* dejar apuntado para el futuro, etc. *no* es una cuestión propiamente historiográfica; no puede encontrarse en la inmediatez de cada coyuntura histórica tomada por sí misma, no lo vamos a encontrar directamente en los planteamientos e ideas que los hombres inmersos en dicha coyuntura podían tener acerca de sí mismos y de lo que estaban haciendo. Se trata, empero, de un problema conceptual, de **concepción del mundo**, que se resuelve como **desarrollo de las categorías del pensamiento** (porque en todo este apartado estamos hablando no del movimiento revolucionario, sino de su apartado subjetivo, consciente; estamos hablando de la teoría revolucionaria).

Ya lo hemos dicho en una ocasión anterior: medir algo requiere una medida, y la unidad de medida tiene que ser cualitativamente distinta de aquello medido. *El Capital* es el mejor ejemplo. Es *crítica* de la economía política, del sistema de categorías elaborado por la tradición del pensamiento económico burgués, y a la vez es ella misma *sistemática*, exposición de la trabazón interna de esas categorías, que entonces aparecen como un conjunto racional. No da una respuesta inmediata a la valoración de aquellos acontecimientos pasados, pero, partiendo de su desarrollo histórico efectivo, permite comprender su *lógica*, el sentido que tienen a la vista de su despliegue y conclusión, qué era lo novedoso y qué era supervivencia, qué era lo duradero y qué era forma transitoria, por qué sus formas ideológicas son las que son y cómo se producen a partir de su base real, etc. Nótese, por otra parte, que la comprensión de esa lógica es primeramente un resultado, no un punto de partida; es el resultado de un proceso de investigación crítica de ese mismo material histórico y de las categorías recibidas sobre el mismo. El conocimiento es un círculo o, por usar una metáfora ya clásica, una espiral: una vez se recorre el círculo entero, volvemos al punto de partida para recorrerlo de nuevo de forma más rica y concreta. Y es que el llegar a la comprensión de esa lógica no disuelve la originalidad de la experiencia histórica; al contrario, trabaja sobre ella.⁵⁴

⁵⁴ En este sentido, y como han señalado ya autores como Lukács, esta relación entre la lógica y la historia dentro del corpus doctrinal marxista ha sido a

Asimismo, los comunistas del presente hemos recibido un amplio bagaje de categorías que conforman el cuerpo doctrinal marxista (clase, dictadura del proletariado, Partido Comunista, conciencia revolucionaria, la propia crítica de la economía política, etc.) y que han ido adquiriendo riqueza, matices y contradicciones a lo largo del Ciclo de Octubre, en función de las necesidades de la revolución en tal o cual coyuntura y en función de cada corriente e intérprete particular de dichas necesidades. Pero, por eso mismo, no nos basta con la forma en que esas categorías han llegado hasta nosotros; no responden ya a las necesidades de la revolución. Estamos, efectivamente, en un “suelo histórico distinto” (OD, 19). El fin del Ciclo de Octubre es la *crítica práctica* de esas ideas, la demostración empírica de que ha caducado una forma de pensar y hacer la revolución, de que ya no sirve para la finalidad a la cual respondía. Y lo *único* que se deduce de ahí es que hay que **reelaborar** esas categorías, “separar el grano de la paja”, y que hay que reelaborarlas *en su totalidad*. No vale picotear de aquí y de allá según nos convenga o según dicten las necesidades de esta semana. No vale, como es usual en el revisionismo, rechazar la teoría leninista del movimiento revolucionario, del Partido Comunista, y aceptar la teoría leninista del imperialismo; no vale coger la teoría de la Guerra Popular tal y como la formula Mao y *aplicarla* a un país imperialista donde el campo juega un papel secundario y marginal y donde, a excepción de la cuestión nacional, no quedan tareas democrático-burguesas pendientes; no vale decirse comunista y suturar las percibidas

menudo simplificada o pasada por alto en la tradición comunista, empezando por Engels: “La contradicción decisiva con la concepción de Marx consiste en la primacía del ‘modo lógico’ del tratamiento, que Engels establece como idéntico al histórico, ‘sólo que despojado de la forma histórica y de las casualidades perturbadoras’. La historia se despoja de su forma histórica. Aquí está el paso atrás de Engels a Hegel. En la filosofía de Hegel esto era posible, ya que la historia, como toda realidad, sólo aparecía en tanto que realización de la lógica, y el sistema podía liberar el acontecer histórico de su forma histórica, y volver otra vez a su propia esencia, a lo lógico. Para Marx —y por otra parte también para Engels— la historicidad es una propiedad ontológica del movimiento de la materia no reductible, particularmente importante cuando, como aquí, se trata exclusivamente del ser social. Es posible captar las leyes generales de este ser también lógicamente, pero no lo es ni remitirlas ni reducirlas a la lógica.” LUKÁCS: *Op. cit.*, pp. 164-165. El pasaje al que hace referencia Lukács es el siguiente: “Incluso una vez conseguido el método, la crítica de la economía política podía aún abordarse de dos maneras: histórica o lógicamente. Como en la historia, lo mismo que en su reflejo literario, el desarrollo progresa a grandes rasgos de las relaciones más simples a las más complejas, el desarrollo histórico de la literatura consagrada a la economía política brindaba un hilo natural conductor que la crítica podía seguir y en general las categorías económicas aparecen en él en el mismo orden que en el desarrollo lógico. Aparentemente, esta forma tiene la ventaja de una claridad mayor, puesto que se siguen las huellas del desarrollo real, pero de hecho esto solamente lo convierte en más popular. La historia se desarrolló a menudo por saltos y zigzagueos y habría que seguir por todas partes sus huellas, lo que exigiría no solamente tomar en consideración gran cantidad de materiales de poca importancia, sino que habría muchas interrupciones en el hilo de las ideas. Además, la historia de la economía política no podría escribirse sin la sociedad burguesa, con lo que el trabajo no tendría fin, ya que faltan todos los trabajos previos. Por tanto, el único tratamiento era el lógico. Pero éste no es otro que el método histórico, solamente despojado de la forma histórica y de las contingencias particulares.” *La “Contribución a la crítica de la economía política” de Carlos Marx...*, p. 123. Cf. también HEINRICH: *Op. cit.*, pp. 61-64, para lo que este autor llama la lectura “historicista” de *El Capital*.

carencias de la teoría revolucionaria con el primer trasto ideológico que tengamos a mano, como hacen todos los feministas que quieren ser marxistas; etc., etc.

No se nos malinterprete: si no vale *no* es porque así lo imponga la historia, *no* es porque se trate de una dicotomía dogmática entre aceptar en bloque todo lo que dijo Lenin o rechazarlo todo igualmente en bloque. *No vale* porque *no sirve para nada*. Y no sirve para nada porque esas categorías, *hoy*, no forman ese conjunto sistemático y racional, no conforman un pensamiento coherente. Se ha quebrado la unidad en que existían con la práctica revolucionaria, a la cual respondían y en la que tenían sentido, incluso con sus incoherencias. Porque a poco que desarrollemos *racionalmente* las implicaciones de la teoría leninista del imperialismo, comprobaremos que no hay forma de sostener a la vez que la aristocracia obrera sea una minoría sobornada, como también dejó escrito Lenin.⁵⁵ Porque a poco que desarrollemos *racionalmente* la teoría del desarrollo desigual y del socialismo en un solo país, atendiendo a sus premisas, comprobaremos que no hay forma de sostener a la vez que *un* Estado socialista particular pueda ser *la* (y no *una*) base de la RPM.⁵⁶ Porque a poco que desarrollemos *racionalmente* el análisis de la producción capitalista, la crítica de la economía política, comprobaremos que no hay forma de sostener, como hace Marx, que de ahí se pueda concluir que la superación del capitalismo sea un “proceso natural”,⁵⁷ o que la clase obrera esté particularmente predispuesta a comprender *El Capital*, precisamente porque el análisis del fetichismo y del misticismo de las categorías de la economía política demuestra su *necesidad*, y estas ilusiones ideológicas sólo pueden ser disipadas mediante un esfuerzo teórico, científico; no hay *posición social* que esté esencial y particularmente inmunizada ante ellas.⁵⁸

⁵⁵ *El sindicalismo que viene*; en LA FORJA, n.º 35, octubre de 2006, pp. 54-56. La crítica, por cierto, habla de *aristocracia obrera*. Para poder conciliarla en su plan con el *proletariado informal* (las masas hondas de la clase), le da la vuelta al error de Lenin y la plantea como una suerte de base neutra sometida a la perniciosa influencia de los “sindicatos” y de los “partidos burocráticos”, que la apartarían de sus verdaderos intereses de clase (CM 29, ‘30-31). Esos sindicatos y esos “partidos burocráticos” son, empero, la forma de organización política de ese estrato social, su “partido del orden”, la expresión política de los intereses y práctica de ese sector arribista y de su alianza con el gran capital.

⁵⁶ COLECTIVO FÉNIX. *Stalin. Del marxismo al revisionismo*. Ediciones El Martinete. Zaragoza, 2019, p. 57. *La Internacional Comunista y el Frente Popular (1919-1943)*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 4, octubre de 2019, p. 35.

⁵⁷ *El Capital*, t. I, p. 855.

⁵⁸ *Actualidad del Manifiesto*; en EL MARTINETE, n.º 21, septiembre de 2008, p. 14. “El marxismo sigue fielmente el significado etimológico de la palabra *conciencia*, que se construye en base a la proposición latina *cum*, que significa *con*, y del verbo *scire*, que significa *saber*. *Conciencia* significa, entonces, *con el saber*; es decir, la conciencia **no es** el producto **inmediato** del reflejo de la realidad sobre nuestra mente, como se deduciría de toda concepción del mundo espontaneísta como la anarquista (materialismo mecanicista); al contrario, la conciencia es la adquisición *con el saber*, **con la ciencia** (*con-ciencia*), de toda percepción de la experiencia. El marxismo, pues, construye su cuerpo doctrinal y su ideario desde la ciencia, y lo mismo cabe decir de todos sus instrumentos políticos. Esta remisión desde el movimiento real a la ciencia es el procedimiento por el que **la ideología de clase se presenta como la primera mediación necesaria** y como la condición de la posibilidad de aquel movimiento real **como movimiento revolucionario**, como movimiento consciente dirigido por una ideología de vanguardia. La remisión a la instancia ideológico-científica supone un extrañamiento desde el movimiento, una proyección desde sí mismo como movimiento espontáneo que obliga al abordaje de cuestiones fundamentales no

De hecho, si esas incoherencias llegaron ahí en primer lugar fue porque *algo bueno tendrían*, porque tenían una razón de ser de cara al desarrollo real y práctico del movimiento; posibilitaron en mayor o menor grado ese desarrollo *precisamente* por lo que tenían de bastardo. Pero una vez caducaron las condiciones de esa alianza *práctica*, esos elementos teóricos dejan de tener justificación. Son pedazos sueltos legados por la tradición, carcasas cuya repetición *ad nauseam* las ha despojado de toda vida. Devienen **limitaciones** de la teoría revolucionaria, impiden a ésta afrontar de forma global las condiciones para llevar la práctica revolucionaria de la clase un paso más allá. En el plano teórico, quiebran esa coherencia interna del discurso marxista; en el plano político-práctico, impiden cualquier unidad a largo plazo entre los que se dicen comunistas, porque cada quien entiende el movimiento en los términos de su particular interpretación subjetiva del marxismo. “Subjetiva” significa aquí que la elección entre una u otra interpretación responde al arbitrio individual del comunista y a las circunstancias en las que ha entrado en contacto con el marxismo; significa que *no* es el resultado de un proceso de elaboración teórica y debate colectivo que vaya perfilando cuáles son los principios irrenunciables del marxismo y qué forma debe tener esta teoría en la actualidad.⁵⁹

Por eso dice la *Nueva Orientación* que la reconstitución del discurso marxista sólo cabe entenderlo como construcción de vanguardia. Son un mismo proceso, enfocado desde dos ángulos complementarios. Aquella representa el aspecto subjetivo-interno, consciente; ésta, el aspecto objetivo-externo. Ahí, *subjetivo* cobra otro sentido, porque el militante individual ya no se enfrenta a la teoría como algo ajeno, teniendo que escoger en un mercadillo de interpretaciones y corrientes dispares según un criterio fortuito o según en qué chiringuito haya ido a parar primero. Al contrario, la asimilación subjetiva del marxismo va de la mano de su reconstitución como discurso creíble y coherente; hoy no se puede presuponer ni lo uno ni lo otro, porque no hay una doctrina reconocida y universalmente aceptada. La interiorización del marxismo no puede ser hoy algo distinto de su reelaboración y justificación racional, y la justificación racional no entiende de sectas políticas o criterios subjetivos que sólo yo reconozco; no basta con decretar unas “determinaciones teóricas” mínimas y genéricas y dar carpetazo al asunto para lanzarse a la *práctica de verdad* o a la *política de verdad*. Al contrario, cada comunista debe enfrentarse a esta tarea como una empresa propia; no puede delegar su resolución en una camarilla ni en un pretendido comité de sabios (tampoco en el Comité que escribe estas líneas), porque eso lo presupone como depositario de una ortodoxia socialmente reconocida que hoy ninguna corriente posee; presupone una *auctoritas* que sólo puede resultar de todo un proceso de debate en la vanguardia, que por eso es un proceso político y objetivo. Supone, además, esconder las diferencias ideológicas bajo una alfombra de palabrotas genéricas y podar el desarrollo teórico del marxismo, así como la riqueza que le proporcionará la contraposición crítica de las distintas respuestas que elabora cada sector de la vanguardia.⁶⁰

relacionadas directamente con la marcha del movimiento, pero necesarias para activar su aspecto revolucionario (reconstitución ideológica del comunismo –aspecto teórico– y construcción de la vanguardia –aspecto práctico y organizativo–, primero, y Reconstitución del Partido Comunista, después).” *La Nueva Orientación en el camino de la reconstitución del Partido Comunista. Parte I. Balance y rectificación*; en LA FORJA, n.º 31, marzo de 2005, pp. 23-24.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

Todas las *refutaciones* burguesas del marxismo se mueven también en este registro. Toda la crítica posmoderna, toda la deconstrucción de los grandes relatos, todas las *insuficiencias* percibidas por el feminismo, todas las ocurrencias anarquistas acerca del *contrapoder* y demás panaceas democratistas, etc., todas esas críticas y teorías responden a las insuficiencias *actuales* del marxismo como cuerpo teórico, como pensamiento coherente. Nos informan, negativamente, de los problemas a los que el marxismo tiene que dar respuesta, precisamente porque el marxismo no es una teoría eternamente igual a sí misma y no existe al margen de las corrientes teóricas de nuestra época. Ambas, el marxismo y las diversas formas de pensamiento burgués, constituyen una **unidad**, “forman realmente una trabazón” sobre la base del mundo existente, responden a los mismos problemas, ambas pueden explicar el mundo en su totalidad y presentan respuestas antagónicas y recíprocamente excluyentes. Por eso también subraya la *Nueva Orientación* que la reconstitución ideológica tiene que realizarse necesariamente a través de la interrelación (unidad y lucha) con todas esas corrientes intelectuales que dominan las cabezas de la vanguardia teórica. La *nueva lectura de Marx*, mismamente, es un buen ejemplo de corriente burguesa que sí tiene algo positivo que aportar a la reconstitución de la teoría marxista, en la medida en que supone un intento serio por exponer y criticar un conjunto de incoherencias que se han ido incorporando al pensamiento marxista (empezando por el propio Marx).⁶¹

Pero ése es también su límite; es el límite de todo pensamiento burgués. Es el dominio de la **crítica objetiva**, cuyo ámbito de alcance es aquel en el que se mueve toda la conciencia burguesa: transformar las conciencias **para** transformar el mundo. En este punto de vista epistemológico, la conciencia teórica se presenta escindida del mundo objetivo, es una conciencia *crítica*, se dirige al ser social *desde fuera*, como un objeto externo a sí misma (figura en la que se reconocen nuestros críticos; OD, 20). No se trata de la *crítica de las armas*, sino de las *armas de la crítica*. El **materialismo histórico**, la *comprensión* de la historia como *despliegue de la praxis*, como unidad determinada de ser social y conciencia, tampoco es ajeno a esta limitación burguesa. En el materialismo histórico, la conciencia de los actores sociales aparece como parte del *objeto* de estudio, como aspecto subjetivo de la práctica, como conciencia *real*, sumida en el devenir histórico, en sus límites, en sus condiciones de existencia, en sus fines proclamados o reales, en sus ilusiones, en sus certezas... en unidad con su *medio ambiente* objetivo y natural, en definitiva, y no como aislada en un laboratorio ideal, lógico-conceptual. Es el plano, también, de la *crítica de la falsa conciencia*, de la exposición del suelo real de determinadas formas ideológicas y de cómo brotan de él, frente a lo que éstas dicen de sí mismas. Pero tanto el materialismo histórico como la crítica de la falsa conciencia, o la crítica de la ideología,

⁶⁰ *Ibídem*, pp. 46-53. *La Nueva Orientación en el camino de la reconstitución del Partido Comunista. Parte II. Conciencia y revolución*; en LA FORJA, n.º 33 (separata), diciembre de 2005, pp. XXX-XXXII.

⁶¹ “La exposición de Heinrich pone de manifiesto la magnitud intelectual de la obra de Marx y su singularidad como una nueva forma de teoría en la historia del pensamiento, pero constata asimismo que Marx no siempre fue coherente en la articulación de su nueva concepción teórica y en ocasiones desarrolló sus planteamientos sobre la base de sistemas conceptuales anteriores, lo que tiene como resultado que determinadas partes de *El Capital* presenten un carácter ambivalente.” RUIZ SANJUÁN, C. “La nueva lectura de Marx”; en HEINRICH: *Op. cit.*, p. 19.

implican, en cuanto actividad racional, un **dualismo epistemológico**. La conciencia aparece aquí duplicada: como *objeto conocido*, como conciencia real inmersa en la historia –determinada por sus condicionantes objetivos y determinante como fuerza actuante (praxis)–, y como *sujeto cognoscente*, como conciencia teórica que, situada en el presente, parte del desarrollo histórico como un hecho y lo examina racionalmente desde fuera.

Esto plantea un serio límite a la fundamentación del conocimiento, que es, precisamente, el límite del que nos informa la **crítica posmoderna**. Toda disciplina histórica presupone tácitamente que esa conciencia teórica que estudia el pasado es resultado de la historia precedente; conociendo ésta, lo que en realidad está haciendo es conocerse a sí misma, conocer su propia génesis (para referirse a esto, Hegel empleaba astutamente el término *Erinnerung*, que significa tanto “recuerdo” como, literalmente, “interiorización”). Los relatos ideológicos nacionales son el ejemplo clásico. Todo el desarrollo histórico conduce a *mi* nación y la vetustez es en sí un argumento. Sabido es que España la fundó Augusto al instituir la provincia de la Tarraconense y que los neandertales del Calvero de la Higuera fueron los primeros madrileños. Pero esto afecta igualmente a la historiografía seria. El materialismo histórico también se presupone a sí mismo como *resultado* de la historia. Sólo con el desarrollo del modo de producción capitalista y el surgimiento del proletariado podían definirse y ordenarse los elementos que conforman su armazón teórico (praxis, producción material, crítica de la falsa conciencia, etc.). El presente y sus formas de conciencia aparecen como resultado necesario del pasado. Se puede efectivamente conocer lo que “fue aplastado por el torrente de *progreso*” (OD, 12) e incluso montar una teoría de la historia centrada en lo que “*podría haber sido*” (OD, 12), pero, en esa medida, el “torrente de progreso”, el curso que efectivamente ha conducido hacia nuestro presente, sigue siendo el punto de referencia, la vara de medir de lo “aplastado” y abandonado. La crítica rechaza, coherentemente con sus premisas, ambas opciones (OD, 12); pero se sale por la tangente de las “fuerzas vivas” que, al cabo, y como vimos, viene a hacer lo mismo, subsumir el desarrollo real, aun (in)concebido como arbitrario, bajo sus categorías generales, “críticas”.

Ahora bien, precisamente por el dualismo epistemológico que caracteriza a este tipo de conciencia, todo esto es para ella indemostrable. El supuesto consiste en que las categorías mediante las que la conciencia teórica conoce el pasado se han postulado de antemano, implícita o explícitamente, como resultado de ese mismo pasado. Es que es el supuesto irrenunciable de toda disciplina histórica. Y eso constituye una contradicción con el hecho de que esa conciencia teórica se sitúa, *a la vez*, fuera de la historia, como mero sujeto cognoscente, como función intelectual, como *cogito*, y la conoce como un objeto exterior. Tan pronto como afirmo esta exclusión, tengo que afirmar también aquella unidad formal apriorística para dar carta de naturaleza al conocimiento histórico y justificarlo; tan pronto como afirmo aquella unidad formal entre el pasado y mi presente, la desmiento al dirigirme al pasado desde fuera, como un objeto exterior y ajeno a mí. Es que se trata de una **contradicción objetiva** de la conciencia teórica e **irresoluble desde sus propios parámetros**. Lo que se ha dado en llamar crisis del *discurso histórico*, o de la *escritura de la historia*, consiste en eso mismo, en que no habría forma de demostrar que tal o cual fenómeno empírico y singular sea una prueba de las categorías generales mediante las que conocemos y enmarcamos dicho fenómeno; o, en otros términos, que no habría forma de demostrar que los sucesos, los acontecimientos, puedan ser parte de un movimiento histórico más amplio, porque éste sólo existiría en las categorías de la conciencia que desde el

presente mira hacia el pasado ya concluido. No habría forma de demostrar que, por ejemplo, la toma bolchevique del poder en Octubre fuese, *realmente*, la ruptura que marca el surgimiento del sujeto revolucionario universal,⁶² puesto que esta afirmación presupone todo el desarrollo posterior y lo “impone” retrospectivamente sobre el pasado, incluido Octubre de 1917. Pero entonces ya no estaríamos hablando del *acontecimiento* de Octubre, sino de *otra cosa*, y de una *cosa metafísica* (OD, 18-19). No habría ninguna manera de abarcar toda la extensión de los acontecimientos con un concepto, porque la prueba de esa subsunción estaría no en aquéllos, sino en el concepto, en el “Sujeto”; los acontecimientos empíricos serían, en el fondo, insustanciales, *pretextos* de aquél, su “mero ejemplo” (OD, 15). Y eso falsearía por principio la validez de esas categorías, pues siempre se trataría de tautologías implícitas que sólo podrían sostenerse si los acontecimientos son “especificaciones” cuasi-místicas de las categorías —como tan agudamente pone la crítica en boca de la LR. Los *grandes relatos* son, en sí y por sí, ideología, falsa conciencia que pretende explicarse a sí misma. Por descontado, el *progreso* no existiría más en la cabeza del teórico que se entiende a sí mismo y a sus ideas como resultado último de toda la historia precedente (OD, 8).⁶³

⁶² Había que tomar las armas: *sobre los fundamentos materiales de Octubre*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 2, diciembre de 2017, p. 69.

⁶³ Y la crítica posmoderna tiene, claro, su base real en la división del trabajo y en la forma en que el mundo burgués *produce* conocimiento. Al filólogo que traduce y expurga poesía clásica o al arqueólogo que lleva décadas intentando descifrar el Lineal A les resulta del todo indiferente para ello que la historia consista en el “despliegue de la praxis” o en el despliegue del Espíritu. A la piedra de Rosetta le dan igual las creencias que pudiera abrigar Champollion sobre el antiguo Egipto. Una partícula se ve perturbada por la medición del científico, pero no por sus convicciones filosóficas, éticas o políticas, a pesar de que a veces puedan ser verdaderamente perturbadoras. Que Gordon Childe se presentase a sí mismo como materialista histórico no afecta a los datos empíricos sobre los que fundamentó la idea de *revolución neolítica*, sino que aquéllos siempre son susceptibles de ser *ordenados* en *otra* interpretación, que quizás pueda abarcar *más* datos (aunque nunca de forma demostrativa, sino únicamente regulativa y, por lo mismo, susceptible también de ser *falsada* o *refutada*). Contrariamente a lo que se tendía a argumentar entre los marxistas durante el pasado Ciclo, **el ejercicio y progreso de las ciencias no necesita de la concepción revolucionaria del mundo**; cada una se las ha arreglado para elaborar su propio meta-saber, su repertorio de categorías operacionales y herramientas teóricas mínimas que *funcionan* para poder ejercitar su disciplina. Es todo lo que se le pide y con ello se bastan. La historiografía no sería una excepción. Dados esos parámetros, la *necesidad* de una concepción revolucionaria del mundo es simplemente superflua, porque la fundamentación ontológico-filosófica es tangencial respecto a la fundamentación epistemológico-metodológica y operacional, que es donde está el nervio del *conocer para transformar* que sirve de premisa a toda la ciencia. Ceñidos a este plano científico-epistemológico, no encontraremos necesidad de ninguna concepción revolucionaria del mundo. Nuestros escoliastas, por su parte, despachan la cuestión con una nueva ocurrencia filológica-silogística. “Concepción del mundo” proviene del alemán *Weltanschauung*, y *Anschauung* significa “intuición”. Ergo “concepción del mundo”, que literalmente significa “intuición del mundo”, vendría a ser lo mismo que una intuición mística y religiosa de lo absoluto (OD, 22). QED. El término *Anschauung* fue introducido en la lengua alemana por el Maestro Eckhart, quizás el místico más importante de la Plena Edad Media. Es una pena que esto haya sido olvidado por nuestros refutadores, pues redondearía *a fortiori* su razonamiento nominalista y nos emparentaría directamente con la teología milenarista medieval de pretensiones salvíficas. Damos permiso a la crítica para usar a su discreción este argumento contra nosotros.

Éste es el punto de vista de la posmodernidad, el punto de vista de los dilemas en los que el pensamiento moderno occidental se ha visto enredado desde la segunda mitad del siglo XX, el punto de vista general de la conciencia teórica una vez que ha concluido ese *movimiento real que niega y supera el estado actual de cosas* que fue el primer ciclo de la RPM. La crítica, como el grueso de teorías posmodernas, sabe perfectamente que *antes del dato está la cosmovisión*, la idea preconcebida, el paradigma, el marco teórico o lo que sea. Sin todo eso no habría conocimiento porque lo particular no podría ser concebido. Ahora bien, el hecho de que esas ideas preconcebidas o ese marco teórico sean necesarios para el conocimiento no da permiso para sustanciarlos o, por decirlo en griego patrístico-crítico, “hipostasiarlos”. No tendrían que ver con el objeto, sino que consistirían en una función del sujeto para poder conocer y enfrentarse al mundo que, por definición, *lo excede* (OD, 6).⁶⁴ Entonces, la tarea es *crítica*, y *crítica de las ilusiones ideológicas del sujeto*, que toma sus propias categorías, presupuestas e indemostrables, como la realidad del ser. Es una contradicción: por un lado el conocimiento se desarrolla obligatoriamente mediante esas categorías y, por el otro, la crítica verifica que no se convierta en *ideología* e intente “usurpar el lugar del ser” con sus ideas, con sus “abstracciones mentales sin correspondencia material ninguna” (OD, 21). La crítica es el centinela que vigila que las *palabras* con las que el teórico y su saber describen el mundo no se hagan pasar por la realidad del mundo, siempre demasiado rico en sus detalles. De ahí la fuerte tendencia de la posmodernidad al nominalismo (OD, 12 y 27), de la que tampoco escapa la crítica amante del nombre y las “*fuerzas vivas*”.⁶⁵

⁶⁴ Es el punto de partida de toda la filosofía de Adorno, proclamado ya a principios de la década de los 1930: “Quien hoy elija dedicarse profesionalmente a la filosofía, ha de empezar por renunciar a la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. Ninguna razón legitimadora podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón.” *La actualidad de la filosofía*; en ADORNO: O. C., t. I, p. 297. Cf., por contra, el marco en el que se mueve el marxismo: “su actividad no está motivada por la *búsqueda de la verdad*, sino por la *búsqueda de la humanidad*, si se nos permite decirlo así –previniendo contra toda interpretación *humanista* de esta aseveración–, no por el conocimiento del mundo –imperativo de la burguesía, que necesita desarrollar las fuerzas productivas para sobrevivir–, sino por su transformación en otro donde puedan desplegarse todas las potencialidades humanas. El saber no es un fin, sino sólo un medio: se conoce el mundo no para el disfrute estético de la contemplación platónica de su *perfección* (pulsión intelectual que indujo a Einstein a buscar la fórmula que expresase la belleza de la unidad del universo), sino para revolucionarlo y cambiarlo (ver tesis XI sobre Feuerbach).” *Carta a la Asociación José María Laso Prieto*, p. 77.

⁶⁵ “El arsenal conceptual que acompaña al sujeto representado imita a este: enjuicia una realidad también representada. Su éter sólo puede ser el de la jerga. En ella las palabras se articulan como signos que no encierran ningún contenido, pues los presupuestos formales de la ideología son el único material sobre el que puede trabajar. Son abstracciones mentales sin correspondencia material ninguna; su resultado sólo puede ser la cosificación de la teoría, su enclaustramiento en una cadena conceptual autorreferencial que, en virtud de su sola autorreferencialidad, quiere presentarse como *algo más* de lo que realmente es. Sufre así un encantamiento mediante el que la propia articulación de las palabras es *intuida* como lo verdadero. [...] Sobre esta jerga encantada, escolta del Sujeto, recae la tarea de cerrar la brecha en la experiencia histórica. El lenguaje de la revolución se convierte en un lenguaje atemporal.” (OD, 21-22).

Un inciso: por todo esto, y a diferencia de la crítica kantiana, la crítica posmoderna no concibe el sujeto como sujeto trascendental o como la razón misma, sino como sujetos empíricos. Por eso pone el énfasis no en los análisis “*macrológicos*” (que permanecerían en el campo de las categorías generales abstractas, i. e., de las categorías con las que opera la dominación), sino en los “*micrológicos*”; esto es, en cómo las estructuras de poder y compulsión se implantan y desarrollan a nivel individual y empírico. En consecuencia, y esto es muy importante, la clave dejan de ser las cuestiones universales, susceptibles de ser razonables y discutibles, y pasan a ser los rasgos diferenciales y particulares de cada sujeto individual, que en efecto no son discutibles: ser blanco o negro, hombre o mujer, cis o transexual, burgués o proletario, individuo normativo o *neurodivergente*, etc. (de aquí salen el *biopoder* de Foucault, el *esquizoanálisis* de Deleuze y Guattari, la *crisis de la soberanía* de Hardt y Negri y, por desgracia, toda la sabiduría de los tertulianos pop pagados de sí mismos que pueblan los actuales *medios independientes*). Incluso la afiliación política, la tribu orgánica a la que me adscribo, puede tornarse en un argumento en sí mismo. En realidad, la posmodernidad racionaliza una **lógica subjetivista** que sólo al término del Ciclo de Octubre se ha impuesto como **lógica política dominante**; una lógica según la cual no importa tanto *qué* se diga, sino *quién* lo diga, según la cual la verdad no está en los hechos, sino en la narrativa (o incluso: los hechos *son* la narrativa). Un proyecto político, en consecuencia, no se podrá fundamentar sobre razones universales, sino que su realidad y universalidad sólo podrá resultar, si acaso puede hacerlo, de la confluencia y acuerdo de esas múltiples subjetividades irreductibles: *mi* género, *mi* nación, *mi* grupo, *mi* raza, *mi* clase, etc.

Pero volvamos a nuestro tema. De la antinomia del *discurso histórico* antes mencionada, la crítica toma partido decididamente por uno de sus aspectos, por la ilegitimidad de las categorías conceptuales para comprender la historia pues, como ya ha declarado en sus apóstrofes contra la “praxis”, serían en sí y por sí dominación y espiritismo, justificación ideológica del presente. De ahí que “purgar” el “lastre metafísico” del marxismo (OD, 24) consista en mandar a paseo toda referencia concreta a la historia (OD, 12), tanto hacia el pasado (comprensión) como hacia el futuro (planificación). Y esto deja, efectivamente, a la crítica de la economía política, a la crítica de la lógica abstracta de la valorización del valor, como única fuente y parte integrante de la teoría marxista.⁶⁶

⁶⁶ Conclusión que tampoco es nueva en sus rasgos elementales y ya ha sido expresada de forma más consecuente. “L. Althusser, filósofo, pretendió llevar a cabo, como muchos de sus predecesores, el más preclaro de los cuales sería Hegel, la formulación de un conocimiento histórico profundamente enraizado en una episteme científica, y que superase ese defecto propio de los historiadores, que es su excesivo empirismo y apego a los hechos. Su postura es pues la misma que la de Hegel frente al apego a los documentos de Ranke y la misma que la de todos los filósofos. Y sus defectos básicos consisten básicamente en dar tal prioridad a la teoría sobre los hechos que la ciencia de la Historia llega a convertirse en una especie de metafísica de los procesos históricos; aunque sea una metafísica materialista. No estamos pues ante una situación nueva, no se ha producido ningún corte epistemológico como el que consiguió llevar a cabo C. Marx en *El Capital*, porque Marx no fundó una nueva historia. **Cuando escribió como historiador siguió preso del discurso histórico, y cuando dejó de estarlo, al escribir *El Capital*, sentó las bases de un nuevo discurso**, aunque este discurso no fue desarrollado por Engels, el fundador del materialismo histórico, ni por sus sucesores, que en todas sus reformulaciones no han conseguido más que elaborar perennes remodelaciones de ese discurso de siempre.” BERMEJO BARRERA, J. C. *El final de la Historia. Ensayos de historia*

¿Por qué? Porque la premisa de la conciencia teórica racional es que el saber es saber de lo real objetivo.⁶⁷ Cuando aborda la historia, parte de la premisa implícita que el estado de cosas presente es resultado del pasado. Todo esto parecen obviedades. Pero vayamos un paso más allá, con el razonamiento al que necesariamente llega la conciencia de la posmodernidad. Lo real, hoy, consiste en la reacción en toda la línea y en la ausencia de un movimiento emancipador efectivo y actuante. *Entonces* la conclusión es que un saber constituido sobre el conocimiento de esa realidad, o sobre el conocimiento de la historia que ha conducido a esa realidad (historia de la cual forma parte la historia del movimiento comunista del siglo pasado), es un saber que sólo puede justificar, al cabo, el presente, que lo racionaliza y da carta de naturaleza a ese estado de cosas universalmente reaccionario.⁶⁸ Toda la crítica neo-menchevique y aristo-ácrata de la revolución de Octubre consiste en esta profunda sabiduría de doctrinario cripto-estructuralista. Como el resultado último de la revolución bolchevique fue la restauración del capitalismo en los 50, o la adopción del modelo industrialista en los 20, o el reparto de la tierra en el 17, *entonces* Octubre no fue, *en sí*, más que un proceso de modernización capitalista de Rusia, una revolución burguesa llevada a cabo por la propia clase obrera que, creyendo hacer otra cosa bajo la mascarada ideológica del marxismo-leninismo, asentó y desplegó la inexorable lógica de la acumulación del capital (OD, 15, 17-18 y, sobre todo, 25-26).⁶⁹ Dado este

teórica. Akal. Madrid, 1987, p. 74 –las negritas son nuestras (N. de la R.).

⁶⁷ “La razón es la certeza de ser toda *realidad*.” HEGEL: *Op. cit.*, p. 309. En Hegel, “certeza” (*Gewissheit*) tiene la connotación de saber inmediatamente evidente, que la conciencia experimenta como su realidad. Es algo presente, que está ahí. No tiene necesariamente una connotación negativa ni se opone al conocer (en la *Fenomenología*, la *certeza* de que la razón es toda la realidad es la premisa que posibilita el conocimiento científico-racional de esa realidad, el proceso interminable de demostración detallada y particular de esa certeza). En el presente artículo, por cierto, empleamos el término “certeza” remarcando este matiz.

⁶⁸ “El discurso histórico sostiene el principio de que el presente es explicable por el pasado, porque es en nuestro pasado histórico en donde podremos hallar el fundamento y la verdad de nuestro ser. Si nos traicionamos a nosotros mismos y nos olvidamos de nuestro pasado, no podremos percibir la verdad de nuestro ser. Pero es que, al asumirlo, tendremos que aceptar la realidad de nuestro presente, a nivel penal, pedagógico, médico, económico, político, etc. La Historia da pues siempre el tiro de gracia que sirve como coronación de las diferentes fundamentaciones del poder que con su producción llevan a cabo las ciencias humanas y sociales”. BERMEJO: *Op. cit.*, p. 77. Y la crítica dice: “lo que abarca la historia entera de la humanidad no explica lo específico de cada uno de sus estadios. El acento *unilateral* sobre lo común de todos ellos –ya sea la propiedad, ya sea el trabajo– es poco más que exaltación de las clases dominantes, pues solo refleja los aspectos del pasado que legitiman su poder como una fatalidad insuperable” (OD, 11).

⁶⁹ Lo malo de este tipo de descubrimientos es que nunca son nuevos. Así hablaba Otto Bauer *en 1921*: “La ideología comunista de la revolución rusa fue una de esas entusiastas, ilusionarias, utópicas ideologías en las cuales cae siempre la revolución burguesa en su fase plebeyo-dictatorial. En el proceso de desarrollo de la revolución rusa tiene aquella ideología el mismo papel que la ideología del ‘reino de Israel’ en la inglesa o la ideología jacobina de la igualdad en la Revolución francesa. El comunismo ruso no es el socialismo de un proletariado avanzado, sobre la base del capitalismo altamente desarrollado, que debía conducir a la socialización de los bienes de producción [sic] y de cambio por medio del desarrollo del mismo capitalismo. El comunismo ruso fue mucho más la ilusión de las masas plebeyas de un país que buscaba liberarse de las cadenas del feudalismo, las cuales masas, lanzadas al poder temporalmente por

marco, y desde el punto de vista de la conciencia teórica que subjetivamente quiere aportar su granito de arena para cambiar el mundo, sólo cabe una opción: renegar de la fundamentación de la revolución tomando por base la propia experiencia de la revolución y buscar esa universalidad en el presente empírico y efectivo, haciendo borrón y cuenta nueva respecto de todo lo anterior –pues, en última instancia, nos ha conducido a este atolladero.

¿Y qué es lo universal en el presente empírico y efectivo? Pues el modo de producción capitalista, la abstracta lógica de valorización del valor. Es lo genéricamente universal, independiente de la coyuntura y de la situación particular en una u otra latitud. Es la forma en que produce y se reproduce toda la sociedad y cada uno de sus miembros. La crítica no depende entonces de la *arbitrariedad* de la historia pasada para fundamentar su programa ni necesita ajustar cuentas con ella más que de forma negativa. En principio, no se expone a la *ontologización* de categorías del pensamiento ni a maltratar lo concreto y arbitrario subsumiéndolo bajo la *mala universalidad* de aquéllas. Puede, por contra, presentar su proyecto como la simple negación de esa mala universalidad y justificar su viabilidad mediante el carácter inapelablemente objetivo de las formas que niega.

Pero es que esto *tampoco* resuelve el problema de la fundamentación del conocimiento. Ni la de su “proyecto político”. Ya vimos que la crítica necesita postular que esa lógica estructural es el movimiento hacia el comunismo; que ese movimiento se realiza “a nuestras espaldas”, a las espaldas de la clase trabajadora, y ésta, iluminada por la “CEP”, puede tomar conciencia de esa potencialidad y actualizarla como movimiento revolucionario, como *Partido*. Por un lado, tenemos el movimiento objetivo y actual de la realidad burguesa presente hacia el comunismo futuro; por el otro, la “CEP” que registra y describe teóricamente ese movimiento. Pero esta identidad en bloque entre teoría y realidad no se demuestra, sencillamente porque es indemostrable. Se presupone. Es una “hipótesis”, la así llamada “**hipótesis comunista**”.⁷⁰ Podemos estudiar *El Capital* de arriba abajo y de abajo arriba, comprenderlo, asimilarlo, corregirlo, matizarlo, actualizarlo y hasta desarrollarlo (aunque éste último no es el caso). Pero por mucho que repitamos que todo eso es la *forma* en que se produce y reproduce la sociedad actual, y por mucho que repitamos que *ya* posee *en sí* la tendencia al comunismo, y por mucho que repitamos que *las categorías son formas del ser*; por mucho que repitamos todo eso, decimos, no podemos superar el problema epistemológico que plantea la

medio de la revolución burguesa, buscan en vano realizar sus ideales, para fracasar, finalmente, en el humilde grado de desarrollo de las fuerzas de producción, y para comprender que su poder no puede realizar su ideal comunista, sino que sólo fue el medio histórico para destruir todos los restos del feudalismo y con ello crear las condiciones del desarrollo del capitalismo sobre bases nuevas y más amplias.” FETSCHER, I. (comp.): *El marxismo, su historia en documentos. Ideología/Filosofía*. Zero. Bilbao, 1973, p. 110.

⁷⁰ “‘Poder comunista’ es sólo un nombre entre otros posibles para condensar el significado de este programa de acción. En tanto que expresión teórica es hoy una simple tesis, un concepto que, mientras no consiga particularizarse y diseminarse sobre fenómenos sociales diversificados, permanecerá enclaustrada en unas pocas mentes como simple hipótesis, una suposición externa al movimiento real de la historia. En la medida en que consiga encarnarse en ese movimiento, reflejarse en sus tendencias implícitas y reunir las bajo una orientación estratégica, alcanzará, en cambio, una configuración sintética y organizada, esto es, una fuerza histórica realmente efectiva.” *Prólogo a Compulsión muda*. Disponible en: <https://contracultura.cc/2023/05/16/prologo-de-compulsion-muda-ediciones-extaticas-2023/>

posmodernidad: que la prueba de que lo empírico concreto responda a esas categorías es una tautología, implícita en la propia operación teórica del sujeto que la demuestra. Por mucho que razonemos, argumentemos y afirmemos, incluso gritando y elevando mucho el tono, el carácter ontológico de las categorías de *El Capital*, aunque insistamos en su correspondencia con el objeto en base a ejemplos potencialmente infinitos, jamás nos las estaremos viendo con otra cosa que con *palabras*. Se trata de un abismo insalvable. Como toda hipótesis, sólo se podrá demostrar mediante el *experimento empírico*, contrastándola con la realidad y viendo si, al realizar el experimento, éste coincide con nuestras expectativas teóricas. Es decir, hasta que no *veamos* ese movimiento práctico-político que demuestre terrenalmente la *verdad* de la *hipótesis* de la “CEP” no hay más que decir sobre la *verdad* de tal teoría. De ahí que sea una necesidad *ontológica* de la crítica despachar rápidamente las “determinaciones teóricas” del comunismo y lanzarse (o lanzar a otros) a la práctica en el movimiento espontáneo actualmente existente. Y esta maniobra es bautizada críticamente con un nombre muy ontológico y muy temible: *praxis revolucionaria*.

5. Ahora sí, hablemos de praxis revolucionaria

El razonamiento crítico es en este punto muy sencillo. Consiste en aplicar el esquema científico hipotético-deductivo (en cuya base está la separación entre sujeto y objeto) a la realidad social y llamarlo *praxis revolucionaria*, práctica revolucionaria, unidad teoría-práctica o *conocer transformando*. ¿Y a esta aplicación crítica se le puede llamar praxis revolucionaria, o *conocer transformando*? Veámoslo.

La *hipótesis comunista*, la “CEP”, la teoría, se demuestra y fundamenta en el movimiento práctico de La Asociación, y hasta que éste no avance a velas desplegadas, revelándose como socialmente efectivo, no podremos comprobar la terrenalidad de dicha *hipótesis*. Hasta entonces será un “estado de la conciencia teórica”. Pero ya vimos cómo la concepción crítica del movimiento político está “inmunizada por adelantado” ante sus propios fracasos y ante el *millón de cosas que pueden salir mal*. Un fracaso significa simplemente que no se aplicó bien la teoría, que entraron en juego imponderables, que es un *mal resultado sobre el que toca reflexionar*, que la competencia ha sembrado cizaña entre los socios, etc. Y **nada** de eso refutaría la *hipótesis comunista*. Simplemente habría que volver a intentarlo sin mudar un ápice del esquema. La fundamentación del proyecto político se remite a la “CEP”, a la teoría, e inmediatamente la fundamentación de la verdad de la teoría se rebota de nuevo hacia el proyecto político. En otras palabras: *invito yo, pero paga éste*.

Con este nuevo acto de fe la crítica culmina su blindaje especulativo. Tanto la teoría crítica como la práctica societaria se justifican en y por sí mismas, pues su unidad es su presupuesto metafísico, formal, y la prueba de su verdad: una repite en la práctica lo que la otra ya había hecho por su cuenta en la cabeza del teórico. Y es que la idea de *conocer transformando* implica que, como poco, el *transformar* repercute de algún modo sobre la teoría, que aporte *algo* a lo que ésta no podía llegar sin esa experiencia nueva y original. Pero demos la palabra al crítico:

“En este punto, los trabajadores descubren dos cosas: que el problema no reside en el jefe en sí, y que a pesar de estar unidos siguen siendo impotentes. Este descubrimiento es teórico y práctico

al mismo tiempo. Demuestra la capacidad de penetrar las apariencias, de ir más allá de estas.

[...]

“El aumento del poder de la asociación es a su vez e inseparablemente la expansión de la conciencia revolucionaria: el conocer las propias relaciones sociales y saber cómo transformarlas (por poner un ejemplo: el desafío al poder del Estado hace que este tenga que quitarse su máscara de neutralidad, apareciendo como lo que es: una forma de poder de clase).”⁷¹

Transformando sus relaciones metabólicas con la producción y sus socios, el obrero podrá *conocer* lo que ya era patrimonio y conocimiento de la “CEP”, podrá *experimentar* y *vivir* en sus particulares carnes la *verdad* del conocimiento que otros ya poseían, podrá *darse cuenta* de su razón. La clase obrera tiene que repetir con su “descubrimiento teórico y práctico” la “penetración de las apariencias” que el crítico ya había realizado en la teoría, lo que inmediatamente plantea la pregunta de para qué hace falta entonces la teoría en primer lugar (o para qué hace falta la práctica, si con mayor consecuencia nos situamos en el punto de vista del teórico que *ya lo sabía de antes* y proclama la verdad a los socios tras pescarlos con carnaza demagógico-digestiva). La crítica confunde el hecho de que la transformación comunista en masa de los hombres sólo puede darse mediante el derrocamiento violento del orden existente con un problema previo desde el punto de vista de la construcción del sujeto revolucionario: la demostración de la verdad de la teoría marxista. Confirma esta confusión con el desafortunado ejemplo que escoge. Esa experiencia que se dice revolucionaria no aporta nada nuevo a la teoría; no enriquece ni desarrolla la doctrina marxista del Estado, ni plantea problemas esencialmente nuevos que nos obliguen a revisar todas nuestras *certezas*.⁷² Es decir, ni la teoría ni la práctica se desarrollan históricamente, ni conforman nada más que una unidad formal. Simplemente, la *práctica* termina la faena del teórico poniéndole el ribete de *approved by the practice* y confirma una *hipótesis* que la teoría ya había concluido de antemano –y que el Estado es siempre un Estado de clase ya es una *verdad* para los marxistas desde hace 180 años, verdad cuya realidad empírica se demuestra echando un detallado ojo

⁷¹ *El proyecto comunista...*, p. 14.

⁷² Contrátese con las concepciones y la actitud de los verdaderos marxistas. Un botón de muestra en Lenin, cinco años después de 1917 y tras señalar que la tarea de la vanguardia en el primer Estado socialista de la historia era “comenzar a estudiar desde el principio”: “En cuanto al capitalismo de Estado, nuestra prensa y, en general, nuestro partido cometen el error de caer en el intelectualismo, en el liberalismo: alambicamos sobre cómo se debe comprender el capitalismo de Estado, y hojeamos libros viejos. Y allí se trata de algo muy distinto: se describe el capitalismo de Estado que existe bajo el capitalismo, pero no hay un solo libro en el que se escriba del capitalismo de Estado que existe bajo el comunismo. Ni siquiera a Marx se le ocurrió decir ni una sola palabra de esto y murió sin dejar una cita precisa ni indicaciones irrefutables. Por eso ahora tenemos que seguir adelante solos [...] en ninguna teoría ni en ninguna publicación se analiza el capitalismo de Estado en la forma que lo tenemos aquí, por la sencilla razón de que todas las nociones comunes relacionadas con estas palabras se refieren al poder burgués en la sociedad capitalista.” *Informe político del Comité Central del PC(b) de Rusia, presentado al XI Congreso del Partido (27 de marzo de 1922)*; en LENIN: *O. E.*, t. XII, p. 290.

a la prensa o a nuestro alrededor, sin mayor necesidad de simulacros prácticos.

Por lo mismo, terminan pasándose por la navaja crítica los problemas con los que se fue encontrando la práctica revolucionaria del pasado, la práctica que sí nos permite pensar ahora algo nuevo. Se convierten en una “nadería” que se puede obviar con comodidad indolente. Por ejemplo, el problema de la *revolución dentro de la revolución*, el propio cuestionamiento revolucionario de la dictadura del proletariado y la forma en que se pueda llevar a cabo, que es el trasfondo universal de la *Revolución Cultural*. Esta es una cuestión que Marx no podía prever ni pronunciarse sobre ella en, por poner el caso, la *Crítica del Programa de Gotha*. Mucho menos de forma sistemática, ni a base de *deducciones* de su crítica de la economía política. Únicamente podía enunciar, como lo hizo en múltiples ocasiones, el contenido *general* de la revolución comunista a ese respecto: “*la revolución permanente hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poseedoras*”.⁷³ Sobre la base de la experiencia histórica acumulada a la altura de la vida de Marx, éste no podía pronunciarse, efectivamente, sobre “cosas que no era posible conocer”. Es notorio que en el pasaje citado no figure la cuestión de la superación de la división del trabajo ni, por supuesto, las formas concretas que esa *revolución permanente* debía adoptar bajo las condiciones de la dictadura del proletariado. Mucho menos podía plantearse nada al respecto de la revolución de las propias estructuras políticas y económicas que crea la misma revolución comunista. Era necesaria la práctica efectiva de la dictadura revolucionaria del proletariado, que –con permiso de la Comuna de París– sólo se desarrolla sistemáticamente a partir de 1917. Sólo ahora podemos *deducir* algo nuevo sobre el comunismo y sus medios considerando aquella antedicha experiencia original, lo que exige *conocerla*, y conocerla no sólo superficialmente.

En fin, pocos argumentos tan fuertes como este razonamiento crítico para desvelar la oquedad de ese *conocer transformando*. Es la simple “mímesis” práctica de lo que ya sabía la teoría, su espejo. Por otro lado, es la consecuencia necesaria de haber instituido la teoría revolucionaria como un compendio de generalidades constantemente igual a sí mismo desde la escritura de *El Capital* y de haber reducido a los obreros al rango de pobres muertos de hambre que sólo saben entender las cosas en clave estomacal. Es lo que tiene la ya mentada confusión entre la fundamentación teórica del movimiento y su base empírica. Como son lo mismo, no hay interacción posible entre teoría y práctica; son caretas de una misma frase sentenciosa. La coincidencia directa de la teoría con la vida empírica del proletario priva a ambas de cualquier tipo de profundidad. Todo se reduce, en última instancia, a un problema de organización (*tesis de reconstrucción*).⁷⁴

De hecho, con este mismo argumentario empirista y subjetivista se puede demostrar cualquier otra cosa, y hasta con más razón. Toda la teoría de género es infinitamente más *real* que la “CEP” o la teoría marxista, en la medida en que la *cuestión social*, hoy, no se piensa en términos de clase, sino, entre otras cosas, en términos de género, y los *sujetos empíricos* actúan consecuentemente con dichas ideas. El Instituto de la Mujer y el Ministerio de Igualdad *demuestran* la terrenalidad y efectividad empírica de esas categorías. El movimiento feminista es la prueba material de la realidad y poder de la “hipótesis feminista”. La conciencia del activista

⁷³ *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas*; en MARX, ENGELS: O. E., t. I, p. 104.

⁷⁴ Por ejemplo en CM 29, ‘34-36, donde llanamente se identifican conciencia revolucionaria y organización política.

promedio, que ve el mundo a través de las gafas moradas, encuentra en su experiencia empírica y diaria la certeza inmediata de dicha teoría y de sus dogmas particulares. Por eso no se cuestionan, y menos teóricamente. Que el género es hoy un Dios vivo entre los mortales es algo tan evidente para nosotros como el Apolo délfico lo era para los antiguos griegos. El crítico protestará: la diferencia es que la “CEP” no es *ideología*; la “CEP” expone el movimiento objetivo, real, de la valorización del valor; expone las formas en que se mueve *toda* la vida social actual. Pero esa correspondencia es *precisamente* lo que tenía que demostrar en primer lugar. Y dentro de su marco teórico-crítico es imposible, salvo con el *acto de fe* que rebota la demostración a la Asociación y de la Asociación de vuelta a la “CEP”. Al final, no es el *rodillo de la praxis* lo que termina por aplastar la teoría, sino el *rodillo del empirismo pseudo-científico* (pues proclamar una teoría y llamarla *hipótesis*, cuando ningún *experimento* la puede refutar, es, en efecto, pseudo-ciencia).

El significado y mérito de la posmodernidad consiste en el desarrollo de las consecuencias de este límite infranqueable de la conciencia teórica. La posmodernidad no va más allá de la modernidad, sino que, como el propio nombre indica, se mueve en su límite disolvente: es la **crisis de su epistemología**, la crisis de los fundamentos universales desde el punto de vista de la conciencia teórica, más la superestructura política correspondiente a esa crisis. Lo que nos dice la posmodernidad es que, bajo esos parámetros, el conocimiento y el mundo, la teoría y la realidad, sólo pueden coincidir de forma mística (como en los experimentos crítico-asociativos, en que ambas partes ya eran en secreto la misma cosa) o no coincidir en absoluto. La solución positiva a este dilema es, en efecto, el *punto de vista de la praxis revolucionaria* y, como ya quedara escrito en “unas pocas notas improvisadas”:

“El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente escolástico.

[...]

“La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.”⁷⁵

El punto de vista de la praxis revolucionaria es la solución positiva porque en él conocer y transformar coinciden. Y coinciden, por así decirlo, de forma bidireccional. No se trata únicamente de que los individuos se hagan una representación subjetiva “transparente” de sus condiciones de existencia y relaciones sociales. Es que, al constituir una unidad, el mismo acto de conocer ya no puede concebirse como la función formal-racional de un *cogito* vacío que se rellena de contenido empírico tomado de un mundo objetivo y fetichistamente ajeno, el cual sólo *a posteriori* verifica o refuta empíricamente las *hipótesis* de aquél. El acto de conocer, o la transformación de nuestras concepciones de partida, pasa a ser un

⁷⁵ *Tesis sobre Feuerbach*; en *La ideología alemana*, p. 500.

elemento constitutivo y material de ese mismo mundo objetivo y, por tanto, de su transformación. Y lo hace porque presupone su unidad con dicha experiencia transformadora, y no hay forma de “deducir” ese conocimiento antes de la misma o fuera de ella. El acto de conocer tiene consecuencias ontológicas inmediatas; no se puede sustraer de las mismas, no se puede “restar” del movimiento social real el contenido de ese conocimiento. No porque “suplante”, entonces, ese mundo objetivo, como torticeramente quieren hacer creer los exégetas críticos con sus escolios a la *Nueva Orientación*, sino porque ese saber y ese conocimiento se convierten, a su vez, en condición “empíricamente real” de la producción y reproducción de las nuevas relaciones sociales que van resultando de esa transformación, que por eso son *libres y conscientes*. Un ejemplo clásico, muy repetido por la crítica: la distribución del tiempo de trabajo socialmente necesario, mismamente, ya no se realizará mediante el “rodeo del valor” (Marx); las necesidades de los miembros de la sociedad no se conocerán al tanteo y *a posteriori*, a través del *criterio empírico* de la oferta y la demanda con todo lo que ello implica y la crítica de la economía política demuestra (crisis de sobreproducción, hundimiento de una parte de la sociedad en la miseria, etc.), sino de forma *directa, inmediata*, porque el conocimiento de dichas necesidades será él mismo un *factor productivo* objetivo, puesto como una de las premisas de todo el proceso —exactamente, la premisa que anudará el sentido y desarrollo del conjunto de forma práctica, y no de forma especulativo-teórica, idealista, declarativa, al estilo de la armonía preestablecida de Say.⁷⁶ Pero esto, como ya insistimos hasta la saciedad en los primeros epígrafes de esta respuesta, **no** nos resuelve absolutamente ningún problema. Sólo nos aporta la forma en que debemos pensarlos, en tanto que hoy el comunismo no es más que un *estado de la conciencia teórica* (límite sobre el cual no nos podemos remontar subjetivamente, sea negándolo, sea proclamando la *verdad* y rebotando al movimiento espontáneo su “demostración”).

El punto de vista de la praxis torna absurdo el atolladero del así llamado *discurso histórico*. La comprensión del devenir histórico ya no aparece como una inapelable justificación del presente. La comprensión de la historia, la elaboración de un discurso sobre la historia significa *reconocer*

⁷⁶ Y, en efecto, es el propio capitalismo el que sienta las condiciones históricas de esta posibilidad. Como gusta de repetir la epigramática crítica, la *finalidad* del modo de producción capitalista es la valorización del valor, no la satisfacción de las necesidades. Esto implica una diferencia sustancial respecto de cualquier modo de producción anterior. En ellos, la finalidad del proceso productivo está determinada por el proceso *material* del trabajo, lo que le confiere su característica base estrecha. El individuo que se dedica a fabricar zapatos en su taller o en el gremio se ve enteramente dominado por su actividad. La producción de zapatos lo impregna en cuerpo y alma. Es zapatero, y su ser entero consiste en ser zapatero. La producción capitalista, al situar la valorización del valor como condición *formal* de la producción, sitúa un fin externo a tal o cual trabajo *concreto* como su condición *sine qua non*. Esa finalidad, no determinada por los procesos materiales y concretos de trabajo, sino susceptible de encarnarse en cualesquiera de ellos a través de la forma de dinero, emancipa al proceso productivo concreto de su cerrazón y se convierte en un factor objetivo de la entonces nueva y emergente producción. Y esta universalidad también se traspone a la subjetividad de los nuevos productores directos: el proletario no se halla determinado por su trabajo concreto. Lo reduce a mero propietario de fuerza de trabajo abstracto, con todo lo que implica, pero sienta las bases de la *posibilidad* de su desarrollo universal al liberarlo del cretinismo de oficio, al abolir la *base subjetiva* de la división del trabajo. Vid. MARX, K. *Miseria de la filosofía*. Sarpe. Madrid, 1984, p. 148.

nuestro presente, “legitimarlo”, si se quiere, como un resultado *hasta cierto punto* necesario. Sí, tomamos la palabra a la crítica: le demos las vueltas que le demos, sin eso no hay conocimiento histórico ni historia universal. Y ello incluye no sólo lo que fue, sino también lo que pudo ser, los intentos, aun fracasados, de ir más allá o de desviar el curso de los acontecimientos.⁷⁷ La posmodernidad, envuelta en los dilemas de la conciencia contemplativa, y como parece compartir la crítica, asume que “un futuro de libertad” sólo podría “pensarse” si renunciamos a comprender el pasado bajo la figura de la necesidad o de la universalidad, que es tanto como no comprenderlo en absoluto o disolverlo en una serie de coyunturas dislocadas y lavarnos las manos. Pero desde el punto de vista de la praxis revolucionaria eso se convierte en un falso problema: aunque la explicación teórica del orden actual mediante la comprensión *racional* del pasado histórico lo justificase implícita o explícitamente, la transformación consciente del presente expresa la **protesta práctica, revolucionaria**, contra ese resultado, contra ese estado de las cosas y de los hombres que, en consecuencia, será de todo menos inapelable. Incluso si ese orden fuese la dictadura del proletariado. Y no porque necesite afirmar **en la teoría** un pretérito imperfecto como condición para un futuro abierto –que es la única alternativa, subjetivista e idealista, que puede oponerle la conciencia posmoderna–, sino porque el conocimiento de esa necesidad es tan sólo un aspecto (precisamente, *parte* del aspecto teórico) de un complejo de transformación **real** del mundo y de los hombres que llevan a cabo esa transformación.

Y eso no es una “forma del pensamiento” o un “estado de la conciencia teórica”. Es “revolución *in actu*”, un movimiento real y actuante, objetivo, cuyo aspecto consciente-subjetivo es, precisamente, el marxismo, la única teoría que, por estar estructurada en torno a la noción de praxis revolucionaria, permite contemplar y abordar las exigencias que ese modo de transformación del mundo requiere y presidirlo. Su desarrollo teórico es la síntesis ideal, consciente, del desarrollo *histórico* de ese movimiento, de su pasado, de su estado actual y de las posibilidades de su futuro. Por eso, desde el punto de vista de ese sujeto social, no se trata de conocer *para* transformar (marco de todo el pensamiento burgués, incluido el hipotético-deductivo), sino de **conocer transformando**. No se trata de transformar las conciencias *para* transformar el mundo, sino de transformar las conciencias **mediante** la transformación del mundo.

¿Existe hoy ese movimiento real y actuante, ese sujeto? A la vista está que no, aunque la crítica, según sus costumbres, *verdades* y mayúsculas mayestáticas, ponga en boca de otros, con “prosa entusiasta”, sus propios dogmas suprasensibles (OD, 22). No se trata, entonces, de un problema epistemológico, cognoscitivo; no se trata de que haya que “revelar” que en el fondo (o tal vez “a nuestras espaldas”) ese movimiento revolucionario ya está ahí. No se trata de encontrar una nueva teoría que

⁷⁷ Por poner un ejemplo: vid. “Tirando del *hilo rojo* hacia el futuro: pasajes de Lenin para la Revolución Cultural Proletaria”; en *Había que tomar las armas...*, pp. 61-66. Para la crítica revolucionaria de la actuación de los dirigentes pequeñoburgueses del movimiento nacional catalán y las *posibilidades* que abría aquel escenario, “Rompiendo las coordenadas de la pequeña burguesía radical: una perspectiva del escenario catalán desde la crítica revolucionaria”, *Una mirada sobre el otoño catalán desde la crítica revolucionaria*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 3, octubre de 2018, pp. 70-75. Como en tantos otros casos, da la sensación de que la sabiduría crítica sobre el subjetivismo/determinismo histórico de la LR se basa en el llano desconocimiento de lo que realmente ha dicho y escrito la LR. Y de eso sí que no nos podemos hacer cargo.

pueda explicar mejor el mundo, ni de depurarla de “metafísica” o de “revisiónismo”; tampoco de parir un “organon adivinatorio” (OD, 25) que se anticipe a una incierta realidad agazapada ahí fuera. Mucha menos falta hará a nadie una “teoría” cuya única consecuencia práctica sea darles una palmadita en la espalda a los obreros y decirles que van por el buen camino, mientras cruza los dedos por que éstos le confirmen sus “hipótesis”. Esta ocurrencia crítica, de paso sea dicho, debería figurar en todos los diccionarios como ejemplo de la definición de autocomplacencia, de la displicencia que pide a otros que le resuelvan los problemas que ella no sabe o no quiere resolver, de la bancarrota de su “consecuencia ética y teórica”.

El quid de la cuestión y toda su complicación consisten en dilucidar cómo es posible que ese tipo de movimiento *social* llegue a ser una realidad, cómo es posible **construirlo** partiendo de que, en su ausencia, los comunistas estamos necesariamente restringidos por los límites de una forma burguesa de actividad: podemos conocer *para* transformar y cambiar las conciencias *para* cambiar el mundo; la teoría de por sí carece de capacidad transformadora efectiva y la demostración de su verdad no se puede corresponder inmediatamente con un movimiento *práctico-social* de transformación del mundo. Es un límite que no se puede saltar subjetivamente, pues no se trata de una cuestión de *voluntad* ni de *organización*. Se trata, empero, de un problema objetivo, **ontológico**, de los límites de una relación históricamente determinada de los hombres con sus condiciones de existencia. De esos límites no nos podemos sustraer chasqueando los dedos. Y, desde el punto de vista de la conciencia del comunista individual, se trata de una **contradicción entre el contenido de la doctrina proletaria y el envoltorio burgués que la abriga en la actualidad**: decimos que se trata de *conocer transformando* pero, en los hechos, esa misma conciencia se refiere a la realidad social desde fuera, como una variable independiente.

La crítica resuelve esta contradicción de golpe, que en los hechos significa tanto como negar su existencia. Decreta que el contenido de la teoría y el mundo son *en sí* lo mismo. Pero como esto no es una certeza, como el presupuesto de la conciencia crítica es la separación respecto de la realidad, no hay forma de demostrar tal cosa de una vez por todas ni de comprobar unas consecuencias práctico-sociales que hoy no tiene ni puede tener. Nos pide entonces que confiemos en esta *hipótesis*. Si el tema es *demostrarla empíricamente*, acabóse aquí la teoría y toca lanzarnos a la práctica del movimiento espontáneo para verificarla. Ya vimos las trampas tautológicas de su justificación hipotético-deductiva y la falsedad de que ese *conocer* sea siquiera necesario para esa *transformación*, o viceversa. Que la crítica no resuelve la contradicción se demuestra en que todo su proyecto presupone la separación de la teoría y la práctica: desde las relaciones entre el sabio estomagante y el obrero estomacal hasta la fundamentación epistemológica de sus chiringuitos, que a la vez es la fundamentación chiringa de su epistemología. La una es tan idéntica como inmune a la otra y todo es lo mismo; todo el problema se resuelve amarrándolas con palabrotas y llamando al asunto *praxis revolucionaria, práctica revolucionaria* o *unidad teoría-práctica*, como podía haberlo llamado glándula pineal. Es así una solución *mística*.

Empero, a los comunistas no nos vale con la “noción abstracta del sentido histórico de la evolución social”⁷⁸; no nos vale con la comprensión general de que el movimiento de la sociedad de clases *tiende* al

⁷⁸ *Actualidad del Manifiesto*, p. 8.

comunismo. No nos llega con una serie de consideraciones estructurales y genéricas, las provea la “CEP” o cualquier breviario revisionista encabezado por un puñado de “determinaciones teóricas”. Como decíamos más arriba, lo que está en crisis es algo mucho más profundo y estrechamente relacionado con el hecho de que **la teoría marxista, hoy, no es una certeza**. Hoy –al contrario, por cierto, que en tiempos de Marx– no está *a la vista* que la historia sea la historia de la lucha de clases, ni que el programa de la revolución comunista sea una potencia real y la resolución positiva de las contradicciones de la sociedad burguesa, pues *el análisis de clase ha caído en desuso*. Su demostración no puede realizarse en bloque, por decreto, declarando que toda lucha económica es *en sí* política (¡y hasta revolucionaria!) ni proclamando que *las cosas son así en realidad, créannos*, que es el fondo de todo el dogmatismo revisionista, incluido el de la cafetería crítica. De aquí no va a salir más miga que la gris repetición de las tres mismas conclusiones una y otra vez –cuya mustia y machacona pesadez, aburrida y pedante, sí está a la vista. Esa demostración es una que sólo puede llevarse a cabo mediante la **crítica revolucionaria**, mediante la “actividad teórica del sujeto consciente que demuestra, de manera sistemática, por todos los medios y desde todas las perspectivas, la necesidad de la revolución como solución de las contradicciones sociales”.⁷⁹ “Por todos los medios y desde todas las perspectivas” significa que es una tarea que sólo puede realizarse de forma determinada y demorada, tomando cada fenómeno ideológico o político de nuestro mundo y mostrando **a través de él** cómo la revolución proletaria, la praxis revolucionaria, es la solución positiva a las encrucijadas insolubles de la sociedad de clases. De suyo se comprende que, para esto, no bastan unas “determinaciones teóricas” mínimas proclamadas de una vez y para siempre. De suyo se comprende que esto no se resuelve de un plumazo, ni dirigiéndose a la clase en bloque. Hay que aceptar la contradicción y superarla jugando con sus propios términos. Para corresponderse a algo real, la reconstitución del discurso marxista no puede ser un acto declarativo, sino un **proceso**, y aquella contradicción es su forma de desarrollo.

En este texto, por ejemplo, hemos mostrado cómo esta perspectiva corta el nudo gordiano de las antinomias a las que llega la conciencia burguesa cuando, bajo las condiciones del Ciclo cerrado, se dirige a la historia e intenta fundamentar su conocimiento. De estas antinomias de la posmodernidad parte la crítica, pero no las examina críticamente y con su praxis pineal acaba retrocediendo respecto a ellas. En otros lugares, la LR se ha “demorado” en la “negación determinada” de, por ejemplo, el feminismo, tanto en sus construcciones políticas factuales presentes⁸⁰ y pasadas⁸¹ como en sus premisas teóricas.⁸² Ha hecho lo ídem con el sindicalismo,⁸³ o con la fundamentación científicista de la revolución.⁸⁴ También con el esquema

⁷⁹ *La Nueva Orientación...*, parte II, p. XX.

⁸⁰ *El feminismo que viene*; en LA FORJA, n.º 34, abril de 2006, pp. 59-68.

⁸¹ *Oportunismo y feminismo: breve historia de un matrimonio contrarrevolucionario*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 5, diciembre de 2020, pp. 49-70; *El feminismo en la retaguardia de la historia: palabras, obras y omisiones del movimiento femenino burgués*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 6, diciembre de 2021, pp. 62-78.

⁸² *Notas comunistas contra la teoría feminista /1 y /2*.

⁸³ *El sindicalismo que viene*; en LA FORJA, n.º 35, octubre de 2006, pp. 50-63.

⁸⁴ *Debate con la Unión de Comunistas para la Reconstrucción del Partido. Alrededor de la ciencia y la praxis revolucionaria*; en EL MARTINETE, n.º 26, mayo de 2013, pp. 10-44.

insurreccional y con la inconsecuencia del actual maoísmo para superarlo.⁸⁵ Es la forma en que se realiza la reconstitución del discurso revolucionario, porque éste se perfila a través del contraste crítico con las respuestas que disputan (y hoy detentan, frente al marxismo) la hegemonía ideológica en la vanguardia; porque no es un acto de fe, no es un *créannos y comprueben nuestra hipótesis*, sino la demostración detallada de cómo el marxismo puede dar una respuesta superior, más amplia, más consistente, más razonable. Sólo así puede reconstituirse el marxismo como **teoría de vanguardia**. Así, no es simple “negación determinada”, sino, en la misma medida, **negación de la negación**, expresión *positiva* de la reconstitución del discurso comunista como alternativa real a la barbarie de la sociedad de clases en todas sus formas y matices. Pretender que la forma que esa teoría tenía en 1867 pueda responder a los dilemas **actuales** de la revolución significa que *no* es una teoría de vanguardia, que no está puesta al día y que, anacrónicamente, se pide que su forma de hace más de una centuria pueda ser proclamada como la verdad, cuando ha demostrado su insuficiencia como discurso capaz de seguir impulsando la revolución hacia adelante y ponerse a la cabeza del desarrollo social.

Esto significa, también, que el proletario comunista debe conocer la historia de la revolución, debe conocer la historia de esa praxis revolucionaria y cómo pudo dar respuesta práctica a los dilemas de su época, al tiempo que comprende las limitaciones que inevitablemente fueron surgiendo en ese discurso y en esa práctica (Balance del Ciclo de Octubre). Y eso requiere la **formación integral del militante**, su continuo esfuerzo por capacitarse a sí mismo para esa tarea, que es lo que sustancia el problema de la **Universidad Obrera**,⁸⁶ precisa y exactamente porque no basta con un puñado de frases o “determinaciones teóricas” dadas y cerradas para siempre. El comunista revolucionario tiene que saber dar una respuesta de principios ante *todos* los planteamientos e inquietudes que se presentan entre los que dicen querer la revolución. Repetir compulsivamente que “*el Partido Comunista es la fusión de la vanguardia con las masas*” o que “*el movimiento hacia el comunismo ya se realiza a nuestras espaldas*” no va a *convencer* al ecologista neomalthusiano, no va a *convencer* a la activista que cree que el Ejército es un producto del patriarcado, no va a *convencer* al obrero cuyo único horizonte existencial es llegar a fin de mes y mucho menos al que sigue atentamente los prolegómenos de la Tercera Guerra Mundial y tampoco llega a fin de mes. Sería tomarlos por idiotas, y si nos responden “sí, sí” es que son ellos quienes nos están tomando por idiotas a nosotros. Aquí, sólo *convencer significa vencer*. Lo inverso no es cierto. Como ya hemos insistido en otro lugar, examinando algunas cuestiones relativas a la obra y vida de Marx y Engels y poniendo el foco en el aspecto formal-individual de esa tarea,⁸⁷ eso es algo que hoy no puede darse por supuesto, porque la clase obrera ya no cuenta con intelectuales burgueses desclasados que puedan resolver esos problemas teóricos en el lugar del proletario.

Y por eso la clave consiste en que ese proceso de demostración sólo puede comprenderse y plasmarse como **línea política**. No se aterrorice la crítica por este compromiso (OD, 20-21), pues no compromete la teoría

⁸⁵ *El Debate Cautivo*; en EL MARTINETE, n.º 20 (separata), septiembre de 2007. *Octubre, lo viejo y lo nuevo*; en EL MARTINETE, n.º 20, septiembre de 2007, pp. 15-35.

⁸⁶ Vid. “*Bildung und Wissenschaft: la universidad obrera*”, en *La Nueva Orientación...*, parte I, pp. 46-53.

⁸⁷ *Pensar de nuevo la revolución. Marx, Engels y la fundamentación de la emancipación*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 7, pp. 40-72.

tanto como la repetición ritual de las cuatro verdades de siempre. La línea política es el aterrizaje de los principios abstractos del marxismo en la coyuntura, la exposición de su potencialidad para dar respuestas a los dilemas concretos de los distintos sectores de la clase y de su articulación, en última instancia, como **Programa** de la revolución. En las circunstancias actuales, la línea política ya se va constituyendo también como decantado de esa demostración por todos los medios de la necesidad de la revolución, así como de los resultados de aquella teoría de vanguardia que va cristalizando como discurso coherente a partir del Balance. Pero la línea política no se va conformando tanto ante los problemas teóricos generales de la RPM como ante los problemas inmediatos en los que se enreda la sociedad burguesa, como **discurso y posicionamiento independiente** allí donde sea posible. La LR no atesora una producción precisamente parca tampoco a este respecto. Por mencionar algunos ejemplos, hemos ahí todo lo que la LR ha dicho ante el primer *boom* del feminismo, en tiempos de Zapatero, ante el surgimiento del 15-M, ante la guerra de Siria, ante la cuestión nacional en Catalunya o ante la guerra inter-imperialista en Ucrania. De todos esos posicionamientos **de principio** va decantándose también la actitud *general* del comunismo ante los más variados fenómenos político-sociales, aun sin capacidad directa de intervención social a gran escala. Se trata de ir sentando un discurso comunista independiente, con pretensión de perdurar y permear, frente a la pulsión espontaneísta de salir del paso con frases generales y fiarlo todo a la política del día después, en función de lo que dicte el cálculo de la *realpolitik* de la semana.

Y eso no son *recetas*; son *respuestas* a los problemas prácticos que enfrenta la clase proletaria. El valor de esta demostración no consiste en revelar la *verdad* ante la que, llegado un punto, se hayan de prosternar súbitamente los hombres, abrumados por el fagonazo de la luz de Yahvé. No es, como decimos, un problema epistemológico, cuya resolución asegure y evidencie la *verdad* de la doctrina de una vez y para siempre para poder pasar a la *práctica de veras*. Como ya hemos visto, y como también saben la crítica y el ganso inductivista, no hay suma de ejemplos que pueda demostrar dicha verdad taxativamente, y menos de golpe ante todo el mundo (y no será porque el capitalismo no nos proporcione ejemplos de barbarie como el pan de cada día). Y no lo es porque no se trata de un problema intra-teórico: desde el punto de vista de la línea política, la demostración de la idoneidad de la revolución y de sus respuestas toma otro cariz. Se trata de un problema, en efecto, **práctico**, de ir elaborando el discurso revolucionario atendiendo al desarrollo de la sociedad y sus contradicciones, y en función de las necesidades de un sector muy concreto de la clase; precisamente al que, en las circunstancias actuales, se muestra sensible ante las problemáticas sustantivas de la revolución en toda su variedad y matices, esa vanguardia teórica. Se trata de un problema, en definitiva, de **construcción de vanguardia**, de demostrar detalladamente ante cada corriente de la misma, por todos los medios y en contraste con las ideas y dogmas particulares que dominan a cada una de ellas, la superioridad del discurso revolucionario habida cuenta de la correlación de fuerzas presente y a través de todas y cada una de las manifestaciones de la lucha de clases. Para esto, es imprescindible actualizar, desarrollar y emplear *todas* las herramientas teóricas del marxismo: materialismo histórico (y su aplicación al Ciclo de Octubre), materialismo dialéctico, crítica de la economía política, comprensión de las relaciones entre todas las clases de la población, etc. De este modo, la resolución de los problemas teóricos de la revolución y la elaboración de discurso comunista coincide con la interrelación (ideológica, política y organizativa) con los sectores de la

vanguardia sensibles a tal o cual cuestión, coincide con su movilización práctica en torno a la resolución de esas cuestiones como su *asunto propio*.

El desarrollo de la teoría marxista coincide aquí con el desarrollo de su base social; aquélla es la expresión subjetiva del grado de extensión y madurez de la segunda. Esto no es para el futuro, sino para *ya*. Es de esa forma cómo se realiza la **unidad entre teoría y práctica en la actualidad**, la forma concreta en que esa frase puede tener un sentido racional y corresponderse a un **movimiento real**, existente *por sí*, y no a una ficción hipotético-declarativa acerca del *carácter comunista* que las luchas espontáneas tienen *en sí* “a espaldas” de sus dueños. En la medida en que el proletariado carece de su Partido Comunista, la transformación de las conciencias no puede tener consecuencias inmediatas como transformación del mundo. El desarrollo de la línea política revolucionaria sólo puede correr *paralelamente* al desarrollo presente de la sociedad burguesa; ésa es la única forma en que puede llevarse a cabo, hoy en día, el imperativo de que **la conciencia revolucionaria se desarrolle en unidad con el proceso social**. Ésa es la verdadera perspectiva de la praxis revolucionaria, la única que permite avanzar hacia ella, y que no tiene nada que ver con obreros redescubriendo las generalidades que el teórico ya sabía previamente. Tampoco cabe esperar, por eso, una transformación en masa de los hombres por el arte de la pura crítica revolucionaria, ni una revelación de golpe de *nuestra* verdad, ni tampoco el contraste de una incierta *hipótesis* con una práctica revolucionaria efectivamente real y presente —que hoy no existe en la medida en que la práctica de la clase está escindida de la conciencia revolucionaria, atributo decisivo de su maduración como partido político independiente. Hay que recorrer todo el camino, demostrar las cosas racionalmente, de forma concreta y punto por punto ante quien se siente interpelado por ellas. Es una razón más para que la formación teórica *integral* tenga un carácter estratégico, igual que la necesidad de que el militante se eduque como **tribuno de la revolución**, como propagandista. No hay atajos. Es que pedir consecuencias sociales inmediatas a la teoría revolucionaria —como al final hace la crítica despachando el asunto con cuatro “determinaciones teóricas” y rebotando todo el problema a La Asociación— es pretender saltar por encima de los condicionantes actuales de la revolución, del hecho de que ésta no es hoy una fuerza social eficiente, del hecho de la fragmentación de la vanguardia teórica en innumerables corrientes y sectas particulares y del hecho de que el marxismo no es hoy una certeza. Pero para movilizarse por las ideas comunistas, esas ideas tienen que ser una certeza. Nadie da su vida por una hipótesis.

Ese discurso en reconstitución, contrastándose demoradamente con esas alternativas, refutándolas y *convenciendo* a sus exponentes o simpatizantes (dialéctica racional), se va articulando como **movimiento prepartidario de vanguardia**. A medida que se vaya perfilando y actualizando el corpus teórico del marxismo y la vanguardia teórica esté crecientemente unida y organizada por esa comunidad de debate y pensamiento, consolidando organismos de todo tipo y órganos centrales de dirección, la definición de la línea política va cobrando más peso, no ya como elemento de la demostración de la **potencialidad** de la teoría revolucionaria ante la vanguardia, sino como demostración de la **necesidad** de la revolución ante la vanguardia práctica y las masas: la demostración sistemática de cómo sus más variados problemas sólo pueden encontrar soluciones prácticas y concretas con la revolución proletaria, de cómo ésta es la única alternativa por la que vale la pena dar la vida y, entonces sí, de hacer ver que se trata de una posibilidad real, palpable. Como debería ser

obvio, no se pueden dar recetas de antemano, no se pueden resolver esos problemas *en general* ni proporcionar soluciones *en general*, sino que, ahí sí, las más diversas reivindicaciones y luchas de las masas son organizadas como parte del despliegue del Programa de la revolución. El movimiento preparitario de vanguardia, la reconstitución ideológica del comunismo, es así la plataforma y premisa de la reconstitución del Partido Comunista, del movimiento revolucionario *social*; es la demostración práctica de la **sustantividad de la vanguardia y de la conciencia revolucionaria** de cara a la revolución comunista. Una vez realizada esa fusión entre la vanguardia y las masas, entre la conciencia revolucionaria y el ser social, ya nos encontraremos, ahora sí, en el terreno de la **praxis revolucionaria** y de la **dialéctica social**. Entonces el desarrollo de la teoría y de la línea política revolucionaria ya será parte de la transformación del mundo a gran escala. Ahí ya no se tratará de *demostrar* la verdad y potencia de esas ideas; tampoco de *verificarlas* en el plano empírico. Se tratará de transformar el mundo de acuerdo a esas ideas, que entonces serán una potencia real y efectiva y ellas mismas deberán someterse a esa permanente transformación si pretendemos que mantengan el ritmo de la revolución, de los problemas originales e imprevisibles que la misma vaya poniendo encima de la mesa (*conocer transformando*, coincidencia del cambio de las circunstancias con el cambio de los hombres mismos).

Ésta es la esencia de la LR. Si fuese refutada *cada una* de las respuestas particulares que ésta ha pergeñado de cara a los problemas actuales de la revolución, si se demostrase la insuficiencia de *cada una* de las soluciones que hasta el momento la LR ha hallado a los dilemas que planteó la revolución durante el Ciclo de Octubre, eso significaría precisamente nuestra victoria. Significaría nuestra victoria porque demostraría que lo mejor de la vanguardia se ha puesto seriamente a estudiar y comprender la historia de la revolución proletaria, de las ciencias y del pensamiento humano en general; significaría que un sector de ella se ha capacitado a sí mismo para *pensar la revolución*, y para pensarla mejor de lo que la LR hubo podido hacer, con mayor amplitud, con mayor rigor, con mayor profundidad, con mayor fuerza, ahondando en las cosas sin salirse por la tangente con frases de brocha gorda cuya enunciación pone a todo el mundo de acuerdo y resuelve todos los problemas —y si resuelve todos los problemas es porque no resuelve ninguno. Significaría que una **nueva cultura política de vanguardia** se ha abierto paso en un sector de la clase; un sector que se ha hecho capaz de *resolver los problemas en teoría* (y no excusándose en fetichizadas “prácticas” o “hipótesis”), capaz de demostrar sistemáticamente y de forma concreta el recorrido y potencia de sus ideas revolucionarias y que sabe hacerlo mejor que nosotros. Significaría que en la vanguardia de la clase se habrán generado las condiciones para que proliferen esos **teóricos obreros** que, con más manos y más cabezas, podrán atender a una mayor cantidad de frentes, aportando más y nueva savia a la resolución de los problemas del comunismo y acelerando objetivamente la reconstitución y la recuperación del discurso revolucionario que el proletariado necesita como el comer. La *refutación* del contenido de las respuestas de la LR sería, paradójicamente, el éxito de la LR, y nosotros aceptaríamos gustosos el resultado.

Pero para eso es necesario mucho más que bailar al son de las palmas hipotético-silogísticas de la crítica. De hecho, la crítica es la mejor expresión de *qué no hay que hacer*, porque no ha sabido remontarse por encima de los vicios de nuestra época y de la cultura política en ella dominante.

6. Acerca de identidades, narrativas y el hechizo de las palabras

Un tipo inteligente escribió que las ideas impulsan al hombre agarrándolo por el alma, mientras que las palabras lo arrastran por las orejas. El movimiento comunista ya las tiene rojas. Hay un tanto de *guilty pleasure* en que lo que en su día fue *atronadora razón en marcha* se complazca hoy con poesía de rimadores. Un lujo que el proletariado no se puede permitir, como cualquier otro lujo.

Una vez se ha puesto el sol, cada choza se enciende su farol o, en términos especulativos, *su verdad*, que alumbraba tanto como *mi verdad* o la *verdad* del caserío de más allá. La crítica, siempre con un ripio a mano, nos alecciona con que la verdad es la “forma sublimada” de la adecuación del sujeto con su entorno. Sí, es una verdad verdadera que cada sujeto “armoniza” su entorno con su verdad. Esta armonía sublime se llama dogmatismo. La reiteración compulsiva es su propia prueba y, como todo el mundo sabe, la palabra que más se repite es la que más se debería aplicar el repetidor. Los curas se pasan el día hablando del espíritu, pero suelen ser hombres de poco espíritu. Otros curas hablan de práctica, de crítica e incluso los hay que hablan de marxismo. Althusser, según contaba su alumna aventajada, dibujaba en la pizarra el grafo de *La Estructura* y dejaba un huequecito, allá en la cima, para colar a Dios por si a alguien le hacía falta.

Hemos dicho que la razón consiste en vincular lo particular con lo general. Igual, por cierto, que la política. Ahora bien: hay formas y formas de hacerlo. Uno puede proclamar la verdad o puede demostrarla. Uno puede buscar la verdad en el mundo o exigir al mundo que se adapte a la propia. La forma natural del *dogmatismo* es el **estilo de cliché**. Expresión originalmente acuñada para criticar el estilo libresco y formulaico en el Partido Comunista de China durante la Guerra de Liberación,⁸⁸ hoy tiene el valor de toda una forma de pensar o, más bien, de parlotear. Y también es, por desgracia, dominante en todas las familias del movimiento comunista. Para este estilo de cliché, que es sinónimo de *fraseología revolucionaria* (Lenin), la vinculación de lo general con lo particular se resuelve a lo bruto, encajando éste en aquél de forma directa. Unos ejemplos. Mi frase abstracta reza: *la revolución proletaria empieza por la organización en el centro de trabajo y por las reivindicaciones del día a día*. Eso no hay que probarlo. Es así. No es una conclusión a la que nadie haya llegado, no es el colofón de un análisis, sino una premisa, el punto de partida, el supuesto. ¿Y lo refuta la *práctica*? ¿Lo refuta una crisis económica, como la de 2008, que no ha conducido a la revolución proletaria? ¡Claro que no! Sencillamente, se debe a que los comunistas no estaban lo suficientemente organizados o a que la astuta socialdemocracia les comió la tostada (posiblemente estimulando la competencia entre la clase obrera y ciñendo su lucha de clase al “marco” del Estado burgués). Con maestría dialéctica, se ha operado que A = no A: la refutación de mi dogma lo confirma.

¿Que mi frase dice que *sólo la clase obrera puede emanciparse a sí misma*? Pues bien, en lugar de estudiar, en lugar de indagar cómo se puede concretar esto en la actualidad y qué sentido puede tener, en lugar de plantear con sobriedad las condiciones para que eso sea una realidad y no una ficción verbal, en lugar de hacerme un cuadro global que me permita *dictar un plan positivo de acción* que nos permita avanzar a tal fin... en lugar de todo eso, brocha gorda, frasecita, un par de “determinaciones teóricas” y a otra cosa (a la *práctica*).

⁸⁸ *Contra el estilo de cliché del partido*; en MAO TSE-TUNG: *El estilo de trabajo en el partido*. Akal. Madrid, 1975, pp. 35-60.

Último ejemplo: cualquiera que no haya perdido la cabeza sabe que ante la guerra que viene, que es una guerra entre caníbales imperialista, el proletariado no tiene más posición que la oposición frontal y de principio, llamando a la derrota de los caníbales propios y denunciándolos a todos por igual (*derrotismo revolucionario*). Pero eso es tan común a la Primera Guerra Mundial como a ésta; sin estudiar y exponer de forma concreta el carácter particular de esta guerra, las condiciones actuales de la lucha de clases revolucionaria, qué tareas se desprenden de ahí y *qué progreso es posible y necesario*,⁸⁹ escasa cosa van a poder hacer los comunistas más allá del poco edificante ejercicio de “señalar a los culpables” y de protestar por cómo la hecatombe afecta a la cesta de la compra (y si acaso pedirle al gobierno de turno un *programa mínimo de paz*, que alivie un poco los bolsillos y que, de propina, fortalezca el prestigio y recorrido del reformismo, su política *seria y responsable* y las ilusiones de *autonomía imperialista*).

De esta tierra yerma sólo nace polvo, porque lo que no encaje directamente en la frase de turno simplemente desaparece del panorama. Se convierte en una “nadería”, en lengua francfortiana, o en algo que se puede ignorar sin romperse la cabeza, en lengua franca. Pensemos en la compleja relación de la crítica con el concepto de *dictadura del proletariado*. Tras el fracaso de las revoluciones de 1848, Marx se sitúa en la cima más elevada del proceso, en el punto que mejor le permite dominar el conjunto del ciclo revolucionario de 1848-1852, que es el de Junio, el del enfrentamiento armado entre la burguesía y el proletariado parisino, el clímax insurreccional en el que la clase obrera es aplastada tras tres días de lucha de barricadas. Ya el *Manifiesto* dijo que la clase obrera sólo puede apropiarse de los medios de producción e implementar su programa de transformación del mundo derrocando por la violencia a la clase dominante. En 1852, y a la vista de la debacle que arranca con la derrota de Junio, Marx añade que a partir de ese momento en el que la clase obrera despoja del poder a la burguesía, y sólo a partir de ese momento, hablamos de dictadura del proletariado. Es entonces cuando acuña el término, que excluye la dictadura de la burguesía, y la excluye *físicamente*: no establecen entre sí una relación de poder-contrapoder, de coexistencia, sino de aniquilación mutua por la fuerza de las armas, y ése es el hito **político** que signa la transformación del proletariado en clase dominante, la divisoria de su madurez. No suprime las relaciones sociales subyacentes, no suprime la ley del valor con magia nominalista, no permite saltar directamente al comunismo, pero sitúa al proletariado en la posición política (*clase dominante*) que le permite llevar tras de sí a toda la sociedad y abordar esa tarea, ese proceso.

En base a la experiencia posterior de la Comuna de París, Marx y Engels dan con la forma positiva en que se resuelve la maldición, ya apuntada en *El 18 Brumario*, de que cada clase que se hace con el poder se ve obligada a tomar la maquinaria estatal heredada. Esa experiencia práctica se incorpora a la teoría en lo que tiene de perdurable y de principios; es, a decir del “cuasi empirista” Marx, un “nuevo punto de partida de importancia histórica universal”.⁹⁰ Y en la *Crítica del Programa de Gotha*, aplicando tanto las *deducciones* que cabía extraer de su crítica de la economía política acerca de la sociedad comunista como las *lecciones* de

⁸⁹ Ejercicio que la LR sí ha realizado y sigue realizando. Vid., por ejemplo, *Dr. Strangelove en Kiev: perspectivas de la guerra imperialista en Ucrania*; en LÍNEA PROLETARIA, n.º 7, diciembre de 2022, pp. 19-39. Vid. también el editorial del presente número.

⁹⁰ *Carta a Kugelman, 17 de abril de 1871*; en MARX, K.; ENGELS, F.; LENIN, V. I. *La Comuna de París*. Akal. Madrid, 2010, p. 106.

aquella experiencia comunera, Marx “anticipa la forma de despliegue de la realidad” “antes de que esta se haya dado como tal” (OD, 25) y razona que la dictadura revolucionaria del proletariado ha de ser la *forma política que corresponde a la sociedad de transición entre el capitalismo y el comunismo*, precisamente porque no se trata de un “comunismo que se haya desarrollado desde su propia base”, sino desde la “entraña de la sociedad capitalista” y “lleva su marca” (historia, historicidad). No son precisamente determinaciones teóricas mínimas, ni nociones a las que cada generación de obreros tenga que arribar una y otra vez con inciertos “descubrimientos” teórico-prácticos, sino el **horizonte de máximos** del programa de la revolución en toda la concreción que permite la experiencia revolucionaria acumulada por la clase, más su síntesis teórica en un todo coherente, en un *pensamiento sistemático* que permita contemplar los requisitos y miliarios del proceso revolucionario.

La crítica, por su lado, habla puntualmente de dictadura del proletariado (v. gr. en CM 29, '44-45). *Habla de*, porque nos cuela, en su lugar, la teoría anarquista del *contrapoder* que desarrollan en otros lugares.⁹¹ Tomar control, con mis socios del vecindario, de una parcela de nuestras condiciones de producción y reproducción *ya* es el movimiento comunista, *ya* es transformación del mundo, *ya* es superación de la reproducción y producción basada en el valor, *ya* son espacios al margen de la relación social capitalista y del mercado (que es tanto como hablar de salirse de la sociedad), *ya* es transformación de los hombres y *ya* es “*poder comunista*” –una original ocurrencia del departamento de marketing crítico, por la cual nadie les acusará, desde luego, de *totalitarios* ni de meterle las cabras en el corral a ningún pacífico manifestante sin ideología. En fin, todo es una cosa y lo mismo, todo se tiene que dar a la vez y el desarrollo del movimiento comunista es fundamentalmente cuantitativo, ese desparramarse de la mancha de aceite asociativa (a la cual no se aplica, por lo visto, aquéllo de que “bajo cada una de sus máscaras el primer principio inamovible se pavonea de su proteica capacidad para mantenerse siempre idéntico”, ni lo de “sustancia homogénea que protagoniza una evolución incremental, cuantitativa, y, por eso mismo, abstracta y unilateral”). Basta señalar, a este respecto, que un “poder” o “contrapoder” que no se sostiene sobre la fuerza del fusil y sobre la organización militar del proletariado en armas no es más que un poder pensado, teórico, ficticio, “enclaustrado en unas pocas mentes” que fantasean acerca de la significación revolucionaria de sus *espacios comunes*. Es decir, que no es poder de ningún tipo, y mucho menos germen de la dictadura del proletariado, que tiene otras premisas y condiciones. Pero el papel, claro, lo aguanta todo.

Ya vimos por qué la concepción crítica del marxismo no da para más y *por qué nuestros críticos están obligados a proceder así*. De la misma manera que para otros la historia puede justificar cualquier cosa, el rigorismo lógico-deductivo de la crítica quiebra cuando se las ve con objetos reales, con la historia real. Simplemente, lo que el esquema necesita demostrar, será demostrado; lo que estorbe, a un lado (en eso consiste, mismamente, la magia *inmanente* de OD). La apelación a la historia, o a la historia del pensamiento marxista, se hará en función de lo que las necesidades doctrinales de la argumentación requieran, ignorando indolentemente el resto. Y es que semejante revisión de un concepto capital del marxismo, como es la dictadura del proletariado, requeriría no de una mínima justificación, sino de toda una **detallada justificación teórica** que argumentase por qué hay que dar una vuelta de 180 grados a esa idea y

⁹¹ Por ejemplo, en *El proyecto comunista...*, p. 14, o *supra*, nota al pie 70.

por qué todo lo que se ha dicho sobre el asunto no se corresponde con la revolución del futuro. No basta con “deducir” de la “CEP” un puñado de conclusiones atemporales sobre el “poder comunista”; también hay que *ajustar cuentas* con todo lo que el marxismo ha dicho acerca de (por atenernos a este ejemplo) la dictadura del proletariado y el Estado. Y hay que hacerlo porque **ésas** fueron las respuestas históricamente halladas a los dilemas que la superación *inmanente* de la *forma social capitalista* planteó en la realidad; es la forma en que el programa de la revolución comunista se articuló como algo real y existente, como algo más que una intuición abstracta, pensada, de la forma y condiciones de esa revolución. No es suficiente con pasar de puntillas o tapar el problema con un brochazo del estilo de que, en las revoluciones del siglo XX, la pretendida “autonomía de lo político” “naturalizó” las relaciones de producción e hizo naufragar al comunismo en las trampas ideológicas de la forma de valor. Sin negar la corrección *esencial* de esta aseveración (y la LR ha criticado abundantemente las implicaciones de la *teoría de las fuerzas productivas*, del estatalismo y el politicismo), lo cierto es que no ofrece mucho más: se refiere a toda forma de Estado de transición *en general*, y puede decirse, en efecto, que el peligro de creer que las relaciones de producción se convierten en *socialistas* nada más ser tocadas por la varita mágica del Estado proletario va a ser un riesgo siempre presente *en general*.⁹² Si para conjurarlo bastase con saberse esta frasecita de memoria, el comunismo sería una cosa harto sencilla. Limitarse a afirmar eso y dejar ahí el asunto es tan simple, y tan hueco, como decir que los revolucionarios comunistas del pasado simplemente no sabían tanto como nosotros, o que desconocían la “CEP”. Descubrimientos críticos de esta índole los lleva acuñando la burguesía durante más de cien años, y poco provecho pueden sacar de ellos los comunistas para sus tareas prácticas. Porque no se trata de que el militante se sepa de corrido un puñado de frases que todo lo explican para salir del paso, sino de que **comprenda** su sentido y se haga capaz de ver cómo se ha articulado tal cuestión en lo concreto, cuáles son los problemas que ya ha planteado en el pasado y qué sentido tiene hoy. Es expeditivo porque va a necesitar esa destreza para poder valorar desde todos los ángulos el complejo presente, para comprender sus posibilidades y para saber orientar la política proletaria revolucionaria. Bueno sería el partido que, interrogado por su programa o impelido a tomar una decisión táctica, se saliese por la tangente con frases genéricas sobre el comunismo. Una frase genérica puede justificar tanto una afirmación como la contraria, y escoger entre una u otra dependerá del arbitrio subjetivo. La identidad de las palabras, que a todo el mundo ponen de acuerdo, se convierte en una máscara que esconde las divergencias doctrinales reales e hipoteca la *unidad de acción* a largo plazo. Ingenuo sería apelar a la práctica (o a la comprobación de la “hipótesis”) para que nos resuelva el asunto y nos ponga de acuerdo otra vez, pues lo que estará en tela de juicio será *precisamente* la valoración de los resultados de dicha práctica y qué política adoptar ante ellos. Para que la práctica pueda ser el criterio de verdad tiene que haber algo que discriminar; la práctica no excusa el minimalismo teórico.

Pero la crítica ni siquiera ve este problema. No ve este problema porque no ve en la revolución proletaria del siglo XX el primer ensayo de la superación de la “relación social capitalista” ni la materia prima para la reflexión sobre los problemas con que esa misma superación va a toparse en el futuro. Parece que la contempla más bien como algo arbitrario o, por lo

⁹² COLECTIVO FÉNIX: *Op. cit.*, pp. 38-52.

menos, superfluo para el presente. ¿Ofrecen aquellos intentos material de primer orden para pensar desde el presente la superación “*inmanente*” del capitalismo o pudieron, por el contrario, saltar por encima de las “posibilidades contenidas en esas mismas formas” heredadas del mundo burgués? Se ve que esa experiencia no fue “*inmanente*” al desarrollo social y no atañe a quienes hoy se jactan de *inmanentismo*... Tienen razones para despreciarla y negar que conocerla sea la primera tarea de los revolucionarios porque, en efecto, el adanismo suele ir de la mano de la urgencia practicista. La crítica no rinde cuentas más que ante sí misma y ante su propia “cadena conceptual autorreferencial”, sus ergotismos y su apresurado minimalismo doctrinal. Congruentemente, las apretadas “determinaciones teóricas”, como el “poder comunista” (o los “espacios de contrapoder”), no tienen que ajustar cuentas con nada y aparecen como lo que son: ocurrencias arbitrarias, cuyo éxito dependerá de tocar la fibra correcta en los prejuicios que el lector o el radioyente traen de su casa. El criterio de verdad será el número de adeptos, sometiendo los principios a lo que los prejuicios, modas y coyunturas requieran para obtener rédito de masas –eso sí, “inmanentemente”– e hipotecando el recorrido del *proyecto comunista*. Y si alguien se queja, el crítico simplemente podrá decir que “poder comunista” es una expresión menos cargada de café para hablar de “dictadura del proletariado”, “*un nombre entre otros posibles*” –aunque, *peccata minuta*, sean conceptos que se excluyen recíprocamente. Pero no hay rédito político que justifique el quebrar la coherencia del pensamiento marxista y asentar un estilo de trabajo y argumentación que permite defender a la vez una cosa y la contraria haciendo magia con las palabras.

Y ésas son las ocurrencias *inocentes*. Porque tampoco hace ascos la crítica a la *adecuación* de la letra de Marx a su “entorno” de verdades, certezas e intereses. Pretendiendo dar algo de empaque a su confusa crítica del *historicismo* de la LR con una cita de autoridad, referencian un pasaje de *El Capital* que dice que “*las revoluciones no se hacen con leyes*” (OD, 12). Ergo: la LR, que habla de comprender “leyes históricas”, no es marxista. QED. Afortunadamente, *verba volant, scripta manent*: consultemos qué dijo realmente Marx aquí. Se trata del capítulo “Génesis del capitalista industrial”, en la sección séptima del primer libro de *El Capital*. El renano inserta la siguiente cita de Thomas Hodgskin:

“Del capitalista puede decirse ahora que es el *primer* propietario de toda la riqueza social, aunque ninguna ley le haya conferido el derecho a esa propiedad... Este cambio en la propiedad se ha efectuado a través del proceso de la usura [...], y no es poco extraño que los legisladores de toda Europa hayan procurado impedirlo por medio de leyes contra la usura... El poder del capitalista sobre toda la riqueza del país es una *revolución completa en el derecho de propiedad*, ¿y por medio de qué ley, o de qué serie de leyes, se efectuó esa revolución?”

En la tercera y cuarta edición de su obra, Marx añade inmediatamente después, en efecto, que “el autor habría debido decir que las revoluciones no se hacen con leyes”.⁹³ ¿Que Marx está hablando, con Hodgskin, de legisladores y de leyes *jurídicas*? Da igual, porque lo importante para la crítica no es la *verdad*, sino *adecuarla* a su argumento, al argumento de turno contra el contradictor de turno, como haría cualquier picapleitos o sicofanta a sueldo. A ese fin, da igual el rigor, da igual la

⁹³ *El Capital*, t. I, p. 843.

coherencia, da igual qué esté citando, da igual *Marx sin atributos* que con *atributos críticos*. No hay frasecita crítica que pueda justificar esto; no hay baño de masas que compense violar los más elementales principios del debate de fondo y del pensamiento íntegro y consecuente. Los obreros conscientes no necesitan manipular la verdad. Este tipo de porquerías sobran en los debates entre comunistas. Pertenecen a los prostíbulos universitarios donde estos artistas han aprendido sus oficios, y ahí deben dejarlas cuando se dirijan a nosotros.

Y si los epigramistas críticos son incapaces de pasar sin ellas, si son incapaces de explicarse sin enredar ni embrollar las cosas ifalseando las palabras de su supuesto autor de cabecera con tal de ganar un argumento!, un mínimo de respeto hacia quien los escucha y tiene *fe* en sus frases por lo menos debería guardarlos de darse golpes en el pecho jactándose de plantar un “debate serio e intelectualmente riguroso”. No sólo no se les cae la cara de vergüenza al “instigador” y al otro escritor, sino que, aún por encima, y poniendo sesudo ceño de entendidos, se atreven a pontificar sobre la “consecuencia ética y teórica” —o tal vez sobre el “debate racional”. Todo lo que vimos hasta ahora puede excusarse en la ignorancia de nuestros críticos, en que han copiado cuatro coplas de otros, en que han acudido a los textos de la LR para picotear un puñado de citas que encajasen en su esquema silogístico de refutaciones, etc. *Tendría un pase*, aunque de por sí sería elocuente acerca del lamentable nivel de quienes se dicen comunistas. Pero esta canallada crítica desacredita la integridad intelectual y moral de estos personajes. No hay más. ¿Es sólo una cita? Sí. Pero el prestigio es arduo de labrar y fácil, muy fácil, de echar a perder. Hay que aplicarse el cuento, caballeros: consecuencia, honestidad, rigor, debate racional y otras palabrejas que para la crítica son eso... palabrejas.

Hay cosas mucho más importantes que ganar un argumento. Si tratan así a Marx... ¡Ay, pobre de ti, reconstitución! La crítica es prisionera de las conclusiones que quiere demostrar y así ha armado ese florilegio de corolarios que intituló *Ontología o Dialéctica*. No queremos dejar de comentar unos cuantos silogismos más que tienen particular interés por los temas en torno a los que bojan, aunque por su propio formalismo no atinen a tomar tierra.

Uno es el asunto de la “trascendencia” y la “inmanencia”. La crítica dice:

“El respaldo ontológico que permite al Sujeto renegar del mundo de las apariencias obliga a la LR a situarlo *más allá* de esta cosificación, como si la apariencia del mundo no tuviese también un aspecto de *necesidad*. Al contraponer este principio separado a la realidad del mundo, tratándolo como apariencia *vacía* la LR ya no es monista sino *dualista*: dice defender una ‘ontología trascendente’. Si el monismo no nos satisface, ¿por qué no recurrir al gnosticismo?” (OD, 7)

Incidentalmente, sobre el carácter necesario de la “apariencia del mundo” y de la tarea de “atravesar el aspecto necesario de la realidad mediante la crítica” (OD, 7), remitimos al lector a cualquier texto de la LR, a cualquier editorial de sus órganos de expresión o a cualquier trabajo de Balance elaborado por alguna de las organizaciones adscritas a aquélla, y que compruebe por sí mismo si esta bravuconada verbal de nuestros escoliastas se basa en *algo* o si, como ya es uso y costumbre, el “*me suena que*” se ha convertido en “*así como te lo cuento*”.

Yendo al asunto. Mientras deslizaba sus críticos ojos por los renglones de *El Debate Cautivo*, la crítica ha dado con el palabro “*ontología*”.

Moviéndolos un poco hacia la derecha, se ha encontrado con otro palabra: “*trascendente*”. Deteniendo el deslizamiento crítico, retrocede y lee todo junto: “*ontología trascendente*”.⁹⁴ Enseguida saltan todas las alarmas: “ontología” significa “ciencia de los invariantes” (OD, 11), y en una rápida consulta a cualquier manual de Grado en filosofía la crítica comprueba que “trascendencia” se refiere a aquéllo que está más allá de cualquier experiencia, a aquéllo que está más allá del mundo, separado por un abismo infranqueable (dualismo). En la mayoría de corrientes de la teología cristiana, incluida la gnóstica, sí, Dios es lo absolutamente trascendente. Ergo: ¡Reconstitución, Teología, Dios, Unigénito, Demiurgo, Inquisición!

La crítica, siendo amante de las palabras, olvida la regla más elemental de la filología: que no hay texto sin su correspondiente contexto. *El Debate Cautivo*, documento fundamental de la LR y que debería ser minuciosamente estudiado por cualquiera que pretenda defenderla o refutarla, expone en ese punto las dos visiones posibles sobre el proceso revolucionario y el papel de la conciencia en cada una de ellas. Por un lado está la *espontaneísta*. Ésta es calificada de “inmanentista” porque supone una conciencia revolucionaria *inmanente* a la clase obrera, inscrita en su condición de clase asalariada, de clase explotada, de clase *que más sufre*. De forma más o menos desarrollada, de forma más o menos germinal, pero en definitiva como algo que ya está *ahí*. Por lo mismo, puede ser calificada de *sustancialista*. Lo sustancial es, como sabrá la crítica, lo que se sostiene por sí mismo, lo que no necesita de una **referencia** a otra cosa para explicarse. La conciencia revolucionaria de la clase obrera se explicaría por sí misma, por su condición de *conciencia del obrero*. En las formulaciones tradicionales de nuestro movimiento, esto se ha expresado diciendo que la teoría marxista (o ahora la “CEP”) es la “*expresión consciente de un movimiento inconsciente*”, o que el proletariado es revolucionario por ser “*portador de un nuevo modo de producción*”. Para esta concepción, la lucha económica espontánea del proletariado ya provee a éste de todos los elementos para su lucha de clase revolucionaria: la conciencia revolucionaria, su línea política, su partido político independiente, las cuadernas de su nuevo poder, etc. Es decir, que no son elementos que vengan dados desde fuera de la experiencia empírica y diaria de la lucha de resistencia del obrero, no *trascienden* a ésta, sino que *emanan* de ella como sus *hipóstasis* comunistas.

El marxismo, por el contrario, defiende que la conciencia revolucionaria se elabora desde el *saber*, desde la *ciencia*, desde el conocimiento de avanzada como requisito para que esa clase obrera pueda *trascender* su condición de clase explotada y convertirse en clase revolucionaria capaz de emancipar a la humanidad. El proletariado revolucionario no es una *sustancia* que simplemente despliega lo que ya era como clase asalariada, aun estimulada por el masaje crítico. El “despliegue” de la sociedad burguesa madura, imperialista, ya es ese máximo despliegue cualitativo de lo que inmediatamente hay en su condición de clase asalariada (la conciencia reformista, el sindicato, el partido socialdemócrata, su integración normal en el Estado burgués, etc.). La *lucha por el salario* ya es el modo de existencia de la clase obrera en el capitalismo maduro; no es una tarea histórica pendiente ni un medio político especial para arraigar el comunismo entre las masas, planteando éste como una suerte de una *identidad* diferencial que diese a esa lucha *otro* sentido y significado y, llegado cierto punto, permitiese voltear la *lucha por el salario* en la *lucha contra el salario*. Si el movimiento espontáneo de la sociedad capitalista

⁹⁴ *El Debate Cautivo*, p. 26.

posibilita la revolución proletaria, si sienta las condiciones materiales y espirituales para el comunismo, lo hace sólo considerado en su totalidad. Es una antinomia que la teoría contemple el movimiento del conjunto pero que luego la práctica se restrinja, arbitraria e “inmanentemente”, a un aspecto particular de ese todo, al movimiento espontáneo de *una* clase y a las formas y medios que éste engendra para su reproducción como parte de ese todo –aunque la crítica presente esto como supuesta garantía de la “objetividad” del movimiento comunista, en eterna espera de la confirmación de su “hipótesis”. Lo que es cierto para la totalidad no lo es necesariamente para las partes tomadas aisladamente. La tendencia espontánea de la sociedad capitalista (tendencia que sigue presente en la sociedad de transición entre el capitalismo que muere y el comunismo que nace) es restringir a los obreros a la reproducción de su posición como trabajadores manuales, como capital variable, y a contemplar todo el proceso social desde este punto de vista limitado. La labor de la teoría revolucionaria no es “iluminar” la *sustancia* revolucionaria de dicha condición, llanamente porque no la tiene, porque la condición revolucionaria no es una cosa ni una sustancia, no tiene un ser positivo. La labor de la teoría revolucionaria consiste en *arrancar* al obrero de la estrechez del punto de vista de mero asalariado (o de mero consumidor), exactamente porque el obrero *puede* ser mucho más que eso; consiste en darle las herramientas de su propio aprendizaje, en que se eduque para contemplar el desarrollo social desde el punto de vista de *todos* los actores sociales (y no sólo desde *su* punto de vista como asalariado) y desde el punto de vista de las condiciones para la transformación comunista del mundo, que no es algo que uno se encuentre por ahí como podría encontrarse una moneda.⁹⁵

Por eso “*el Partido Comunista no es una construcción positiva*”⁹⁶, porque el proletariado revolucionario no es un sujeto sustancial que tomaría la teoría marxista para defender sus intereses corporativos preexistentes, dándoles un *sentido* revolucionario. Esta visión sustancialista no permite alterar esa determinación sino que, como toda **narrativa**, pone

⁹⁵ Y así leemos en *El Debate Cautivo*: “Según esta tesis, el proletariado es revolucionario por sustancia, la revolución es un proceso de despliegue *genético* de esa esencia y la lucha de clases el motivo o el motor de la realización de su destino inmanente como clase que ya posee conciencia innata de su destino o de su *misión*. [...] Y la adquiere no desde su ensimismamiento como clase, sino trascendiendo su condición en sí de clase asalariada. Esto es posible a través de su relación con lo otro, a través de su lucha de clases con la burguesía, siendo esta relación lo sustantivo y no la posición unilateral que en ella ocupa el proletariado. Por eso distinguía Marx entre conciencia *en sí* y conciencia revolucionaria o *para sí* del proletariado. [...] La clase ensimismada tiende a recluir sus relaciones externas como clase social a su relación económica con el capital, es decir, a su relación con su explotador directo, con el patrón. Y desde este restringido campo de relación se deriva todo lo demás: las formas ideológicas, políticas y organizativas necesarias para el desarrollo de la clase como clase *revolucionaria*. Pero, para el marxismo, el campo de acción son todas las relaciones que tiene el proletariado a todos los niveles (de producción, políticas, jurídicas, culturales, entre y con otras clases...), incluida la historia de todas esas relaciones. Entonces, es en estos términos que la elaboración de una cosmovisión, de una concepción del mundo que no viene dada por la posición que ocupa en el proceso social, sino por el reflejo en su conciencia de todo ese amplio y complejo campo histórico y social, se convierte en algo que no sólo tiene sentido, sino que resulta decisivo para su desarrollo como clase revolucionaria. La fusión de este modo de conciencia con el movimiento práctico de la clase es lo que le da carta de naturaleza como clase revolucionaria.” *Ibíd.*, p. 27.

⁹⁶ *La Nueva Orientación...*, parte II, p. XXVII.

unilateralmente el acento en *un* aspecto de una realidad compleja, en función de las necesidades auto-justificativas de la doctrina o de los espurios intereses inmediatos que dicte la oportunidad política. Y, en ese caso, el acento estará en ese sujeto sustancial, bordeando peligrosamente (y normalmente cayendo de cabeza en) el obrerismo, pues los argumentos del comunismo se reducirán, en última instancia, a que las cosas tienen que ser de tal o cual manera porque así lo quiere o determina el sujeto particular de la clase obrera, porque está inscrito en su naturaleza, porque es *por sí* expresión del movimiento auto-disolvente del capital, el exceso inaprensible para el sistema, porque es la forma en que el comunismo puede tomar cuerpo político real o lo que sea. Todo lo que salga de esa abstracción será invariablemente calificado como *accidental*, como *subjetivismo*, como *voluntarismo ideológico leninista...* como lo insustancial, en definitiva. A su vez, todo se justificará retrospectivamente en la medida en que haya sido hecho por el proletariado o, peor, por tal o cual partido que se erija en su *representante*, en su *portavoz*, independientemente del contenido de sus acciones. Con esto no sólo liquidamos el Balance del Ciclo y la crítica de la experiencia revolucionaria, sino que, en política, cualquier arbitrariedad, cualquier componenda y cualquier cesión podrá ser justificada, y la *ultima ratio revolutionis* dependerá de qué secta del movimiento comunista consiga alzar más la voz (lo cual le parece estupendo a todo el mundo mientras la secta sea la propia). Y esto no es excepcional, sino la lógica política dominante en la sociedad actual, es el **reflejo del libro de estilo de la burguesía imperialista en la vanguardia comunista**. El comunismo no se fundamentará en el saber y en la razón, en una teoría de vanguardia, sino en el identitarismo corporativo de la mano de obra, en el *quién lo dice* como acreditación de interlocutor válido ante otras tantas identidades sociales. Al final, la teoría revolucionaria será teoría revolucionaria no por su contenido doctrinal, sino por estar en manos de un determinado *quién*, de un determinado sujeto esencial y ya conformado anteriormente al contacto con dicha teoría. Será una teoría cuya virtud *revolucionaria* consistirá no en lo que tiene de teoría, sino que en lo que *no* tiene de teoría (el grupo, sus intereses, sus sentimientos o su sufrimiento, quizá...). No hace falta decir que esto liquida la posibilidad siquiera de *pensar* la superación de la división social del trabajo, pues el fundamento del movimiento consistirá en que el obrero no es nada más que la sustancia humana del capital variable y, su política, el punto de equilibrio que pueda alcanzar con *otras* identidades.

La crítica insiste recurrentemente en que algunas de esas otras identidades (inmigrantes, mujeres proletarias, etc.) son parte de la clase obrera. Y eso no es erróneo. Al contrario. Lo erróneo es, una vez más, la conclusión política que saca *directamente* de esa consideración genérica: que todo el asunto de construcción del sujeto revolucionario consiste en subrayar lo que esos sectores tienen en común (ser clase explotada) y aglutinarlos en torno a ello, sea en torno a una organización concreta o en torno a sus intereses genéricos, *humanos* o metabólicos. Esos sectores, precisamente porque la clase obrera no es una realidad sociológicamente homogénea, generan sus propios discursos identitarios, la justificación ideológica de su organización social y política aparte, de su *ghettificación*. Según la visión sustancialista de la revolución, la tarea, aplicando la *filosofía de la identidad*, será simplemente poner de relieve lo que de común hay entre esas identidades que *ya son* clase obrera. En ese sentido, no se diferencia de lo que nuestros críticos llaman "obrerismos más reaccionarios" (CM 23, '26-27): unos niegan las diferencias y otros las adulan, pero parten

del mismo razonamiento y arriban a conclusiones doctrinales complementarias, aunque formalmente opuestas.⁹⁷

La concepción marxista de la revolución proletaria no pretende aleccionar a nadie sobre su propia identidad o *revelarle lo que es en el fondo*, porque el tema no es ése. El tema es que la revolución proletaria y su teoría correspondiente parten de considerar la sociedad como un todo y en su desarrollo histórico; parten del *saber*, del pensamiento de avanzada. Esta perspectiva integral no sólo no *emana* de ninguna identidad (forzosamente sectorial, particular), sino que se contrapone por principio a cualquier discurso fundamentado en una posición específica, particular, en la sociedad, incluida la del mono azul o la del barrio chabolero. Por eso la constitución del sujeto revolucionario *también* se desarrolla mediante la lucha de clases: es, primero que nada, la “lucha de clases teórica” (Engels) contra el rebajamiento de aquella perspectiva global y universal por los que se dicen *revolucionarios*.

En definitiva, la lucha espontánea de la clase no proporciona las herramientas para que esa *posibilidad de la crisis del capital* se transforme en *actualización como partido proletario independiente*.⁹⁸ Porque esas herramientas se fraguan, primeramente, saliendo del marco del *punto de vista* del estómago asalariado, elaborando una conciencia que contemple de forma integral el proceso social y todos los recursos y posibilidades del movimiento revolucionario (y no restringiéndolo de antemano, por puro doctrinarismo, a su lucha de resistencia, “gesto” que cierra la puerta a atender como tarea sustantiva esas cuestiones, *trascendentales* por su importancia y no relacionadas directamente con la marcha del movimiento en un momento dado). Por definición, un proceso social como el capitalista consiste en la revolución permanente de todas las condiciones de producción,⁹⁹ y eso impide que la perspectiva de su superación pueda

⁹⁷ Hablamos, naturalmente, en un plano teórico general. El papel que ambos matices de la misma concepción sustancialista juegan en un momento u otro debe determinarse en otros niveles de análisis más concretos, a saber, en el histórico y en el político, examinando la correlación de fuerzas entre reacción y revolución, etc. Vid. *Tesis sobre el socialfascismo*, en este mismo número.

⁹⁸ De hecho, los fogonazos de lucha espontánea del proletariado pueden, por sí mismos, *actualizar* esa posibilidad y generar una crisis efectiva, aunque localizada, de la acumulación del capital y del Estado burgués, creando un vacío de poder y el *empoderamiento* momentáneo de las masas sobre algunas de sus condiciones de existencia. La crítica, si se hubiese molestado en leer *El Debate Cautivo*, podría haber encontrado ejemplos citados al hilo de otro problema: “Los *soviets* en las revoluciones rusas, la *casbah* argelina durante la guerra de liberación nacional, los barrios católicos de Belfast ante la ocupación colonial británica, las ciudades del sur de Líbano y los numerosos núcleos de resistencia en Irak actualmente, o, incluso, el Barrio Latino de París durante el mayo del 68 o la *kale borroka* en Hegoalde.” *El Debate Cautivo*, p. 23. Para ejemplos más recientes, puede consultar el editorial del número 3 de LP sobre los chalecos amarillos, el del número 5 para la lucha de resistencia palestina y el movimiento Black Lives Matters, el del presente acerca de la reciente conflagración social en Francia o todo lo que la LR ha escrito acerca de la cuestión nacional en Catalunya y, especialmente, acerca de la *tardor* de 2017. La crítica tiene razón si ve en esas explosiones la *forma* real en que se dará la lucha de clases revolucionaria del proletariado; no la tiene si cree que la mera constatación empírica de esa forma y de su potencialidad resuelve los problemas teóricos y prácticos de la constitución del partido proletario independiente, que obedecen a otras premisas. El hecho de que esos estallidos puedan darse sin su concurrencia demuestra que son su condición *necesaria* (común a toda sociedad burguesa), pero no *suficiente*.

⁹⁹ *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 25.

otorgarla una teoría estática, cerrada y acabada desde la fecha arbitraria en que se publicó un libro. La teoría misma debe revolucionarse de forma sistemática. Poca “ciencia de los invariantes” cabe aquí; si acaso, “ciencia de los invariantes” son los preceptos “mínimos” establecidos de una vez para siempre y eternamente dispuestos a encarnarse terrenalmente.

Por todo lo dicho, el trabajo sobre las cuestiones teóricas, la elaboración y fundamentación del pensamiento proletario y el debate sobre los problemas de fondo de la revolución también son *inmanentes*, pero son *inmanentes* al desarrollo social en su conjunto; no al movimiento espontáneo de una clase o a un sector particular de ese todo. Y, como hemos insistido hasta la extenuación, si son tareas **políticas** es porque que su contenido debe perfilarse en unidad con ese desarrollo social (tanto en general como, en la fase actual de la reconstitución, atendiendo especialmente al estado de la vanguardia y de la correlación de fuerzas en ella). Sólo el economicista que reduce toda la realidad al estrecho punto de vista del trabajo asalariado y somete todos los medios políticos del comunismo a las luchas de resistencia puede pensar que las cuestiones teóricas se sitúan de algún modo fuera de la sociedad o fuera del presente, que es tanto como decir que la dedicación sustantiva a la teoría y a la lucha de ideas viola el materialismo (afirmación que por lo demás nada tiene de materialista). Otra cosa es que esas ideas sean trascendentes en el sentido de que *trasciendan* los límites de esa experiencia ensimismada de la lucha de resistencia, que es de lo que está hablando el MAI en el texto picoteado por los pájaros críticos.

En fin, que el del proletariado comunista no se trata de un despliegue esencialista, “positivo”, sino que, para actuar como clase revolucionaria, la clase obrera tiene que elaborar y apropiarse de un saber integral y global que su condición de trabajador manual le niega sistemáticamente, tiene que formarse en la teoría revolucionaria (teoría que hoy no podemos dar por supuesta), tiene que afirmarse en la negación de su ser espontáneo; tiene que *trascender* esa condición. La crítica ha creído encontrar en la “CEP” la llave maestra pero, como hemos comprobado desde diversos ángulos, en cuanto se dirige al movimiento obrero la ciñe de nuevo a “revelar” lo que el movimiento ya era en sí, no ve en los proletarios nada más que proletarios, trabajadores manuales que sólo entienden el lenguaje del comer, del beber y del arder, y cae, como tantos otros antes, en una lamentable demagogia obrerista (porque consolar a los obreros descubriéndoles el “carácter comunista” de lo que ya están haciendo ellos solitos y sin necesidad de ningún crítico es, en efecto, demagogia y obrerismo).

El *proyecto crítico* es, sí, *inmanente*, pero en el peor sentido de la palabra: en el sentido de que, a pesar de todo, es incapaz de romper con la concepción sustancialista e inmanentista del proletariado. Ahí, la crítica retrocede respecto a lo mejor de la *nueva lectura de Marx* (la negación de una esencia revolucionaria proletaria), precisamente porque intenta fundamentar el movimiento comunista sobre una teoría que no ha sido concebida para tal fin –y es que, aunque la critique en éste o aquel detalle, parte de ella y es una adenda a ella, como toda corrección. Marx y Engels, por razones sobre las que la LR ha abundado en otras ocasiones,¹⁰⁰ sí podían presuponer que el desarrollo de la clase como clase económica coincidía, *grosso modo*, con su desarrollo como clase revolucionaria, aunque se cuidaban de no identificar directamente ambos procesos y los fijaban más en un terreno histórico-general que político y concreto.¹⁰¹ El hito que

¹⁰⁰ *La Nueva Orientación...*, parte II, pp. XVII-XX.

¹⁰¹ “Si en sus conflictos diarios con el capital [los obreros] cediesen cobardemente, se descalificarían sin duda para emprender movimientos de mayor envergadura.

representa el marxismo en el desarrollo del pensamiento revolucionario consiste en la comprensión **general** del sentido de la evolución social (materialismo histórico), en la *tendencia* de la sociedad capitalista hacia el comunismo; que sus condiciones materiales de *posibilidad* son sentadas por el modo burgués de producción (praxis); y que el sujeto que puede *actualizar* esa potencialidad es el proletariado comunista (praxis revolucionaria). Éstas son las tres vigas que sustentan la novedad y proyección de la teoría marxista. Pero por la posición que Marx y Engels asumen, exterior al movimiento obrero y su marcha inmediata (crítica revolucionaria), no llegan, ni podían llegar, a la *forma* en que esa praxis revolucionaria podía plasmarse como un movimiento político real. A esa *forma* sólo arribará Lenin cuando, haciendo balance de la experiencia del movimiento obrero internacional y, en particular, de la socialdemocracia alemana, defina su concepción del **Partido Obrero de Nuevo Tipo** como *fusión de la teoría socialista con el movimiento obrero*, como *fusión de la vanguardia con las masas* en un sistema único de organizaciones.¹⁰² Ése es el jalón que define el leninismo como corriente de pensamiento y como corriente política y que, como hemos tratado de mostrar –y no sólo en esta respuesta–, permite abordar los requisitos de la (re)constitución del sujeto revolucionario como un movimiento real y práctico, y no como un acto de proclamación de identidades sustanciales (*la identidad es la protoforma de la ideología*, Adorno dixit).

Como éste es un tema ya sobradamente trabajado por la LR, no nos vamos a detener demasiado en él. Pero es revelador cómo lo aborda la crítica. En lugar de la muy proclamada, pero nunca ejercitada, “crítica inmanente” (que exige ponerse en el punto de vista del otro y razonar sus argumentos), nos regala otra cara de sorpresa al constatar que “la LR desecha la ortodoxia” (OD, 23) pero “decide de antemano que ha de ser el marxismo-leninismo el recipiente que sostenga los resultados de la crítica de la experiencia histórica” (OD, 23). La sorpresa es la reacción natural del que oye campanas pero no sabe dónde, del que se enfrenta a las cosas como algo ajeno e incomprensible. Mala costumbre para un aspirante a cuadro teórico o político. Como la crítica es formalista, lo único que acierta a decir es que no se puede presuponer que el “recipiente” sea uno u otro; no ve en ello más que una arbitrariedad. Por ese formalismo, en vez de “marxismo-leninismo” podría decirse “marxismo”, “maoísmo”, “democracia cristiana” o “CEP” y el argumento sería exactamente igual de válido.

Al mismo tiempo, y aun prescindiendo por completo del esclavizamiento general que entraña el sistema del salariado, la clase obrera no debe exagerar a sus propios ojos el resultado final de estas luchas diarias. No debe olvidar que lucha contra los efectos, pero no contra las causas de estos efectos; que lo que hace es contener el movimiento descendente, pero no cambiar su dirección; que aplica paliativos, pero no cura la enfermedad. No debe, por tanto, entregarse por entero a esta inevitable guerra de guerrillas, continuamente provocada por los abusos incesantes del capital o por las fluctuaciones del mercado. Debe comprender que el sistema actual, aun con todas las miserias que vuelca sobre ella, engendra simultáneamente las *condiciones materiales* y las *formas sociales* necesarias para la reconstrucción económica de la sociedad. [...] Las tradeuniones trabajan bien como centros de resistencia contra las usurpaciones del capital. [...] Pero, en general, son deficientes por limitarse a una guerra de guerrillas contra los efectos del sistema existente, en vez de esforzarse, al mismo tiempo, por cambiarlo, en vez de emplear sus fuerzas organizadas como palanca para la emancipación final de la clase obrera.” *Salario, precio y ganancia*; en MARX, ENGELS: *O. E.*, t. I, pp. 464-465. Véase también *Pensar de nuevo la revolución...*, pp. 54-65.

¹⁰² *La Nueva Orientación...*, parte II, pp. XX-XXV.

Nosotros no vamos a jugar a los pasatiempos insustanciales de la crítica, pero aprovecharemos para subrayar hasta qué punto vive y respira entre dogmas burgueses. La ortodoxia es una institución social; una "ortodoxia" proclamada no es una ortodoxia en absoluto, sólo lo es en la cabeza del "ortodoxo". Hoy, como hemos insistido hasta el aburrimiento, no hay "ortodoxia" posible porque no hay una teoría revolucionaria universalmente reconocida. La crítica concibe la ortodoxia a la manera liberal, como *imposición* de un pensamiento contra su *libertad de crítica*, contra su *crítica abierta*, y protesta porque otros pretenden fundamentar el suyo y trabajar por hacerlo hegemónico y dominante, por *convencer* y hacer que se convierta en una nueva ortodoxia (¡horror!) en cuanto *pensamiento revolucionario reconocido* por quienes se dicen comunistas (pues ése es el significado de ortodoxia, despojado de sentimentalismos individualistas de cibercafé, y que no excluye, sino que requiere, la crítica y autocritica permanente). Puede tranquilizarse la crítica: ningún comisario de la OGPU la sacará de la cama a las tres de la mañana. En vista del apabullante y omnisciente poder ejecutivo de la LR, esta perorata contra la "ortodoxia" sólo puede aparecer claramente como lo que es: demagogia. Sí, es demagogia, porque los escoliastas no se han molestado en indagar por qué la LR habla del marxismo-leninismo como el marco necesario del comunismo en reconstitución (y si lo han hecho, lo han considerado precisamente como lo superfluo); en su lugar, nos comen la oreja con mugidos críticos sobre la arbitrariedad de escoger tal o cual profesión de fe ideológica antes de *ver* resultados. A eso se reduce este quejido crítico. Otra ocurrencia que se podría aplicar literalmente a cualquier partido u organización, incluido el *proyecto* crítico y sus "hipótesis". Porque, ¿a quién le importa el rigor y la clarificación teórica cuando se pueden excitar los peores instintos del lector con el lobo feroz de la "ortodoxia" y el "totalitarismo"? ¿A quién le importa la "crítica inmanente" y la "consecuencia ética y teórica" cuando lo importante es ganar un argumento?

La última y nos vamos: ¡la violencia! ¡la guerra, maestra severa! ¡una "necesidad ontológica de la revolución proletaria"!¹⁰³ Los comunistas, como ya quedara escrito en aquel *Manifiesto*, no escondemos que sólo mediante la violencia se puede derrocar el orden existente. Es una necesidad consustancial a la revolución proletaria, y eso significa que hay que determinar qué lugar ocupa la violencia en ese proceso, cuál es la lógica de la guerra del proletariado revolucionario, cuáles son sus premisas y medios y cómo delimitarlos. Hay que conocer la guerra, hay que aprender no sólo de la experiencia militar del proletariado; también la de la burguesía. Y hay que hacerlo no sólo porque no puede haber ningún tipo de ilusión pacifista, sino también porque "el Partido dirige el fusil"; porque determinar el lugar de la violencia y sus medios es imprescindible para que *el fusil no termine dirigiendo el Partido*, porque no todos los problemas de la lucha de clases proletaria se resuelven mediante la violencia y porque cuando ese medio esté a la orden del día y a escala de masas la tendencia espontánea va a ser el militarismo, la tendencia a contemplarlo todo bajo el prisma exclusivo de la guerra (y nadie se puede librar de esto de antemano profiriendo un encantamiento asociativo sobre sí mismo). Que sea una "necesidad ontológica" significa, ni más ni menos, que pertenece al *ser* de la revolución proletaria. Que esa revolución, sin guerra, es una revolución pensada; o sea, que no es una revolución en absoluto. Que la violencia no puede ser una simple medida reactiva e improvisada, dictada por la iniciativa del enemigo

¹⁰³ *Había que tomar las armas...*, p. 54.

de clase y su superioridad de medios. Que, en consecuencia, hay que tratar el tema con toda la seriedad y gravedad que merece. Fin del misterio.

Pero es difícil subestimar a la crítica. Ingeniosa como ella sola, consulta su macrologismo de confianza:

*Ontología = clave de la historia = producción en general =
= praxis = praxis revolucionaria = Sujeto.*

¿Cómo encajar aquí la violencia? Fácil: la crítica recorta *honestamente* la cita. De “necesidad ontológica de la revolución **proletaria**” –es decir, de una fase muy concreta del desarrollo social, sujeta a condiciones específicas–, la violencia pasa a ser “necesidad ontológica de la revolución” *sans phrase* (OD, 30). Hemos saltado así a un terreno en el que la crítica ya puede confeccionar un silogismo a medida de sus entendederas: si la violencia es una “necesidad ontológica de la revolución” y la revolución “es el fundamento de toda la realidad”... entonces la LR “dice” que la violencia es el fundamento de la realidad. Es decir, la crítica añade un nuevo término a la cadena:

*Ontología = clave de la historia = producción en general =
= praxis = praxis revolucionaria = Sujeto = violencia.*

Ergo: “La violencia, que para la LR es lo contrario (¡!) de un medio, pasa a ser, lisa y llanamente, un fin en sí misma [sic]: la Historia elevada a su verdad” (OD, 30); “la LR, lo sepa o no, ha llegado a la conclusión de que el cosmos apresado en su incipiente sistema se reduce al principio único de la violencia” (OD, 30).

Estremecedor. De todos los *QED* críticos, éste es de lejos el más *QED* de los *QED*. Damos nuestra sincera enhorabuena a la crítica por haber probado la tesis central de todos los manuales de autoayuda: *si quieres, puedes*. “Lo sepa o no” el crítico, si alguien ha leído *Ontología o Dialéctica* y ha entendido que se trata de una crítica “seria” o “fundamentada” de la LR, ello se debe sencillamente a que desconoce la LR. De hecho, todo el presupuesto de *Ontología o Dialéctica* es que el lector desconozca la LR. Si la crítica ignora realmente lo que dice la LR, eso la deja de ignorante (e ignorante no es el que no sabe; ignorante es el que cree que no tiene nada más que aprender y el que habla sin saber). Si por el contrario no lo ignora, la deja de algo bastante peor.

No vamos a perder más el tiempo con las bobadas de la crítica. Ya es más que suficiente para que el lector pueda poner en su lugar el resto de ocurrencias de nuestros exégetas si tiene paciencia para ello y nada mejor que hacer. Pero no hay que acusarlos de inconsecuentes. *Ontología o Dialéctica* es la aplicación del libro de estilo crítico. La teoría no es nada si no está pegada a un movimiento bien visible y socialmente efectivo; carece de realidad si no responde directamente a las necesidades, reales o imaginadas, de esa asociación y del pequeño mundo del corazón y el estómago (“inmanentismo”). Es de todos modos impotente: si no hace referencia directa a esa práctica espontánea fetichizada, se dice de ella que es idealista; si la hace, esa práctica resuelve los problemas teóricos en su lugar. Coherentemente, el debate teórico entre comunistas aparece como un juego insustancial, un pasatiempo, un entretenimiento en el que vale cualquier artimaña y el rigor se puede mandar a paseo pues, al cabo, de lo que se trata es de ganar un argumento. El refrán es profundidad; la descontextualización y las citas manipuladas, “forma sublimada de la armonía del sujeto con su entorno”; el razonamiento silogístico y formal,

“crítica inmanente”. A la fundamentación de la teoría y al espíritu crítico con el practicismo que no ha dado un sólo resultado en las últimas décadas se le llama “cadena conceptual autorreferencial”. Al teórico displicente que se excusa en “hipótesis” para que la *práctica* le resuelva los problemas que él no sabe o no quiere resolver, hombre *práctico* y *materialista*. Si algo no me encaja, lo retuerzo, lo descontextualizo y lo meto a la fuerza en los “circuitos” de mi “inmanencia”. A este estilo de trabajo le encomienda la crítica la tarea de pensar la emancipación de la humanidad. En esta cultura educa la crítica a los comunistas. La teoría se convierte en un ocio pedante y el debate entre comunistas en un juego de palabras y de revoltijos filológicos que se hacen pasar por argumentos, capaces de defender hoy una cosa y la contraria mañana. Muy edificante, y también muy divertido. Quien discrepe con los críticos, tiene en *Ontología o Dialéctica* una medida de cómo de en serio se lo van a tomar y de las artes con las que la crítica resolverá los *problemas de partido*.

Hay, no obstante, un fondo de verdad en *Ontología o Dialéctica*. El *único* que estamos dispuestos a reconocer a nuestros escoliastas. Si este libelo no es, de ninguna manera, una crítica seria de la LR, sí es una *crítica* de la *vulgarización* y la *parodia* de la LR, de ese estilo de cliché del que hablábamos, del *estilo de cliché con fraseología LR*. Este **estilo de cliché LR** es el reflejo espontáneo del estado de cosas dominante en la vanguardia, de la separación entre el militante comunista y la teoría comunista. El militante comunista se enfrenta a la teoría como a un conjunto de frases que ha recibido de otro lugar, de lo que ha leído en tal o cual libro sobre el comunismo, de la universidad, de la central sindical, de Línea Proletaria o de cualquier sitio. Del mismo modo que, como para todo el revisionismo (incluido el *crítico*), la *práctica* comunista se basta con un puñado de “determinaciones teóricas”, así parece que para la reconstitución ideológica basta con saberse de corrido cuatro definiciones o un batiburrillo de citas que todo lo pueden explicar. Con estos mimbres, este *estilo de cliché LR* acaba viendo todos los problemas del Balance y la reconstitución como la *encarnación* de unas categorías sustanciales que estaban en un limbo ideal desde el principio de los tiempos y que ahora, por fin descubiertas, le garantizan la posesión de la verdad y la explicación automática de todo lo explicable. La *defensa* de la LR consistirá en logomaquia y sortilegios verbales que reconcilien cualquier ocurrencia arbitraria con esas frases aprendidas de memoria. Como se suele decir, con semejantes amigos no harán falta enemigos. Ese fenómeno originario de la taberna digital que con tan mal gusto se ha dado en llamar *reconstitucionismo* o *reconstitucionalismo* es un buen ejemplo de este estilo de cliché. La LR deja de consistir en el esclarecimiento y resolución práctica de la crisis ideológica y política del comunismo y se convierte en una *identidad* más, en un nuevo *-ismo* a añadir a la amplia familia de sectas del movimiento comunista, con un puñado de eslóganes *nuevos* en el lugar de los viejos. El Balance del Ciclo se convierte en una justificación a la carta, la teoría revolucionaria en un repertorio de epigramas rimados de cualquier manera y la construcción de vanguardia en *marketing* de unas inciertas *ideas mejores*. Ni que decir tiene que esto dinamita todo lo que la LR es. Pero esto no es una *fatalidad* de los conceptos ideológicos de la LR, como pinta la crítica, sino un problema *natural* de falta de madurez de la vanguardia, de falta de estudio e interiorización y de adopción del libro de estilo revisionista. Y si esta **desviación** afecta al Comité que escribe, si esta desviación se plasma también en las páginas de Línea Proletaria, eso es algo que hay que demostrar detalladamente: hay que señalar dónde, cuándo y por qué. Y eso la crítica no lo ha hecho.

Unas palabras para terminar. De todo lo dicho hasta aquí se desprende que la difusión y la discusión de ideas no puede enclaustrarse en una organización. Y cuando decimos *no puede* no queremos decir *no debe*; queremos decir que es literalmente imposible. Las tareas actuales de la reconstitución, fundamentalmente teóricas, tienen la *desventaja* de que, por regla general, no se traducen directamente en espectaculares corrimientos de fuerzas, dada la insensibilidad inculcada por décadas de hegemonía revisionista hacia este tipo de cuestiones. Pero esta desventaja se convierte, bajo otra óptica, en una *doble ventaja*. En primer lugar, no está sometida a la necesidad de rédito político inmediato, doblemente agudo y cargante en la época del consumo exprés de *contenido*, listo y masticadito para ser devorado de un bocado. Romper con esa inercia es la base de esa cultura política de vanguardia capaz de fundamentar un proyecto revolucionario que no dependa de estímulos *fast-food* y que no se resquebraje con el primer cambio de marea, sembrando los campos con (más) cadáveres de militantes desengañados. En segundo lugar, y por su propia naturaleza (interrelación con el resto de corrientes de la vanguardia), la elaboración teórica y la lucha ideológica no necesita de cauces especiales, sino que los propios vínculos y relaciones ya existentes entre los distintos sectores de la vanguardia constituyen las vías mediante las que ésta puede resolver esos problemas. Cuando hablamos de un *movimiento prepartidario de vanguardia* no hablamos de una organización particular, ni de una red de vínculos nueva y limpita manufacturada desde cero, independientemente de que ese esfuerzo vaya cristalizando en organismos centrales de dirección y en órganos de propaganda (como es el caso del Comité que escribe y de Línea Proletaria respecto de los círculos de propaganda de la LR que emergieron durante el período 2011-2016 y respecto de quienes hoy ven en la LR la alternativa a la molicie revisionista). Hablamos, en cualquier caso, de esa *clase obrera que se esfuerza por pensar* y que busca clarificar cuál es el contenido y la forma de la revolución proletaria del futuro, así como el modo de cumplir sus condiciones ideológicas, políticas, organizativas, culturales y de todo tipo. Se trata de que el **sistema único de organizaciones** que vaya emergiendo del proceso esté incardinado y estructurado por esa actividad, pues la organización es la formalización y extensión de unas dinámicas políticas lógicamente previas y que son las que dan fundamento y sentido a dicha organización –al contrario que la llana identificación revisionista y revisionista-crítica de conciencia y organización, que “resuelve” todos los problemas específicos “nivelándolos” en una identidad indeterminada. Hemos insistido en que esa clarificación debe realizarse por todos los medios, que es un proceso y que es un *proceso práctico*. Eso también significa que requiere el aprovechamiento inteligente de todas las redes, vínculos y relaciones ya existentes en la vanguardia. Las ideas no necesitan de formalidades especiales; la lucha teórica no se resuelve por decreto y se plantea incesantemente ante todos los problemas de la vida. El comunista que haya comprendido la necesidad de esa elaboración y de esos debates comprenderá también que la responsabilidad es suya, que es su tarea *natural* como militante y que la debe ejercitar en todos los frentes y ocasiones que sea posible, con el rigor y la altura de miras que se espera de quien se dice revolucionario. Ello sólo puede redundar en el fortalecimiento de esa cultura política de vanguardia que el proletariado necesita para vencer.

Comité por la Reconstitución
Agosto de 2023