



Artículo liberado del «Número 2 de PARA LA VOZ: El materialismo militante de Lenin e Iliénkov».

1. La filosofía como lógica del pensamiento

¿Qué es la filosofía? Esta pregunta ha sido respondida de todas las formas posibles y, aún así, sigue siendo objeto de debate. Es verdaderamente curioso cómo una disciplina milenaria como la filosofía no ha podido establecer aún su propio objeto (u objetos) de estudio sin generar grandes polémicas al respecto. Estas polémicas se agudizaron con la aparición y desarrollo de las ciencias modernas, que poco a poco fueron desplazando a la filosofía en sus respectivos campos de investigación.

Para el marxismo, la filosofía no es un campo genérico del saber, un «aprender a pensar» o a «reflexionar», como tantas veces se nos repetía en la escuela. Tampoco se trata de un cuerpo teórico inventado por algún genial filósofo que, desde su torre de marfil, ha sido capaz de inventar o descubrir ideas eternas e inmutables sobre la moral, la justicia o lo que fuera. La filosofía no es tampoco una «ciencia de ciencias», situada por encima de ellas para darles cohesión externa. Por el contrario, la filosofía marxista es concebida por Marx, Engels, Lenin y los más avanzados pensadores del marxismo-leninismo soviético (Rosental, Iliénkov, Bosenko, etc.), específicamente como *ciencia del pensamiento*, como aquel campo de estudio de las categorías del conocimiento científico.

En ese sentido, cuando decimos, con Lukács, que la ortodoxia marxista reside en el método dialéctico materialista, le estamos dando a la filosofía un lugar central en el cuerpo teórico del marxismo, puesto que es ella –la filosofía– la que estudia y descubre las categorías que son utilizadas por el método dialéctico: lo ideal y lo material; lo objetivo y lo subjetivo; lo abstracto y lo concreto; lo general y lo particular; lo esencial y lo fenoménico; etc. Sin un conocimiento profundo de este sistema de categorías filosóficas nos vemos desarmados para afrontar la realidad que nos envuelve y comprenderla en su complejidad y concreción y, por tanto, nos vemos abocados a reutilizar fórmulas caducas; entramos, así, en el lodazal del mecanicismo y del dogmatismo. No por nada decía Engels que quienes no estudian la filosofía son «esclavos precisamente de los peores residuos



vulgarizados de la peor de las filosofías».¹

El estudio del método dialéctico, de la manera en la que reflejar de forma acertada y concreta el mundo objetivo que nos rodea en nuestra conciencia, es necesario precisamente porque ese reflejo no es ni inmediato ni carente de cierta refracción social; de lo contrario, la ciencia no sería necesaria, ya que la realidad objetiva se nos presentaría tal cual es sin necesidad de investigarla. La lógica dialéctica se encuentra precisamente en la intersección entre lo material y lo ideal, y su papel es el de despejar los puentes que unen ambos mundos –que no son *dos* mundos, sino *uno solo* que se despliega en dos– en una sola totalidad. Pero en ese claroscuro surgen los monstruos, y las ideas más irracionales y tenebrosas cobran vida y se reproducen como una epidemia. En *La ideología alemana*, escriben así Marx y Engels:

Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de 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 mismo 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.²

El problema a resolver aquí es: ¿de qué forma concreta esas ideas se convierten en hegemónicas? ¿Cómo brotan, de la producción material de una sociedad, las formas ideales que la legitiman? ¿Cómo reproduce una clase dominada las ideas de la clase dominante? Estas son, precisamente, las preguntas que intentaré resolver en este artículo.

2. Lo ideal y sus formas fetichizadas

2.1. Definición gnoseológica de idea y materia

«Estamos obligados», dice Iliénkov, «a definir la categoría de “lo ideal” en su forma universal y no mediante la indicación de una variedad particular suya»,³ del mismo modo que no podemos definir la categoría de «lo material» simplemente enumerando algunas de sus representaciones. Si decimos, por ejemplo, que lo material es sinónimo de corpóreo, estamos obligados a entender las relaciones sociales como ideales; es más, estamos obligados a considerar el tiempo, la materia oscura, la fuerza de la gravedad, etc., como fenómenos ideales. Cualquier



tipo de concepción teórica que asuma estos postulados no puede más que ser idealista en el sentido filosófico de la palabra.

La forma más coherente de abordar estas dos categorías es desde una perspectiva dialéctica, esto es, en la relación de la una con la otra: como un par categorial. Lo ideal es todo aquello que no es material, y viceversa; se excluyen mutuamente, pero a su vez se presuponen. Se trata, por tanto, de una *unidad de contrarios*.

Es por esto que cuando Engels apela al «problema fundamental de la filosofía» se refiere a la *relación* entre el pensar y el ser, esto es, entre la idea y la materia. Y es por eso mismo que define el *materialismo* como una «interpretación determinada de las *relaciones* entre el espíritu y la materia»,⁴ en la que la materia es «primaria» frente al espíritu (la idea); esto es, lo ideal *surge* como producto de lo material y se le opone como algo distinto. Así lo sintetiza el filósofo soviético Valeri Bosenko: «Engendrada desde lo material, lo práctico, la conciencia no puede pretender una existencia autónoma que se encuentra en relaciones externas con el ser».⁵ Este es el principio *monista* del materialismo dialéctico: lo ideal, el espíritu, la *conciencia*, surge de lo material, del ser, de las relaciones sociales realmente existentes; lo ideal es un momento de la producción social del ser humano.

Este es, además, el fundamento materialista de lo que acabó por llamarse teoría marxista del reflejo, que no es sino la denominación de los estudios marxistas en torno a la relación entre lo ideal y lo material. Así lo expresa Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: «Que la conciencia en general *refleja* el ser, es una tesis general de *todo* materialismo. Y no es posible no ver su conexión directa e *indisoluble* con la tesis del materialismo histórico que dice: la conciencia social *refleja* el ser social». La propia teoría del reflejo *presupone* la existencia del mundo objetivo, pues «el reflejo no puede existir sin lo reflejado». Es en ese sentido que, para Marx, lo ideal «no es otra cosa que lo material, transpuesto en la cabeza humana y transformado en ella». Huelga decir que, como ya dejó suficientemente claro Lenin, cuando hablamos de reflejo hablamos de la *conciencia social*. Por su parte, Iliénkov lo explica con claridad: «en filosofía la discusión no se centra exclusivamente (ni siquiera en gran medida) en la relación de la conciencia individual “con todo lo demás”, sino principalmente en la



relación de la conciencia social [...] con el mundo exterior a ella».⁶

Son, sin embargo, demasiado comunes las críticas de marxistas «occidentales» a la concepción del reflejo, argumentando, como por ejemplo Søren Mau, que se trata de «una vuelta al materialismo abstracto premarxiano»,⁷ un reflejo «pasivo» o «inmediato» de la realidad objetiva en la mente humana. Se trata, sin embargo, de una crítica elaborada sobre un muñeco de paja. Precisamente porque el reflejo *no* es ni pasivo ni inmediato ni simplemente individual, se hace necesaria la ciencia para la comprensión de la realidad; es precisamente por eso que Lenin estudia la dialéctica entre el conocimiento relativo y absoluto en su tan despreciado *Materialismo y empiriocriticismo* (al estudio profundo y concreto del aspecto dialéctico de este libro, por cierto, Iliénkov dedicó su obra *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo*). Lenin argumenta, siguiendo a Engels, que la *verdad objetiva* combina un momento de *relatividad* y un momento de *verdad absoluta*, y que la verdad absoluta se descubre paso a paso a través de verdades relativas, en un largo proceso de comprensión de las sociedades humanas, del mundo y del universo. Si el reflejo fuese inmediato o pasivo, nada de esto tendría sentido.

No sería necesario responder a estas críticas si dichos autores se tomaran en serio el riquísimo desarrollo teórico del leninismo o del marxismo «soviético», que nada tiene que ver con esa concepción insultantemente infantil del reflejo. Vale decir que no era ni el objetivo ni el papel de Lenin elaborar de forma muy desarrollada la teoría marxista del reflejo en *Materialismo y empiriocriticismo*, sino defender su fundamento contra las distintas concepciones idealistas y empiristas que pretendían hacerse pasar por marxismo. En el contexto de la URSS, no fueron sino cientos y miles de marxistas los que profundizaron más tarde en el estudio de la relación entre el ser y la conciencia. Por mencionar solo a unos pocos de los más conocidos: Vygotski, Rubinstein, Leóntiev y Mescheryakov desde la psicología; Lifschitz desde la estética; Yuri Zhdánov y Bonifaty Kedrov desde las «ciencias naturales»; Rosental, Iliénkov y Bosenko desde la filosofía.

En cualquier caso, no entraré específicamente en esta polémica. Espero que sirva este artículo en general como una muestra de la profundidad de los estudios marxistas en torno a la relación entre lo ideal y lo material y de la tan denostada



teoría marxista del reflejo.

2.2. *Lo ideal en El Capital de Marx*

Veamos, entonces, sin olvidar las premisas materialistas arriba expuestas, qué es *lo ideal*. Iliénkov, que conoce tan bien como Marx la filosofía clásica alemana y la obra de Hegel, repara en ciertas categorías (como, en este caso, *lo ideal*; pero también en otras como «lo abstracto», «lo concreto», «lo particular» y «lo general», etc.) que emplea Marx a lo largo de su investigación en *El Capital*; categorías que, si uno no está familiarizado con su significado dialéctico, pueden ser simplemente dejadas de lado como mera terminología filosófica o expresiones sin mucha importancia.

Sin embargo, no solo en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía, sino especialmente en el análisis del *valor de cambio* de una mercancía como la expresión de su *valor*, es que Marx se ve obligado a obrar con la categoría de lo ideal en su significado dialéctico-materialista. Al adentrarse en el análisis del valor, Marx descubre que su sustancia es el trabajo humano: el *valor* es trabajo objetivado, realizado. Y este trabajo, en su forma concreta, cristaliza en la producción de *valores de uso*, esto es, en cuerpos materiales con utilidad. El producto del trabajo concreto es un cuerpo material nuevo (como una silla) realizado a partir de los medios de producción (herramientas, recursos, materiales auxiliares, etc.; como, por ejemplo una sierra, madera, y unos clavos) utilizados por la fuerza de trabajo, por el productor, quien, al mismo tiempo, mediante su trabajo abstracto produce el valor de la silla.

Pero un producto solamente asume su *forma* de mercancía si este fue producido para ser llevado al mercado a intercambiarse por alguna otra mercancía equivalente. Un pequeño campesino, por ejemplo, que produce para su autosuficiencia, crea productos (valores de uso como por ejemplo comida, ropa, muebles...) pero no mercancías, ya que los produce para su propia familia o comunidad pero no para el mercado. Sea como sea, en términos generales, las mercancías que se encuentran en el mercado se enfrentan entre ellas (se intercambian) de acuerdo a su valor; se trata, por tanto, de un intercambio entre equivalentes (estamos, cómo no, en el máximo nivel de abstracción del intercambio de valores, no de precios de producción ni de mercado; cualquier excepción que podamos pensar en este nivel debe ser abordado en su



correspondiente nivel de concreción, no aquí).

Las mercancías se intercambian por su valor incluso aunque los propios productores que intercambian sus mercancías no necesariamente sean conscientes de ello; se trata de una relación social generalizada por la gran industria capitalista. Si las mercancías no se intercambiasen de acuerdo a su valor, su intercambio solo podría darse o bien sobre la base de la violencia y el monopolio –que no podemos tener en cuenta en este nivel de abstracción–, o bien sobre la base de la estafa generalizada, lo cual no tiene fundamento histórico ni lógico (teórico). Sin embargo, a pesar de que las mercancías se intercambien por su valor, este no aparece por sí mismo, de forma directa. El *valor* de una mercancía aparece siempre expresado en el *valor de cambio* de otra mercancía.

Si presuponemos la existencia del dinero como *equivalente general*, es decir, como un tipo especial de mercancía que puede ser intercambiada indiferentemente por cualquier otra, entonces vemos que las mercancías *expresan* su valor a través de la cantidad de dinero por la que se intercambian (es decir, por su valor de cambio). La mercancía no expresa su valor por sí misma, tiene que ser puesta en relación con otra mercancía (con el «mundo de las mercancías» en general) para llegar a conocer su valor. Si decimos que «esta silla vale diez euros», estamos poniendo en relación la mercancía silla con la mercancía dinero (diez euros), con el *equivalente general* de las mercancías (por tanto, de forma indirecta, con *todas* las demás mercancías en el mercado). Decir que «esta silla vale esta silla» es una tautología que no conduce a la revelación de ningún valor.

¿Y qué tiene que ver todo esto con lo ideal? Pues bien, *la relación de representación es precisamente lo que caracteriza lo ideal*. Así lo explica Iliénkov:

La moneda no se representa a sí misma, sino a un “otro”, en el mismo sentido en que el diplomático no se representa a sí mismo, sino al país que le entrega poderes plenipotenciarios. Lo mismo ocurre con las palabras, los símbolos o signos verbales y con la conjunción de tales signos y su esquema sintáctico.

Precisamente esta *relación de representación*, en la que una cosa sensorialmente perceptible, sin dejar de ser ella misma, *realiza el papel o la función de representante de otra cosa diferente* [...]. En la tradición



terminológica hegeliana, *esta relación recibió el título de “idealidad”*.⁸

Lo ideal, por tanto, se descubre aquí, de acuerdo a la tradición filosófica dialéctica, como una *relación de representación* en la que un cuerpo material adopta una *forma ideal* distinta a su materialidad como tal (es decir, distinta a su forma corpóreamente material), lo que hace que la persona culta (esto es, la persona que comprende la forma ideal del cuerpo con el que interactúa) se relacione con dicho cuerpo de una manera determinada. Pensemos, por ejemplo, en un semáforo: que un semáforo esté en color verde o rojo no me impide físicamente cruzar la calle; yo decido no cruzar cuando está en rojo (en caso de respetar las normas de tráfico) porque soy capaz de comprender la idea encarnada en la luz roja del semáforo, una idea que es social y por tanto objetiva (diferenciable del sujeto individual) en tanto que el conjunto de sujetos individuales idealiza de la misma forma aquel cuerpo material y actúa de acuerdo a su idealidad.

Exactamente lo mismo ocurre con el intercambio de mercancías. En *El Capital* leemos que «los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*», y que «son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*».⁹ Pero el valor de cambio como tal es no-material (por tanto, es ideal): cuando llevamos una mercancía al mercado, esta reviste a su contenido material (el valor de uso) con una forma distinta, en este caso con la de dinero, se presenta como la cantidad de dinero por la que estamos dispuestos a intercambiarla; su valor se *expresa* en su valor de cambio bajo la forma de dinero. Es precisamente en el tercer apartado del primer capítulo, que lleva por título «La *forma* de valor, o el valor de cambio», que Marx estudia *lo ideal*, la *forma ideal de la mercancía*, en lo que él llama la «forma relativa del valor» y la «forma equivalente de valor». Es aquí donde se pone de manifiesto la categoría de lo ideal como aquella relación de representación en la que un cuerpo material asume, en la conciencia humana, una *forma* distinta a la de su cuerpo sensiblemente corpóreo, y dictamina así la manera en la que el ser humano interactúa con aquel cuerpo de acuerdo a su forma ideal.

Por poner un ejemplo ilustrativo, pensemos en un libro. El libro es, por un lado, un valor de uso, un cuerpo material formado por hojas de papel con letras impresas, tiene una cubierta, etc. Si lo analizamos exclusivamente en su aspecto material, podríamos profundizar mediante un sinfín de definiciones: rectángulo,



prisma y otras formas geométricas, volumen, densidad, dureza, el compuesto químico de la tinta y su plasmación en letras, etc. (e incluso podríamos perdernos explorando el conocimiento de las moléculas y de los átomos que forman dicho cuerpo), pero de este modo jamás encontraremos la *función social* que cumple un libro. Un análisis de este tipo nos puede descubrir su composición física o química, pero en ningún caso su *idealidad*. Lo ideal existe solamente en la *forma* que dicho cuerpo material toma en la *conciencia social* en relación con todos los cuerpos que conforman la cultura material.

Ahora bien, esto significa que, cuando nosotros vemos un libro, lo que vemos es precisamente la *idea* de libro que reviste el cuerpo material antes mencionado; sabemos relacionarnos con el libro porque conocemos lo ideal del libro: sabemos que lo que distingue a un libro es la existencia del texto impreso en sus páginas y que, mediante la lectura desde la primera página de izquierda a derecha, accedemos a cierta información, etc. Un bebé, por ejemplo, que no ha idealizado aún a dicho objeto como libro, no podrá interactuar con él de forma culta, es decir, para aquello que fue creado.

Pero el cuerpo de un libro tiene otras formas de uso (utilidades), claro: podemos alimentar un fuego con él, como hacían Maiakovski y Ósip Brik en los duros inviernos de la guerra civil, o podemos tirárselo a la cabeza a alguien con quien nos estamos peleando. Pero en ese momento deja de funcionar como un libro, no es utilizado como *idealmente* debe ser utilizado un libro.

En fin, un cuerpo material cualquiera es socialmente idealizado en el momento en el que una sociedad incorpora dicho objeto a su reproducción social, interactúa con él, y lo utiliza de acuerdo a las formas ideales que ella misma se forma y que se adhiere como una envoltura a dicho objeto. Lo ideal, por tanto, no es un fenómeno meramente individual; aunque uno de los momentos de lo ideal sea subjetivo (en tanto que interiorización de las formas ideales), lo cierto es que lo ideal tiene una existencia plenamente objetiva. Existe en la «cabeza humana» *social*, en la cultura espiritual de una sociedad, en las formas ideales con las que la sociedad interactúa consigo misma y con su entorno. En este sentido, el problema fundamental de la filosofía expresado por Engels no es el de la relación de la conciencia individual con todo lo que existe fuera de esa conciencia individual (si fuese así, se igualaría la conciencia social objetiva, lo ideal, con el mundo material, cayendo en el más burdo idealismo subjetivo, como en el caso



del empiriocriticismo ya criticado por Lenin), sino el de la relación entre la conciencia social (lo ideal) respecto al mundo material existente fuera de ella y que le sirve como base real de existencia.

2.3. Las formas fetichizadas de lo ideal

Marx dedica un pequeño apartado en el primer capítulo de *El Capital* a abordar la cuestión del fetichismo; se trata, en mi opinión, de un apartado al que las lecturas economicistas de Marx han minusvalorado, y al que muchas lecturas «críticas», «heterodoxas», etc., han sobredimensionado. Pero lo cierto es que Marx estaba sentando aquí las bases para el estudio de la reproducción ideológica de la sociedad, de la reproducción espontánea (no consciente) de la cultura espiritual de una generación a la siguiente.

Veamos, entonces, qué es el fetichismo. Podríamos definirlo como una forma de idealismo que confunde la forma ideal de un cuerpo material con sus propiedades físicas. Cuando en una iglesia, por ejemplo, en lugar de una *representación* de Dios, vemos la propia casa de Dios, la personificación de Dios, *sentimos* su presencia, etc., caemos en una forma de fetichismo. Así lo resume Iliénkov: «El fetichismo consiste en que al objeto, en toda su tosca corporeidad, en su forma inmediatamente perceptible, se le adjudican propiedades que, de hecho, no le pertenecen y nada tienen en común con su configuración exterior», y pone el ejemplo: «El salvaje no considera el objeto de su adoración como un símbolo de Dios, sino que para él este objeto, con toda su tosca corporeidad sensorialmente perceptible, es el propio dios, y en modo alguno su “representación”».¹⁰

Por su parte, cuando Marx estudia lo que él llama «fetichismo de la mercancía», nos dice:

La forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa *no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos* ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre aquellos [entre «los hombres»]. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este *los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia*, en relación unas con



otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.¹¹

Del mismo modo que el fetichismo es la confusión de un ideal con las propiedades físicas del cuerpo que reviste, esta confusión puede darse con otras formas de materia, como son las relaciones sociales (recuérdese la concepción gnoseológica de materia, esto es, su significado universal en oposición a la idea; el modo de producción social es la *base material* de las sociedades humanas). Lo que Marx llama «fetichismo de la mercancía» es la creencia de que las mercancías actúan por sí mismas, se intercambian unas con las otras ellas solas, sin llegar a ver el fondo de la cuestión, esto es, las relaciones sociales realmente existentes sobre las cuales se opera dicho intercambio de mercancías. De esta forma, el «mundo de las mercancías» fetichizado (el mercado) cobra vida propia, «se regula solo», se independiza del ser humano y se le opone como algo ajeno, dominándolo como una fuerza sobrenatural.

3. Espontaneísmo y reproducción ideológica

Las formas fetichizadas sirven, además, como fundamentos para las ideologías. El principal fetiche del que surgen la mayor parte de las ideologías burguesas es aquel que confunde la *forma* del salario con su verdadera esencia. Sobre la creencia de que el salario retribuye por completo el trabajo del obrero se construyen casi todas las ideologías burguesas de los tipos más diversos. Cuando, sin embargo, Marx estudia el salario, descubre que este *oculta* una relación de explotación: la extracción de plusvalía por parte del capitalista. El capitalista no paga el valor del *trabajo* realizado, sino el valor de la *fuerza de trabajo*, esto es, el capitalista paga con el salario no el producto del trabajo del obrero, sino el coste de reproducción social de la vida media de la clase obrera.

Al penetrar en la esencia de las cosas, al destapar los velos que ocultan las relaciones sociales reales, Marx derrumba uno por uno los fetiches sobre los que se sustentan las distintas ideologías burguesas, y es capaz de comprender científicamente las leyes y dinámicas sociales que rigen las sociedades capitalistas. Pero este descubrimiento de la esencia de las cosas no es capaz de acabar con las formas sociales fetichizadas en general, sino que simplemente las



permite reconocer. Igual que la reproducción material de una sociedad implica, a su vez, la reproducción de formas ideales, esto significa que cada modo de producción reproduce en el plano ideal unas formas fetichizadas que le son propias y que le sirve como justificación «teórica», que legitiman su existencia material.

Del mismo modo que el fetichismo de la mercancía es, según Marx, «inseparable de la producción mercantil»,¹² porque la propia producción mercantil capitalista genera estos fetiches de forma espontánea, así en otros modos de producción anteriores ciertos fetiches funcionaron como base para la justificación de sus relaciones sociales (por ejemplo, el papel de la religión en la época feudal). El fetichismo solo puede ser abolido si se abolen las condiciones materiales de las cuales aquel brota como la maleza: «El *reflejo religioso* [el fetichismo] del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza»,¹³ nos dice Marx. Es decir, el fetichismo solamente puede desaparecer sobre la base de una sociedad comunista, en la que la producción esté socialmente y racionalmente planificada.

Pero hasta que llegue el día, deberemos vérnoslas con las formas ideales fetichizadas que navegan en este mundo como en su propio mundo, y que siembran la confusión allá donde aparecen. Y es que no solamente sirven como fundamento para las ideologías que legitiman el modo de producción del cual ellas brotan, sino que estas ideologías se reproducen de una generación a otra.

A pesar de que ciertos críticos, como Søren Mau, ya mencionado anteriormente, digan que Lenin no supo «captar la coacción muda de las relaciones económicas, que reproducen el poder del capital incluso en ausencia de corrupción y violencia»,¹⁴ lo cierto es que Lenin dio cuenta de ello en numerosas ocasiones. En su obra *La enfermedad infantil del izquierdismo*, escrita tres años después de la victoria de la revolución, escribe el siguiente pasaje:

Después de la primera revolución socialista del proletariado, después del derrocamiento de la burguesía en un país, el proletariado del mismo sigue siendo durante mucho tiempo más débil que la burguesía, debido simplemente a las inmensas relaciones internacionales de esta y en virtud de la *restauración*, del *renacimiento espontáneo y continuo del capitalismo* y



de la burguesía por los pequeños productores de mercancías del país donde esta última ha sido derrocada.

Y en otra parte en la misma obra: «la pequeña producción engendra capitalismo y burguesía constantemente, cada día, cada hora, de modo espontáneo y en masa». Lenin ve en la pequeña producción mercantil una amenaza para el desarrollo del socialismo porque ella tiende, necesariamente, a asumir la forma capitalista. Es decir, a pesar de que la producción mercantil pueda ser aún «admitida» durante las primeras etapas del socialismo porque la fuerza de los hechos históricos lo exige, no podemos perder de vista que ella engendra, de forma espontánea, las relaciones sociales capitalistas y, con ellas, sus formas ideales y sus fetiches, que pueden extenderse entre las cabezas de las personas como una epidemia.

Casi veinte años antes, en 1902, en su famoso libro *¿Qué hacer?*, ya Lenin era consciente de esto, y por eso opone allí la conciencia «socialdemócrata» (comunista) al espontaneísmo de las luchas obreras. «El desarrollo *espontáneo* del movimiento obrero marcha precisamente hacia la subordinación suya a la *ideología* burguesa. [...] De ahí que nuestra tarea, la tarea de la socialdemocracia [de los comunistas], consista en *combatir la espontaneidad*»,¹⁵ esto es, en elevar las luchas inmediatas, parciales, económicas, sindicales, etc., en luchas políticas, planificadas, dirigidas estratégicamente, que se orienten a la toma del poder y que se basen en los conocimientos más avanzados de las leyes y dinámicas sociales que nos permite comprender el método dialéctico-materialista.

Es en este sentido que Lenin plantea su conocida tesis de inculcar «desde fuera» la conciencia comunista a la clase obrera en lucha; desde fuera del pensamiento espontáneo que brota constantemente y en todas partes de la propia reproducción material de la sociedad y que la legitima. Y a este «fuera» de la conciencia fetichizada solo puede llegarse mediante el descubrimiento de la esencia de las cosas, de los fenómenos sociales, gracias al método dialéctico-materialista de estudio de la realidad.

4. Lógica dialéctica y conciencia comunista

El modo en el que podemos conocer la esencia de las cosas o, lo que es más importante para nuestro caso, conocer las relaciones sociales reales que operan independientemente de la voluntad de los individuos y que sirven como



fundamentos de la práctica social históricamente determinada de una sociedad (de nuestras sociedades), es únicamente con el estudio científico de la realidad social. Y lo cierto es que la realidad social es esencialmente contradictoria, pero no contradictoria en un sentido meramente *irracional*, aleatorio; es contradictoria en un sentido dialéctico, y, por tanto, tiene su propio «orden», su propia racionalidad, su propia lógica. La contradicción es el motor del automovimiento y desarrollo de los objetos y fenómenos sociales. Sin contradicción interna no hay movimiento, y sin movimiento no hay existencia (no hay historia).

Para comprender la lógica objetiva que rigen las sociedades humanas es necesario, por tanto, una *lógica dialéctica* (teórica) capaz de *reflejar* esa lógica objetiva en el pensamiento, de expresar en conceptos el desarrollo y las contradicciones realmente existentes en el mundo objetivo. Así lo expresa Bosenko: «Al hablar sobre la lógica dialéctica no se puede desconocer que es justamente con ayuda del pensamiento teórico dialéctico que se hace realidad la comprensión de la esencia de la cosa, que ha venido a ser objeto de investigación, en su automovimiento, autodesarrollo y, esto es, en sus contradicciones internas».

Es con ayuda de la lógica dialéctica, de la teoría marxista del conocimiento, que podemos crear los aparatos conceptuales que nos permiten comprender de forma concreta y profunda la realidad en las distintas disciplinas y campos de la ciencia. La aplicación del método dialéctico por parte de Marx al campo de la economía política es lo que le permite llegar al fondo de los hechos y conocer, así, las leyes fundamentales del modo de producción capitalista. Si estudiamos detenidamente *El Capital*, podremos ver la forma magistral en la que Marx despliega el método y maneja las categorías dialécticas. A este respecto dice Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*: «Si Marx no nos dejó una *Lógica* (con mayúscula), dejó en cambio la lógica de *El Capital*».¹⁶

Es precisamente de esta manera, con un análisis no solamente crítico de la realidad social, sino fundamentado sobre la concepción del materialismo dialéctico, que podemos salir de las neblinosas comarcas en las que las formas ideales fetichizadas crean ilusiones y confunden nuestras cabezas. Y es desde este *fuera* que Lenin nos insta a *inculcar* la conciencia comunista entre la clase, porque es desde este fuera que podemos captar la realidad objetiva en su verdadera objetividad, que podemos comprender las verdaderas contradicciones sociales y que podemos, en definitiva, conocer las leyes y dinámicas que rigen el



orden social capitalista.

5. Independencia de clase y Partido Comunista

La independencia de clase, entendida como la capacidad de agencia propia de la clase obrera en lucha por sus propios intereses y por su emancipación, tiene varias dimensiones. Podríamos resumirlo de forma esquemática del siguiente modo: 1) Independencia *ideológica*, en el sentido de una cosmovisión propia del mundo, de una comprensión de sus intereses objetivos en cuanto clase en contraposición a los del capital; 2) Independencia *política*, en el sentido de tener un programa político propio, una estrategia en su lucha hacia la toma del poder; 3) Independencia *organizativa*, en el sentido de tener sus propias estructuras de clase en las cuales ella se organiza «al margen» de la institucionalidad burguesa.

Estos tres aspectos, presentados aquí de forma esquemática y vulgar, no pueden de ninguna manera entenderse por separado, pero nos es útil clasificarlo de este modo para el análisis. En el centro de la independencia de clase está la independencia ideológica, en el sentido de que es la brújula que permite establecer los análisis políticos correctamente y detectar las necesidades organizativas del Partido y de la clase. Pero esto no debe hacernos olvidar la dialéctica entre teoría y práctica, ni podemos tampoco caer en el error de pensar que la teoría revolucionaria –que no se trata solo de los análisis más abstractos de la filosofía o la economía política, sino también de cómo organizar la intervención comunista en un centro de trabajo particular– pueda elaborarse al margen de la práctica militante.

El estudio científico de la realidad social a través del método dialéctico solo es revolucionario si sirve para avanzar posiciones en la lucha de clases, del mismo modo que la práctica militante solo es revolucionaria si está guiada por un análisis científico –materialista y dialéctico– de la realidad social. Precisamente por esto es necesaria una organización que unifique en su seno la teoría y la práctica revolucionaria, que garantice su propia independencia organizativa, política e ideológica, y que se blinde, de esta manera, a las formas ideales fetichizadas que vagan por el mundo.

Pero precisamente porque el Partido no es un ente abstracto, puro, ni ajeno a la realidad social, en él también permean constantemente posiciones e ideas ajenas



al proyecto revolucionario. Es por esto que Lenin y los bolcheviques insistían en la necesidad de una vanguardia organizada en Partido, es decir, de un tipo de partido que condense la inteligencia colectiva de la clase obrera y que sea, a la vez, una organización de combate preparada para el asalto revolucionario al poder. La forma organizativa del Partido Comunista es, siguiendo este planteamiento, la que Lenin y los bolcheviques conceptualizaron: un partido profesionalizado de cuadros comunistas, que agrupe a los sectores «más avanzados» -en un sentido político-ideológico- de la clase obrera y otros sectores populares, es decir, de aquel sector más consciente del papel histórico de su lucha. Un Partido que interviene activamente entre el conjunto de la clase, en todas sus luchas, que constantemente la organiza, que constantemente combate el espontaneísmo de la lucha económica y las formas ideales fetichizadas que brotan por todos lados. En definitiva, un Partido que dedica todos sus esfuerzos a organizar de forma independiente al conjunto de la clase, a difundir la cosmovisión marxista, a explicar la *contradicción fundamental* entre capital y trabajo, y a demostrar la *necesidad* de la lucha por el socialismo-comunismo. Es papel del Partido el de combatir las formas ideales fetichizadas, garantizar la independencia de clase y dirigir su lucha hacia la victoria revolucionaria.

Con un pie *fuera* de aquellas comarcas neblinosas de la ideología burguesa fetichista, y el otro pie *dentro* de ella, el Partido es capaz disipar la niebla, poco a poco, en sectores cada vez más amplios de la clase. Existen en nuestra historia numerosos ejemplos que demuestran la necesidad de este tipo avanzado de Partido Comunista, el modelo por el que apostaron los bolcheviques y que les permitió la victoria. Por poner un ejemplo de la misma época, en Alemania los Consejos de obreros y soldados se extendieron, en 1918, por todo el territorio, y en varias zonas asumieron el poder político desplazando a las instituciones burguesas. La organización independiente de la clase obrera era un hecho. Pero el Partido Comunista Alemán, recién fundado, poco cohesionado y sin una amplia inserción entre la clase, no fue capaz de dirigir esta lucha hacia la toma total del poder, no fue capaz de explicar la necesidad histórica de la revolución. Por eso, la clase obrera alemana de principios del siglo XX, que llegó a su máximo nivel de maduración posible bajo la conciencia fetichizada, bajo las dinámicas espontáneas de lucha y organización, que llegaron incluso a crear verdaderos órganos de poder obrero, acabaron renunciando a desarrollar su propio poder, a instaurar la dictadura del proletariado, y retrocedieron hasta la convocatoria, con el apoyo



mayoritario de los Consejos, de una asamblea constituyente que acabó por disolverlos.

Si el socialismo-comunismo es una necesidad histórica del desarrollo humano, de la lucha de clases, entonces también los *medios* para llegar a aquel orden social se convierten en necesidades históricas: el Partido Comunista, la revolución socialista y la dictadura del proletariado. Solo por el penoso y pedregoso sendero de la lucha revolucionaria de la clase obrera es que podremos, finalmente, lograr un mundo en el que desterrar definitivamente las formas ideales fetichistas que atormentan en el presente las cabezas de la humanidad.