

La nueva orientación en el camino de la Reconstitución del Partido Comunista

Conciencia y revolución



Presentación

Con esta *Separata* al número 33 de LA FORJA continuamos la publicación de las bases que configuran la línea de nuestro partido desde su 6ª Conferencia. En esta ocasión, y después de haber editado la parte más política de la misma (ver nº 31), ofrecemos a nuestros lectores una serie de reflexiones de índole teórica que se derivan directamente de la problemática que aborda la Nueva Orientación como respuesta política ante el reto de la Reconstitución del movimiento comunista. Si la Nueva Orientación, en tanto que línea política, deja bien asentado el papel principal de la conciencia, del factor subjetivo, la problemática de la construcción política de éste como norte orientador de las tareas trasciende del plano que ciñe la política comunista a los problemas tácticos y abre la puerta a consideraciones de más hondo calado y de mayor alcance teórico. Este es el segundo paso que propone la Nueva Orientación, iniciando camino en la dirección opuesta a la que hasta ahora habíamos andado en nuestro análisis sobre las cuestiones que rodean a la Reconstitución del comunismo. Hasta ahora, el ámbito fundamental desde el que pretendíamos hallar los elementos imprescindibles para solucionar esta cuestión era el del Balance de la experiencia histórica de construcción del Comunismo. Sin embargo, las conclusiones políticas a que conduce la Nueva Orientación, sobre todo en relación con los requisitos y el carácter del partido proletario como sujeto y su relación con el movimiento social, obligan a integrar en ese Balance histórico la perspectiva *en profundidad* de la doctrina marxista como herramienta para la revolución. Es decir, no basta ya sólo el análisis de los *desarrollos* teóricos que pudiera aportar la práctica histórica revolucionaria, sino que también es preciso e imprescindible remitirse a las *premisas* teóricas y políticas que sirvieron de base a esos desarrollos. Abrimos, pues, el angular de nuestra visión con la confianza de que, con esta panorámica más amplia que proponemos a la vanguardia desde estas páginas, podamos rodear y abarcar completamente el problema de la Reconstitución del comunismo, como condición para su correcta solución.

La sección de la Nueva Orientación que el lector tiene en sus manos es la última parte del Informe aprobado por la 6ª Conferencia del PCR. A pesar de que el plan original, como se sabe, consistía en publicar como *parte II de la Nueva Orientación* lo que aquí se contiene más la parte declarativa de la Resolución de Formación, aprobada también en esa Conferencia –o sea, siguiendo el mismo plan de edición que la colección *Textos del PCR*–, por consideraciones de espacio, de elaboración (la Resolución requiera muchos más arreglos de forma y contenido antes de que pueda ser ofrecida al público como algo más que un documento

interno) y de urgencia (el debate sobre la Nueva Orientación está en el candelero y aún el conjunto de la vanguardia no dispone de una exposición sistemática de todos sus elementos) hemos decidido editar el presente texto para dar a conocer ya el tipo de problemáticas que, desde nuestro punto de vista, deben empezar a formar parte de los debates en el seno de la vanguardia del proletariado. Así las cosas, la Resolución de Formación, debidamente desarrollada, será próximamente publicada como *parte III de la Nueva Orientación*.

En cualquier caso, la decisión de editar por separado lo que en un principio veíamos como conjunto único no está exenta de fundamento. En realidad, desde el punto de vista temático, esta *parte II* no deja –ni nunca dejó– de estar vinculada con el núcleo político principal del Informe conferencial (*parte I*) al que pertenecía y pertenece. Y, al mismo tiempo, es el que abona el terreno para situar la problemática de fondo que aborda la Resolución (*parte III*). Es decir, se trata de un momento teórico de transición entre el análisis político-táctico y el análisis teórico-estratégico. De la *parte I de la Nueva Orientación* emerge el Partido como centro de toda la problemática de la revolución; la *parte II* ofrece toda la dimensión histórica de esa problemática desde la perspectiva de la vanguardia como actor consciente y ubica a ésta en el verdadero plano que le permite estar a la altura del objetivo del Partido. Esta *parte* es fundamental para comprender no sólo la naturaleza del Partido Comunista, sino también las causas últimas de los fracasos pasados y futuros de todos los experimentos para su *reconstrucción*. Igualmente, constituye uno de los *puntos calientes* de nuestro debate con los renegados de la línea oportunista de derecha, puesto que es aquí donde se ponen en solfa sus pretensiones de realizar práctica revolucionaria de manera inmediata y sin el Partido reconstituido. Finalmente, una vez que el *sujeto consciente* ha sido definido como tal *sujeto* en función de los requerimientos que actualmente exige la historia y el desarrollo alcanzado por la lucha de clases del proletariado, la *parte III* se ocupará de desmenuzar el profundo y verdadero significado del adjetivo *consciente* que se le atribuye a aquel sujeto. Entonces, es cuando la cuestión de la Conciencia proletaria, la cuestión de su naturaleza y construcción, lo que emerge como tema central actual de la revolución.



La nueva orientación en el camino de la Reconstitución del Partido Comunista

II

CONCIENCIA Y REVOLUCIÓN

Uno de los aspectos más importantes de la revisión de nuestra trayectoria es que nos ha ayudado a dar un paso más en la comprensión de la naturaleza de la Reconstitución y de su significado como proceso político, en el conocimiento de lo que nos traemos entre manos como destacamento de vanguardia y en nuestra actividad política como actividad consciente, guiada por la ciencia revolucionaria. En este progreso hemos ido comprendiendo mejor los obstáculos de tipo ideológico y político que va interponiéndonos el camino de la Reconstitución, al igual que la naturaleza de los medios necesarios para su superación. Y la reflexión sobre el entorno ideológico que rodea a la Reconstitución del Partido Comunista nos conduce, finalmente, ante la cuestión de su ubicación como proceso histórico.

Comenzamos este documento describiendo nuestra situación como destacamento organizado de la vanguardia ideológica inmerso en un proceso de recapitulación y balance sobre la capacidad y el grado de cumplimiento de las tareas políticas que se derivan del Plan de Reconstitución. Seguidamente, introducimos una valoración histórica sobre la transformación de algunos requisitos socio-políticos en las premisas del ciclo revolucionario en comparación con el de Octubre y desde el punto de vista del sujeto político revolucionario, fundamentalmente los relacionados con la constitución política cualitativamente más elevada de la vanguardia revolucionaria (como Partido Comunista y no sólo como vanguardia teórica) como presupuesto necesario para el inicio del nuevo ciclo. El resto del texto, de alguna manera, no es más que la consideración y, en la medida de lo posible, una descripción de los medios e instrumentos necesarios – incluyendo la rectificación de los ya inadecuados– que nos permitan pasar de nuestras tribulaciones actuales hasta el cumplimiento de esos **nuevos** requisitos

que son condición de la apertura del próximo ciclo revolucionario. Retomamos, pues, aquella problemática de índole histórica y teórica que trataba de definir la forma cualitativamente superior de unidad entre la teoría de vanguardia y el movimiento social como *partido de nuevo tipo proletario*, o, en otros términos, la forma que la conciencia revolucionaria del proletariado adopta como expresión subjetiva de la autoconciencia del ser social en proceso de autotransformación; pero, en esta ocasión, no adoptaremos el punto de vista objetivo, es decir, el que se sitúa ante ese proceso de fusión teoría-práctica que culmina en el Partido Comunista desde la contemplación externa de su desenvolvimiento dialéctico, sino el punto de vista subjetivo, que observa ese desenvolvimiento internamente desde la posición del sujeto consciente, desde la consideración del itinerario recorrido por la teoría en esa evolución. La contradicción, pues, entre conciencia y ser en su desarrollo hasta su total solución, considerando al ser social como factor independiente y prestando atención al proceso en la conciencia. Se trata, en definitiva, de las distintas posiciones que va adoptando la conciencia en su relación dialéctica con el ser social hasta alcanzar su **forma superior de unidad**.

El lugar histórico de la Reconstitución

“Habitualmente ante todo se intenta alejar la contradicción, apartándola de las cosas, de lo existente, y de lo verdadero en general; se afirma, que no hay nada que sea contradictorio. Al contrario, luego, se imputa la contradicción a la reflexión subjetiva, que, por medio de sus referencias y comparaciones, la había establecido en primer lugar. Pero tampoco en esta reflexión se presentaría verdaderamente [la contradicción], pues lo contradictorio no podría ser representado ni pensado. En general la contradicción, sea en lo real o en la reflexión conceptual, vale como una accidentalidad, y al mismo tiempo como una anormalidad y un paroxismo morboso transitorio.”¹

En esta cita, Hegel nos muestra la primera forma, la más primitiva, de la contradicción entre ser y conciencia. Aquí, no se reconoce la contradicción como algo objetivo, sino sólo como la posición *negativa*, **crítica**, del sujeto respecto de la objetividad. La contradicción es, pues, como mucho, la **negación subjetiva** de la conciencia respecto de la realidad. Esta es, en general, la base gnoseológica del criticismo moralista que dominó a lo largo de los siglos las escuelas de pensamiento no religioso, desde los griegos clásicos hasta Kant; es decir, uno de

¹ HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, 1968. Tomo II, pág. 73.

los instrumentos configuradores de la falsa conciencia dominante en todas las sociedades históricas, incluyendo la burguesa. Y, en particular, desde el punto de vista del pensamiento social, constituye, también, la base del pensamiento de todos los reformadores utopistas, desde los humanistas (Moro, Campanella...) hasta los socialistas del siglo XIX (Cabet, Owen, Fourier, Saint Simon...). Es bajo estos parámetros, ciertamente, como se desenvuelve la actividad crítica de la intelectualidad burguesa. Su principal característica consiste en que es un modo de pensamiento antidialéctico, dogmático: no concibe la realidad en movimiento, como flujo de contradicciones, sino de manera estática; la contradicción no es atributo de la objetividad, sino actividad “transitoria” de la subjetividad. No hace falta decir que, aquí, pensamiento y mundo son ajenos entre sí y su relación es totalmente externa e inasimilables sus influencias recíprocas. Desde este modo de pensamiento, cualquier iniciativa práctica subjetiva con la finalidad de transformar en algún grado la realidad objetiva está condenada al fracaso por principio. Esta actividad queda, así, recluida en los límites de la *crítica subjetiva*.

Los límites de la crítica subjetiva comienzan a ser superados con la introducción del pensamiento dialéctico, sobre todo con Hegel, que atribuye la contradicción al mundo objetivo como su principal característica. La realidad, pues, se encuentra en movimiento permanente. La labor de la conciencia, entonces, consiste en aprehender las contradicciones objetivas con el fin de conocer y comprender el devenir del ser. Pero como, en Hegel, el sujeto consciente queda sumergido en la dialéctica del movimiento objetivo, no existe ninguna actividad práctica subjetiva independiente de ese movimiento; la realidad es concebida como el movimiento objetivo de la Idea, y no hay lugar para otra posibilidad práctica que la que señala el camino de ese movimiento a la luz de la solución de sus contradicciones internas; la actividad subjetiva se contempla como proceso de autoconocimiento del ser objetivo; toda práctica subjetiva, incluida la crítica, desaparece en la avalancha de la totalidad objetiva, en la marcha del Absoluto hacia su autoconciencia.

La contradicción entre el método dialéctico de Hegel y su sistema filosófico, que justificaba *aeternum* la existencia de las más opresoras instituciones del Estado prusiano, motivaron la crítica de sus sucesores, que no renunciaron, sin embargo, a continuar moviéndose dentro de los parámetros del pensamiento hegeliano. La crítica más fructífera fue la llevada a cabo por los denominados *jóvenes hegelianos* (o *izquierda hegeliana*), movimiento liderado por Feuerbach en el que se encontraba un joven renano llamado Karl Marx. Aunque entre ellos hay deferencias de matiz por las problemáticas que abordan y, sobre todo, por lo que cada uno de ellos resalta del pensamiento del maestro, el movimiento *jovenhegeliano* se caracteriza porque rescata la autonomía de la actividad subjetiva del océano hegeliano del ser objetivo en el que se hallaba

sumergida, porque retoma la actividad de la conciencia como actividad crítica, y no sólo cognitiva pura. Pero no se trata, esta vez, de recuperar la *crítica subjetiva*; al contrario, ahora, la posición de la conciencia es crítica porque se dirige al ser desde fuera, lo contempla como objeto externo, pero no como contradicción, sino como sujeto contemplativo; la contradicción la reconoce, igualmente, al modo hegeliano, como atributo del movimiento objetivo de la realidad. Se trata, en definitiva, de una *crítica objetiva*, donde la actividad subjetiva es la actividad intelectual de aprehensión de la contradicción objetiva y de vigilancia (crítica) por la materialización real de lo que la dialéctica objetiva impone como necesidad en su movimiento. El papel de la conciencia, entonces, consiste en esclarecer, penetrando en la esencia de su naturaleza dialéctica, cada forma y cada fase del movimiento real como momentos necesarios del desarrollo del ser, procurando su realización práctica contra cualquier oposición. La crítica objetiva vela por el desenvolvimiento del ser en su devenir. En palabras de Feuerbach, *la crítica debía restituir la verdad a la realidad*.

Este es el punto de partida del pensamiento del joven Marx. La *crítica objetiva* que comienza a practicar, entre 1842 y 1843, como activista literario desde las páginas de ese “órgano de la democracia” –como rezaba en su cabecera– que era la *Gaceta renana*, es una *filosofía crítica*. Los *jovenhegelianos*, al principio, concebían la Filosofía al modo de Hegel, o sea, con mayúsculas: La Filosofía era el reflejo intelectual del Ser, o, lo que es lo mismo, la expresión de la Razón. La filosofía crítica era, entonces, la crítica racional del mundo, la fiscalización de la realidad desde los parámetros de la Razón, el centinela que supervisaba la plasmación de la racionalidad en el mundo. El movimiento *jovenhegeliano* había nacido precisamente como movimiento crítico desde la constatación de que algunas de las manifestaciones terrenales hegelianas del Espíritu o de la Razón no eran, en la realidad, muy razonables. La crítica filosófica fue alejando a este movimiento de la Filosofía. El primero en hacerlo fue Feuerbach, quien, en su crítica de la religión cristiana –fundamento del Estado prusiano legitimado por Hegel–, había experimentado un giro humanista en su pensamiento que le condujo a proponer la reducción de la Filosofía a una Antropología. Marx, por su parte, centra su atención más en el Estado y las cuestiones que le rodean, proponiendo desde sus artículos periodísticos la reforma de leyes y prácticas políticas supuestamente ajenas a la Razón. Naturalmente, la empresa del joven Marx de la *Gaceta renana* fue un auténtico fracaso. El Estado prusiano no sólo hizo caso omiso de los consejos de su filosofía crítica, sino que también procuró el cierre del periódico y el destierro de su director. La clausura de la *Gaceta* fue, para Marx, el fracaso ideológico de la Filosofía como crítica orientadora de la práctica, y, en lo político, puesto que había manifestado claramente preocupaciones democrático-populares en sus artículos (en los que

había criticado ataques perpetrados contra los sectores populares por parte de las clases poseedoras), su ruptura con la burguesía.

En su exilio de París, entre los años de 1843 y 1845, encontramos a un Marx que integra en su problemática filosófica tradicional la influencia del socialismo materialista francés pasado por el tamiz humanista-universalista feuerbaquiano. Marx descubre al proletariado y ve en él el instrumento capaz de plasmar la racionalidad en el mundo. En el nuevo órgano del comunismo recién abrazado, los *Anales franco-alemanes*, escribe a principios de 1844:

“Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales. Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los alemanes, convertidos en hombres, realicen su emancipación.”²

Pero, aunque Marx declare su profesión política comunista, su pensamiento es todavía burgués, ideológicamente no ha roto aún con la burguesía (y de esta simbiosis bastarda no puede resultar otra cosa que un programa de corte comunista utópico). Esta evolución se manifiesta en el paso que da Marx en su punto de vista desde la *crítica objetiva* a la *crítica política* (o *filosofía de la acción*, que no es más que un desarrollo de la filosofía crítica). Como había puesto de manifiesto su experiencia, las invocaciones de la Razón no eran suficientes para una práctica racional, la fuerza de las ideas no era suficiente por sí misma para ordenar el mundo, de modo que el sujeto consciente debía pisar el terreno de la política para hallar los instrumentos prácticos que permitiesen realizar aquel proyecto. Marx creyó encontrar ese instrumento en el proletariado. Pero, aquí, éste es sólo un intermediario: no es ni el sujeto consciente (posición que todavía Marx reserva a la intelectualidad) ni el objeto de transformación (que, para Marx, es la humanidad como concepto, la humanidad abstracta), es sólo el “arma” de la teoría para que la conciencia plasme objetivamente el producto de su actividad subjetiva. Aunque Marx avanza desde el punto de vista de la práctica como producto de la teoría (crítica objetiva) a la toma de conciencia de la necesidad de una unión entre teoría y práctica (crítica política), todavía ve esta unión no como *fusión*, sino como *alianza*, todavía observa la crítica intelectual y el movimiento material de manera separada como unidad externa, todavía se mueve dentro de los parámetros de la influencia que sobre él ejercía Feuerbach, quien había dicho que *la filosofía es la cabeza y el pueblo el corazón*, es decir, dentro de los parámetros del pensamiento burgués. La ruptura de Marx con el

² MARX, K.: *La cuestión judía (y otros escritos)*. Barcelona, 1992; pág. 84.

pensamiento burgués³ tendrá lugar cuando termine de perfilar una revolución conceptual que conformará un nuevo marco de pensamiento, y, de hecho, la inauguración de una nueva concepción del mundo. Este nuevo marco cosmológico implica un nuevo cambio de posición de la conciencia en el pensamiento marxiano, posición que será la primera característica diferenciadora del pensamiento proletario respecto de cualquiera de las formas del pensamiento burgués. Esta evolución en el pensamiento de Marx es principalmente de carácter material; es decir, se refiere, sobre todo, al contenido de los postulados teórico-conceptuales fundamentales que sirven de base a la conciencia. Naturalmente, el nuevo corpus teórico que ordena Marx no surge repentinamente, sino que es producto de aquella evolución filosófica y de su práctica criticista, que –en el contexto de una permanente práctica como entorno de contraste de los resultados teóricos– posibilitó tal evolución, y en virtud de la cual fue destilando progresivamente los nuevos conceptos y las nuevas categorías teóricas que, reunidas críticamente, permitieron en un momento dado el salto cualitativo necesario para configurar un novedoso sistema de pensamiento. Así, desde la crítica de la filosofía de Hegel –principalmente a través de los resultados de su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*–, hasta *La ideología alemana* –es decir, entre 1843 y 1846–, pasando por la asimilación del materialismo a través del estudio del socialismo francés y de la economía política inglesa (*Manuscritos de París*, que también son continuación de la crítica de Hegel) y la crítica del materialismo ingenuo y del humanismo abstracto de Feuerbach (*Tesis sobre*

³ Aunque desde distintos presupuestos intelectuales (Ilustración y liberalismo) respecto de Marx (hegelianismo y democracia) y a través de una experiencia diversa (la decepción que acompañó a su colaboración con el *Doktorklub*, el grupo berlinés de los jóvenes hegelianos, durante 1841 y 1842, y el contraste que frente a este desengaño le produjo la subsiguiente e impactante estancia en Inglaterra, cuya realidad socioeconómica resultó reveladora para su espíritu), también Engels transitó por el idealismo moralizante y la filosofía de la acción, que sustituyó a partir de 1844 por una concepción materialista-economicista de la sociedad, cuya aplicación crítica respecto del capitalismo (sobre todo su artículo publicado en los *Anales* titulado *Esbozo para una crítica de la economía política*), y aunque aún los elementos del materialismo histórico aparecen sólo diseminados a lo largo de su discurso, sería uno de los acicates que inspirarían a Marx para encauzar su materialismo humanista crítico hacia la revolución conceptual del nuevo pensamiento proletario (Para familiarizarse con el particular periplo intelectual de Engels, convergente con el de Marx desde 1844, *vid.*, BERMUDO, J. M.: *Conocer Engels y su obra*. Barcelona, 1979. Para el itinerario del joven Marx hasta el materialismo histórico es imprescindible, del mismo autor, *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona, 1975, y para ambos, naturalmente, el clásico de August CORNU: *Carlos Marx-Federico Engels*. La Habana, 1975).

Feuerbach), Marx realizará la síntesis teórica que servirá de base a la nueva concepción del mundo.

Son tres los ejes teóricos en torno a los cuales se construye el nuevo modo de pensar. En primer lugar, el concepto de *praxis*. Este término no fue acuñado por Marx, sino póstumamente por algunos estudiosos de su pensamiento con el fin de describir la concepción que llegó a elaborar sobre la práctica, o, más en concreto, sobre la relación teoría-práctica. A diferencia del vocablo *práctica*, que se define **por oposición** a la teoría, la *praxis* es la práctica **fusionada** con la teoría, como unidad de contrarios donde la práctica representa el aspecto principal. Frente a las formas premarxistas (burguesas) de relación teoría-práctica –que hemos repasado someramente–, la *praxis* expresa la forma superior, porque representa esa relación como unidad dialéctica. La ruptura con Feuerbach y el movimiento *jovenhegeliano* (hecha pública en 1845 con la obra escrita en colaboración con Engels, *La sagrada familia*), unida al contacto con la industrialización y el combativo proletariado que se estaban desarrollando en Francia e Inglaterra, llevaron a Marx a abandonar todo atisbo de idealismo y a considerar a **la conciencia como actividad subjetiva práctica**, lo cual suponía efectuar un revolucionario giro filosófico consistente en **pensar la conciencia ya no como producto de la teoría, sino como reflejo de la práctica**.

En un primer momento del proceso que conduce a Marx hasta el concepto de *praxis*, la práctica adquiere un nuevo relieve y un mayor peso en su pensamiento, como efecto de la impresión que en él había dejado la comprobación del poder material de la esfera económica, concretándose en su filosofía como *trabajo*. En los *Manuscritos* de 1844, el *trabajo* es considerado ya como el vínculo fundamental entre el hombre y la naturaleza y la base del carácter social de aquél, pero todavía domina un concepto sustancialista del hombre y una estimación abstracta de aquella relación (idealismo).

“Sólo el hombre *social* es consciente de la entraña *humana* de la naturaleza, pues sólo entonces se le presenta ésta como aquello que le *une* con el [otro] *hombre*, como su realidad para el otro y del otro para él, a la vez que el elemento en que vive la realidad humana; sólo entonces se convierte la naturaleza en la *base* de su propia existencia humana. Sólo entonces sabe el hombre (transformada su existencia de *natural* en *humana*) la naturaleza del hombre. Por tanto la *sociedad* es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera

resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza.”⁴

Por otro lado, el *trabajo*, entendido como actividad humana esencial, es abordado, igualmente, de manera abstracta y utilizado como eje para el planteamiento de una problemática de claro corte feuerbaquiano: el *hombre alienado*.

“Lo que este hecho significa es simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación*.”⁵

Marx contempla al capitalismo como una sociedad de hombres alienados o “enajenados” porque el imperio de la propiedad privada expropia a los productores el fruto de su trabajo, en el que el joven Marx ve la proyección (objetivación) social del hombre –y, por tanto, su verdadera *humanización*– desde su relación económica con la naturaleza. Es desde esta posición teórica que el Marx comunista utópico de 1844 reivindica la abolición de la propiedad privada, como el medio para superar la esclavitud del trabajo alienado y restituir la *verdadera* naturaleza humana del trabajo: el *trabajo libre*. Pero, desde esa reivindicación, Marx no está defendiendo aún una posición de clase proletaria, sino democrática, pequeñoburguesa. Efectivamente, el *hombre alienado* no es más que la transfiguración idealizada del productor individual, y la problemática del *trabajo enajenado*, con su crítica anticapitalista, no es sino la manifestación teórica de la crisis de la economía mercantil ante el avance del capitalismo; de la misma manera, la relación abstracta, casi bucólica, entre el hombre y la naturaleza de la que parte Marx para explicar la sociedad, se sitúa en la misma línea de pensamiento que los ideólogos liberales del siglo XVIII; incluso, la idea del paso de la humanidad de un supuesto primitivo estado de naturaleza a su estado social (*verdaderamente* humano) desde el trabajo, que sirve de telón de fondo a las

⁴ MARX: *La cuestión judía*, pág. 130.

⁵ *Ibidem.*, pág. 93.

argumentaciones marxianas de los *Manuscritos*, la hallamos ya en Locke. No cabe duda de que Marx estudió, en su exilio parisino, a los autores británicos, tanto economistas como políticos, y dejó sentir su influencia en la evolución de su pensamiento; como no cabe duda, tampoco, no sólo de que Marx abandonará por sí mismo estas posiciones teóricas y políticas muy pronto, sino que, con posterioridad, dirigirá críticas muy duras contra quienes las defiendan.

El paso hacia la *praxis* lo da Marx cuando consigue reunir y ordenar los diferentes elementos resultantes de su crítica de modo que expresen una visión nueva del mundo. En particular, Marx llega a concebir **en lo concreto** la relación del hombre con la naturaleza como algo material, como **producción de sus medios de vida**; igualmente, supera la noción abstracta de *trabajo* comprendiendo que la reproducción de los medios de vida del hombre sólo puede ser entendida cabalmente como **producción social**, y, finalmente, desecha al hombre universal de naturaleza racional para describirlo como conjunto de **relaciones sociales**, precisamente, las que generan los hombres cuando se organizan para producir sus medios de vida. Con este cuadro conceptual consigue Marx formular por primera vez una concepción materialista consecuente del mundo y del hombre y, por lo tanto, una concepción científica de la realidad social. El concepto de *praxis* resume adecuadamente la síntesis de este nuevo cuerpo doctrinal porque expresa el lugar que ocupa la conciencia en la nueva concepción científica del mundo, a saber, como **reflejo intelectual de las relaciones sociales**, como proyección subjetiva de la actividad material del hombre organizado socialmente para producir sus medios de vida, o, si se quiere, como **aspecto subjetivo de la práctica**. Finalmente, la dialéctica de la *praxis* consiste en que el modo de la conciencia sólo expresa el modo en que los hombres producen sus medios de vida, y que a cada modo de producción corresponde un estado de la conciencia; es decir, la conciencia es expresión de una actividad subjetiva práctica. Esta actividad del sujeto consciente, que en Hegel tenía un carácter meramente contemplativo y que estaba sometida al movimiento objetivo del ser, en Marx recobra su autonomía subjetiva, no ya como actividad crítica pura y separada de la objetividad, como en los *jóvenes hegelianos*, sino como actividad práctica que se convierte en **un atributo más del movimiento material objetivo de la sociedad**, es decir, incorporándose en él como la parte subjetiva de su materialidad, como momento subjetivo necesario del movimiento objetivo de la sociedad. Ser (sociedad) y conciencia, en definitiva, conforman una unidad material en correspondencia con el modo de vida de los hombres. Del concepto de *praxis*, finalmente, de la idea de unidad material de ser y conciencia, surge la **concepción revolucionaria del mundo** marxista como su colofón lógico:

“No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual [...], sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.”⁶

Marx ha roto, pues, con el pensamiento crítico entendido como actividad independiente de la conciencia, es decir, con el pensamiento burgués. Ha completado su ruptura política con la **ruptura ideológica con la burguesía**. Marx pisa ya el terreno del pensamiento proletario.

El segundo eje de la concepción marxista del mundo es una derivación de la idea de *praxis*; mejor dicho, es el resultado de su aplicación teórica. Efectivamente, una vez que ha quedado definido el punto de partida materialista científico, Marx explica el desarrollo de la historia desde este nuevo punto de vista. El resultado es el **materialismo histórico**, o si se quiere, la primera exposición del materialismo dialéctico bajo la forma de una síntesis genial del desarrollo de la historia de la humanidad. El materialismo histórico, por decirlo así, es el *despliegue de la praxis*, la exposición histórica de la **permanente transformación (revolucionarización) del mundo** –del hombre, de la naturaleza y de la sociedad– desde la actividad productiva.

Desde su concepción materialista de la historia, Marx nos muestra la imposibilidad de imponer los deseos subjetivos a la marcha de los acontecimientos, que se suceden necesariamente en función de condiciones materiales reales, la imposibilidad de interponer programas reformistas elaborados por la conciencia crítica a las leyes de la historia, que no existe una oposición entre *ser* y *deber ser* que permita la sustitución de aquél por éste, sino que ambos son una y la misma cosa desde el punto de vista de las tendencias históricas. La quimera feuerbaquiana del Marx de los *Manuscritos* que pretendía sustituir el *trabajo alienado* por el *trabajo libre* es, pues, absurda, idealista.

El materialismo histórico también enseña que la humanidad no existe como entidad abstracta, sino como realidad concreta socialmente determinada. Y

⁶ *Ibid.*, pág. 172.

esta determinación es el hombre como *zoon politikón*, como *animal político*, como entidad social. El hombre, entonces, es producto de su época y de las relaciones sociales que ha generado su modo de producir sus condiciones de existencia. El hombre, así, sólo se presenta en la historia como esclavo, siervo, señor, burgués o proletario: de manera real y concreta, nunca desde una supuesta y abstracta humanidad esencial pura. Marx nos muestra, de esta manera, el correcto camino para plantear adecuadamente **el problema de la emancipación humana**, que es el problema de fondo que **motiva la evolución de su pensamiento**. Marx lleva a cabo una ruptura conceptual con su pasado filosófico y, podríamos decir, con toda la filosofía anterior a él, una ruptura conceptual que le lleva hasta la formulación de una nueva concepción del mundo, concepción que es, además, militante, que tiene clara vocación partidista y se declara abiertamente clasista; pero todo esto no es más que **el modo como Marx resuelve** interrogantes de calado universal, precisamente **los grandes interrogantes que toda la filosofía anterior había planteado** y que sólo con él hallan respuesta. El pensamiento marxiano es, en origen, universalista, racionalista, y humanista, pues hunde sus raíces en los estratos más sólidos del pensamiento occidental, desde el clasicismo griego hasta la escuela idealista alemana, pasando por el humanismo renacentista y la ilustración francesa. Todas las corrientes de pensamiento que ponen al hombre en el centro de sus reflexiones, que tratan de explicar su posición en el mundo y de discernir el modo de conducirse racionalmente en él tienen en Marx a su último gran exponente; y todos los problemas que aquellas escuelas han planteado como esenciales, hallan en Marx su luminaria. Y es la búsqueda de las respuestas a los grandes interrogantes que la humanidad tiene planteados lo que conduce a Marx hasta la nueva concepción del mundo. Marx no rompe nunca con los problemas de fondo que le llevaron a la actividad filosófica y política, aunque se ve obligado, para resolverlos, a dar un salto epistemológico, en la teoría, y un cambio en su posición de clase, en la política. Pero el motivo de estas transformaciones no será nunca cambiar, por ejemplo, el problema de la emancipación de la humanidad por el de la emancipación de la clase obrera (lo que supondría caer en una forma de *obrerismo*, error muy común en la historia del movimiento comunista internacional). Al contrario, la gran enseñanza a la que nos conduce el materialismo histórico consiste, precisamente, en que el movimiento **necesario** de la historia deja abierta la **posibilidad**, en un momento dado, de plantear de una forma realista el problema de la emancipación de la humanidad de manera que pueda ser resuelto desde premisas sociales y materiales que permitan que esa emancipación sea algo más que una quimera idealista, siempre que se tengan en consideración las propias leyes del desarrollo social, es decir, siempre que éstas no sean sustituidas por vanos proyectos crítico-utópicos con pretensiones científicas. Pero no adelantemos acontecimientos y recapitulemos.

Tenemos a la conciencia concebida como atributo de la materia, en unidad dialéctica con la práctica real, como momento necesario del movimiento social (*praxis*); y tenemos, también, la aplicación de este punto de vista a toda la historia de la humanidad (materialismo histórico). Pero este *despliegue* de la *praxis* conlleva un *repliegue* de la conciencia, en el sentido de que ésta experimenta una especie de *desdoblamiento* que, en resumidas cuentas, supondrá un retroceso hacia posiciones criticistas, una cierta ruptura en la unidad alcanzada por la conciencia con la práctica social. Y hablamos de *desdoblamiento* porque esta ruptura tiene dos vertientes: en primer lugar, la conciencia *de sí*, es decir, la representación ideológica que de sí misma tiene cada una de aquellas formas sociales que van conformando el desarrollo histórico. Marx señala que, en toda sociedad, *la ideología dominante es la ideología de la clase dominante*⁷. La conciencia *de sí*, por tanto, es la *falsa conciencia*. *Falsa* porque no refleja la totalidad de la práctica social, la totalidad del proceso de producción social y del conjunto de relaciones sociales, sino sólo la parte de los mismos que permite su reproducción en términos de conservación, ocultando, precisamente, aquellas formas y tendencias que permitirían la revolucionarización de ese modo de producción social y que se pone de manifiesto a través de la lucha de clases. Pero junto a la *falsa conciencia* (o *conciencia de sí*), el materialismo histórico ofrece también su crítica, la crítica de la *falsa conciencia*. Frente a lo que las diferentes sociedades piensan de sí mismas como reflejo espontáneo de su práctica social, el materialismo histórico también ofrece la comprensión científica de su desarrollo objetivo y, por lo tanto, la posibilidad de conocer las tendencias de su evolución y posterior transformación en formaciones sociales nuevas. Sin embargo, **esto implica el retorno de la conciencia a la posición de la crítica objetiva**, y, en consecuencia, la escisión, de nuevo, entre teoría (conciencia crítica) y práctica (proceso social capaz de reflejar solamente una conciencia espontánea). Por cierto, ésta es la posición que adoptan historiadores, sociólogos, economistas y demás estudiosos de las formas sociales –o de alguna de sus esferas– pasadas y presentes: el marxismo **sólo como método** crítico de investigación científica de la sociedad, el método marxista configurado sólo como instrumento epistemológico crítico-contemplativo del ser social; es decir, en la medida que la unidad interna del concepto de *praxis* (fusión teoría-práctica) se vuelve a presentar separada en sus elementos, una práctica gnoseológica que se rige por un canon burgués.

Pero la más importante característica del proceso social consiste en que, en un determinado momento histórico, en su desarrollo llegan a coincidir la *conciencia de sí* mismo, que obtiene el ser social, con la *conciencia crítica*, que analiza las tendencias y las posibilidades objetivas de su desenvolvimiento y de su

⁷ *Ibid.*, pág. 182.

transformación revolucionaria. Este momento es el de la aparición en la historia del proletariado. El proletariado es la clase social históricamente determinada que puede representarse, gracias a la conciencia crítico-objetiva, una idea de su posición social y de su papel histórico como sujeto revolucionario (conciencia *de sí*) que ya no es una *falsa conciencia*, sino el reflejo subjetivo concordante con la dirección objetiva del proceso social. Cuando la conciencia *de sí* coincide con la conciencia objetiva, o, dicho de otro modo, cuando la crítica objetiva consigue transformar la falsa conciencia proletaria (pues ésta también existe en forma de economicismo, sindicalismo, obrerismo y espontaneísmo ideológico en general), la conciencia proletaria se convierte en revolucionaria, es conciencia –en palabras de Marx– *para sí misma*. De esta manera, el proletariado puede desarrollar su práctica social subjetiva en la misma dirección que la tendencia del proceso social objetivo. Es, pues, en este momento cuando la conciencia rescata su unidad con la materia social **bajo la forma de proletariado revolucionario**. El proletariado revolucionario es el retorno de la fusión teoría-práctica marxista (*praxis*) recuperada en un nivel superior **como *praxis revolucionaria***. En este punto comienza a gestarse el tercer pilar del pensamiento marxiano; pilar o eje que se refiere a uno de los momentos culminantes del desarrollo del marxismo como concepción del mundo: el momento de la ***autoconciencia del ser social***.

La autoconciencia presupone la identificación del proceso social con el sujeto revolucionario. El proceso de acumulación capitalista crea las condiciones para esta identificación al destruir las bases de la producción individual, al socializar las fuerzas productivas y todas las esferas de las relaciones sociales (incluso, con las sociedades anónimas, la propiedad privada se hace *social*, en el sentido de que van disolviéndose los mecanismos de apropiación individual del producto social), y al proletarianizar a la gran mayoría de la humanidad, es decir, al enfrentar radicalmente a la humanidad desposeída y explotada, en un polo, con el capital, que concentra y detenta la totalidad de los medios de producción, en el otro. Marx demuestra que la actual polarización social entre poseedores y desposeídos es un producto histórico, el resultado del progresivo proceso de expropiación de la humanidad de sus medios y de sus condiciones de existencia en el curso de la historia de la división social del trabajo, del surgimiento y desarrollo de las clases y de la lucha entre ellas. De esta manera, la autoconciencia puede ser definida como el aspecto subjetivo de la práctica social cuando el sujeto ocupa la posición social objetivamente idónea para la práctica revolucionaria, cuando esta práctica conlleva una práctica emancipatoria universal. En otras palabras, cuando la apropiación de sus condiciones de existencia como clase oprimida y como clase revolucionaria supone la abolición de la propia sociedad organizada en clases, y, por lo tanto, la emancipación de toda la humanidad de las lacras de la sociedad de clases. En este proceso, el proletariado es, al mismo

tiempo, sujeto y objeto de transformación social: sujeto, porque va adquiriendo el grado de conciencia *para sí*; objeto, porque el movimiento regido y dirigido por la autoconciencia (conciencia *para sí*) es un movimiento de transformación de sí mismo como clase que representa la totalidad social (la humanidad histórica y socialmente determinada como clase obrera) y cuyo terreno de desenvolvimiento es la lucha de clases (único contexto que puede procurar la elevación consciente del proletariado hasta su autoconciencia), un **movimiento de autotransformación del proletariado de clase explotada en humanidad emancipada**. El proceso social, entonces, se presenta como progreso universal donde la fusión entre teoría y práctica se concreta como *praxis revolucionaria* del proletariado en un proceso de **autoemancipación**, en el que el sujeto consciente ya no puede referirse a la actividad crítica objetiva, separada de la actividad práctica, sino a la misma **actividad práctica consciente** como principal atributo del proceso revolucionario de autotransformación del proletariado. De este modo, Marx supera definitivamente la vieja idea de juventud del sujeto consciente entendido como individualidad intelectual –y que todavía hallaba cierto margen de legitimidad en la acepción de su pensamiento como materialismo histórico, como método materialista de la historia– aliado pero separado del movimiento social práctico. Marx despoja al intelectual burgués de su investidura de flamante depositario de la actividad subjetiva consciente y funde este atributo, en el seno de una entidad social, el proletariado, con su movimiento práctico convirtiéndolo en movimiento revolucionario. El proletariado se convierte, así, en una formación social consciente, en un intelectual colectivo; es sujeto consciente al mismo tiempo que la propia materia del movimiento social. Entonces, el proletariado consciente de su posición en la sociedad capitalista y de su papel histórico (*autoconciencia*), puede iniciar el proceso revolucionario necesario para cumplir con ese papel, proceso que no es más que su propia transformación de clase sojuzgada en humanidad liberada (Comunismo) a través de su lucha de clase (*autotransformación*). La clase oprimida, por fin y por primera vez en la historia, deja de necesitar salvadores o albaceas que velen por su liberación: el proletariado puede ya emanciparse a sí mismo (*autoemancipación*). Así queda completamente perfilado el tercer gran eje del pensamiento marxista, la noción de *praxis revolucionaria*.

El periplo intelectual del Marx proletario comienza, pues, con la construcción conceptual en torno a la idea de *praxis* y culmina con la tesis de *praxis revolucionaria*. La primera establece la concepción revolucionaria del mundo en un plano general, filosófico o científico incluso; la segunda la imputa en el plano actual, en la política. Por último, todo este desarrollo teórico queda resumido en un aserto, especie de mandato que podríamos designar como el *imperativo categórico* marxista:

“Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”⁸

La XI tesis sobre Feuerbach sintetiza genialmente la concepción revolucionaria del mundo que es el marxismo. Sin embargo, el hecho de su formulación en los términos que ha sido realizada expresa también la contradicción y los límites de la obra de Marx. Efectivamente, el modo vocativo como es formulada esta tesis indica ya de por sí un **asincronismo real** entre teoría y práctica. Igualmente, el contenido de la tesis muestra también una separación entre el momento de la comprensión de la **necesidad** de la transformación del mundo y el momento del **acto** de esa transformación. Lo cual no encaja con la noción marxiana de *praxis revolucionaria*, para la cual el momento teórico no está separado del momento de la práctica. Todo esto indica que, **en los hechos**, en el pensamiento proletario, tal como lo deja elaborado Marx (con la colaboración de Engels), la conciencia ha experimentado una transformación en cuanto a sus **contenidos**, en cuanto concepción del mundo, pero no ha ocurrido al mismo tiempo un desplazamiento de su **posición** en relación con la práctica; o, mejor dicho, sí se ha producido un desplazamiento hacia la práctica, pero **sólo en la esfera de la teoría**, no en la práctica viva y real, en la práctica material. Este desacompañamiento entre la posición que alcanza la conciencia **en la teoría** (unidad con la práctica como *praxis revolucionaria*) y su relación real **en la práctica** (la conciencia que comprende que debe fundirse con el movimiento práctico real, pero que aún no ha consumado ese paso) es lo que explica la necesidad, por parte de Marx, de una formulación categórica –casi como un imperativo ético– como llamamiento a la acción práctica. De alguna manera, **en cuanto a su forma**, Marx no puede dejar elaborado el punto de vista del proletariado más que bajo el instrumental discursivo de un tipo más de *filosofía de la acción*. Y en esto consiste la principal contradicción del pensamiento marxiano: un corpus conceptual clasista proletario y revolucionario dentro de un envoltorio burgués. El llamamiento a revolucionar el mundo sin poder hacerlo significa que el pensamiento proletario, hasta el punto que lo desarrollaron Marx y Engels, mantiene todavía un pie en el terreno **político** de la burguesía y en el terreno **de las formas** del pensamiento burgués. Éste es su límite como instrumento práctico para el proletariado y su lucha de clases. En el fondo, este límite no es más que el resultado –lógico y comprensible para cualquier materialista– de construir una nueva concepción del mundo y un nuevo modo de pensar revolucionarios de la única manera que es posible: con los viejos materiales teóricos y conceptuales

⁸ *Ibid.*, pág. 232.

heredados y sobre la base del antiguo universo intelectual. A lo largo de su carrera, Marx llegó a comprender y a asumir que “el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas”⁹. De hecho, él había pasado, en su experiencia, desde el primer principio (*la crítica como arma*) al segundo (*las armas como crítica*, o sea, el **imperativo** de la revolución), y éste es, ciertamente, el sentido que tiene la última tesis sobre Feuerbach: la *crítica de las armas* como fórmula expresiva de la **crítica revolucionaria**. *Crítica* revolucionaria, pero **todavía no práctica revolucionaria**. Marx no alcanza a dar el último paso desde la *crítica de las armas* a la *toma de las armas*; deja la revolución planteada como necesidad teórica, como conciencia subjetiva, **como programa político**, pero **no como movimiento político real**.

El límite con el que se encuentra el pensamiento de Marx implica la no realización práctica de la *praxis revolucionaria*, que queda relegada a mera formulación teórica. La consecuencia es un nuevo repliegue teórico-conceptual de la conciencia hasta las posiciones de la *crítica revolucionaria*. La *praxis revolucionaria* exige una concreción material, encarnarse como movimiento político práctico, porque ella es revolución *in actu*. Si esto no sucede, no tendrá lugar la realización de esa *praxis* como fusión material entre teoría y práctica social, y las nociones de *praxis* y de revolución sólo serán formas del pensamiento o estados de la conciencia teórica. **La praxis revolucionaria es el proletariado revolucionario** (es decir, el proletariado desarrollando su lucha de clase revolucionaria), y en la época de Marx diversas circunstancias históricas y políticas, objetivas y subjetivas, coadyuvaron en detrimento de su realización, sobre todo –considerando la experiencia de la Comuna de París–, de su **realización sistemática** (es decir, planificada y consciente, y no esporádica y espontánea, como el episodio *communard*), a pesar de que Marx y Engels sí se esforzaron por encontrar cauces para su realización material, como demuestran sus actividades en la Liga de los Comunistas y en la AIT y su estrecha relación con el movimiento obrero europeo, en general, y con el movimiento socialista alemán, en particular. Pero su fracaso supuso el destierro de la *praxis revolucionaria* de los territorios de la actividad material y su relegamiento a la esfera de la conciencia teórica como *crítica revolucionaria*, la cual, por su parte, como es exponente de la no realización material de la fusión teórico-praxeológica en el seno del proletariado que es la *praxis revolucionaria*, pone de manifiesto un modo de relación **externa** entre teoría y práctica, y, por tanto, un modo criticista, burgués, de estado de la conciencia. Como *crítica revolucionaria*, la conciencia adopta una posición gnoseológica de corte burgués, porque es una forma más de la *crítica objetiva*; pero también es su forma más elevada.

⁹ *Ibid.*, pág. 76.

La *crítica revolucionaria* es la crítica objetiva que observa la realidad desde la asunción de la concepción revolucionaria (proletaria) del mundo. Por tanto, reconoce la necesidad de las leyes del desarrollo histórico y de las relaciones sociales que ese desarrollo ha terminado alcanzando, **pero también** establece la necesidad de transformarlas, revolucionándolas. Esta es la posición de la *crítica revolucionaria*. A diferencia de la posición crítico-objetiva representada por el materialismo histórico, posición de la conciencia que todavía permitía el ejercicio académico burgués de interpretación de la historia como una *ciencia social* más, la posición crítico-objetiva expresada como *crítica revolucionaria* cierra completamente esa posibilidad, y cualquier otra que pretenda romper la unidad existente entre el proceso social y la revolución social, que quiera desvincular el desarrollo histórico como escenario de la lucha de clases de su solución en el Comunismo, que persiga romper los lazos entre el pasado y el futuro de la humanidad. La *crítica revolucionaria* es la posición crítica de la conciencia cuando ésta reconoce y ha asimilado completamente la necesidad de la *praxis revolucionaria* como momento teórico para su actividad intelectual subjetiva; al contrario que el materialismo histórico, que es un momento teórico *anterior* en la construcción cosmológica marxista, y que, por lo tanto, su actividad crítica no tiene porqué estar relacionada con la actividad revolucionaria de transformación del objeto de su crítica. En lo concreto, la *crítica revolucionaria* es 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, la necesidad de que el proceso social objetivo desemboque en la *praxis revolucionaria* como su única y verdadera solución. La *crítica revolucionaria* se apoya, para ello, en el bagaje científico y teórico-conceptual del marxismo –incluyendo al materialismo histórico–, pero dándole, en este caso, el sentido direccional –hacia la revolución proletaria y el Comunismo– que se deriva del contenido fundamental del marxismo como concepción del mundo del proletariado: un contenido esencialmente revolucionario. Por esta razón, la finalidad de la *crítica revolucionaria* es la actividad práctica, no el puro conocimiento teórico, que sólo es un *medio* para aquella finalidad. La *crítica revolucionaria* expresa, así, una posición de la conciencia como actividad subjetiva dirigida hacia la práctica, y no como actividad teórica intelectual. Por esta razón, también es el producto de esta actividad consciente lo único que puede configurarse como aquello que Lenin denominó *teoría de vanguardia*. Sólo una concepción teórica del mundo organizada y desarrollada para poner las bases ideológicas de la transformación de ese mundo puede ser puesta a la cabeza de esa transformación; sólo cuando la conciencia ha alcanzado y adoptado la posición gnoseológica de la *crítica revolucionaria* puede colocarse en disposición de fundirse con el proceso social

para formar un todo en una permanente **mutua transformación** del mundo y de las ideas hasta alcanzar el Comunismo (*praxis revolucionaria*). De hecho, la parte más importante y de más valor del legado de Marx y Engels es, precisamente, el conjunto de trabajos teóricos que, reunidos, constituyen lo que podríamos designar como su *doctrina crítico-revolucionaria*, ese monumental esfuerzo intelectual por demostrar la necesidad teórica y práctica de la revolución desde diversos ángulos, todos los que pudieron abarcar: la economía, con su magna obra, *El capital*; la política y la historia: edición de la *Nueva gaceta renana*, el *Manifiesto del Partido Comunista*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, *La guerra civil en Francia*, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* y un largo etcétera; e, incluso, la ciencia, con el *Anti-Dühring* y su interés por vincular los resultados de las ciencias con la concepción materialista de la historia (*Dialéctica de la Naturaleza*).

Como toda realidad material, el marxismo se desarrolla desde sus contradicciones internas. Y la contradicción fundamental, de fondo, entre el imperativo categórico marxista y su concepción revolucionaria del mundo, esa contradicción que se presenta todavía en el pensamiento de Marx como una expresión peculiar de la vieja oposición entre el *ser* (movimiento social) y el *deber ser* (revolución social) –dualidad que, ciertamente, es testigo de que aún no se ha sobrepasado del todo el marco del pensamiento y de la práctica burgueses–, no se superará hasta que Lenin y los bolcheviques perfilen y den contenido real a los contornos del **partido de nuevo tipo proletario**.

Marx había identificado la *praxis revolucionaria* con el proletariado revolucionario, pero en abstracto, entendiendo el movimiento de emancipación de la clase como movimiento político en general, sin poder todavía definir ni describir sus modos ni el proceder de su desenvolvimiento, precisamente porque aún ese movimiento no había madurado lo suficiente debido a aquellas circunstancias objetivas y subjetivas propias de su época, una época que podíamos definir como de transición, con una burguesía que veía agotarse sus energías revolucionarias y un joven proletariado que todavía no estaba en condiciones de tomar el relevo histórico de la revolución social. La época de Lenin, en cambio, es la de la entrada del capitalismo en su fase imperialista y la de la maduración de las condiciones para la organización del proletariado como clase revolucionaria. La época de Lenin es la de los primeros embates a gran escala del proletariado contra el capital (victorias en el frente electoral en Alemania, Primera Revolución rusa de 1905,...), es la época del nacimiento del movimiento proletario como movimiento revolucionario. Gracias a ello, Lenin puede observar al proletariado revolucionario de forma concreta, tiene la posibilidad de estudiar de manera específica y objetiva las formas que ese movimiento adquiere en la realidad. El resultado es el desarrollo en cuanto a sus contenidos del significado de la noción

marxista de *praxis revolucionaria*. Si Marx le otorgaba el sentido general de *proletariado revolucionario*, Lenin consigue concretarlo hasta identificarlo con el concepto de *partido de nuevo tipo proletario* o Partido Comunista. O, si se prefiere, dicho de otro modo: Lenin identifica los conceptos de *proletariado revolucionario* y de *Partido Comunista*. Marx no llega hasta este punto: en el *Manifiesto* no alcanza a conseguirlo –aunque ya intuye genialmente el carácter de vanguardia de los comunistas dentro del movimiento obrero– porque careció de la experiencia posterior del proletariado internacional sobre la que se basó Lenin, principalmente la comprensión del mecanismo interno que rige el desarrollo político de la clase –su particular dialéctica– desde la contradicción vanguardia-masas, y, por otro lado, la escisión histórica y fundamental por su significado que tuvo lugar entre la línea revolucionaria y la línea oportunista en el seno del movimiento obrero internacional. El estudio y la síntesis de los nuevos y trascendentales episodios de la historia del proletariado fue lo que posibilitó que Lenin diera un contenido real y concreto a la noción de *praxis revolucionaria*.

El concepto marxista de *praxis revolucionaria* como fusión de teoría y práctica encuentra su materialización en el proyecto leninista de partido proletario como producto de la fusión entre la teoría revolucionaria marxista (*crítica revolucionaria*) y el movimiento obrero. Ésta es la formulación que emplea Lenin para delimitar en la realidad las condiciones de la unidad marxista entre teoría y práctica. Y esta concepción es, además, una constante en su carrera política. En una fecha tan temprana como 1899, Lenin ya dejaba claro lo que para él constituía la esencia del partido proletario:

“La separación entre el movimiento obrero y el socialismo hacía que uno y otro fueran débiles, poco desarrollados: las doctrinas de los socialistas no fusionadas con la lucha obrera, no pasaban de ser utopías, buenos deseos, que no ejercían influencia alguna sobre la vida real; el movimiento obrero seguía siendo limitado, fraccionado, no adquiría importancia política ni lo alumbraba la ciencia de vanguardia de su época. Por eso vemos que en todos los países europeos se manifestó cada vez con mayor fuerza la tendencia a *fusionar* el socialismo y el movimiento obrero en un movimiento *socialdemócrata* único. La lucha de clase de los obreros se convierte, en virtud de esa fusión, en *lucha consciente del proletariado* por liberarse de la explotación a que le someten las clases pudientes, y se constituye la forma superior de

movimiento obrero socialista: *el partido obrero socialdemócrata independiente.*”¹⁰

En el comienzo mismo de su carrera, pues, Lenin tiene ya ordenados los elementos configuradores de la *praxis revolucionaria* marxista que permitirán su realización material práctica. El leninismo puede construir el edificio político de la *praxis revolucionaria* –el partido de nuevo tipo– gracias a las favorables condiciones objetivas que cultiva el imperialismo, pero, sobre todo y desde el punto de vista subjetivo, gracias a la base teórica que legan Marx y Engels, de modo que la teoría leninista de la relación entre conciencia y movimiento social puede pisar ya con los dos pies sobre terreno proletario: no sólo en lo concerniente al contenido de esa relación, también en cuanto a **la forma** que recoge la concepción ideológica del mundo proletaria. Con Lenin y con el partido leninista no sólo el pensamiento revolucionario se corresponde ya con la concepción del mundo proletaria, también el lenguaje con el que se habla y en el que se expresa ese pensamiento. Y este *lenguaje* es, precisamente, el *movimiento comunista* (mejor que “socialdemócrata”), es decir, “la forma superior del movimiento obrero”, en otras palabras, el Partido Comunista¹¹.

¹⁰ LENIN, V. I.: *O. C.*, t. 4, pág. 260.

¹¹ “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual.” (MARX: *Op. cit.*, pág. 169). Es importante constatar que el marxismo ha considerado desde siempre al comunismo no como un ideal de futuro o, *in abstracto*, como la sociedad del porvenir, sino como un movimiento real e inmediato, como movimiento social práctico, en primer término, como el movimiento político revolucionario del proletariado. Este movimiento expresa una unidad de medios (el movimiento comunista, el Partido Comunista) y de fines (la sociedad comunista) que determina que el comunismo sea una obra en permanente construcción, desde su inicio como movimiento material en el que conciencia y sociedad se transforman mutuamente (*praxis revolucionaria*). Esta es la primera seña de identidad que separa al marxismo de toda veleidad utópica, anterior incluso a su prurito cientista. Se confirma, pues, que ya en el marxismo original figuraba la idea que identificaba al partido comunista con un movimiento social de carácter revolucionario. El posterior predominio de la visión organicista del comunismo, del partido revolucionario exclusivamente como una estrecha organización política, distinta del movimiento y aparte de él, tiene sus orígenes –además de en algunas plausibles interpretaciones de pasajes del mismo Marx, *v. gr.*, en el *Manifiesto*– en el prototipo de organización obrera que estandarizó la II Internacional, y, sobre todo, en el deseo por parte de la Komintern de asegurar la independencia de la labor política de la vanguardia proletaria, frente al movimiento espontáneo de masas y a los partidos reformistas. La necesidad de poner todo el peso en la vanguardia y en su organización fue la reacción natural al predominio del partido de masas que había

Veintiún años después, en plena madurez intelectual y con una larga experiencia a sus espaldas, suficiente para haber contrastado con la realidad los criterios de juventud, Lenin vuelve a establecer, aunque de manera colateral en medio del debate contra el izquierdismo en la Komintern, lo que para él es la esencia del Partido:

“Cuando comenzó a extenderse la forma superior de unión clasista de los proletarios, el *partido revolucionario del proletariado* (que será indigno de este nombre mientras no sepa agrupar a los líderes con la clase y las masas en un todo único e indisoluble), en los sindicatos empezaron a manifestarse fatalmente *ciertos rasgos reaccionarios* [...]”¹²

La unión “indisoluble” de la vanguardia con las masas, su *fusión*, es y ha sido siempre la idea determinante del partido de tipo leninista; y la consagración, en virtud de esa “unión indisoluble”, de “un todo único”, de una **nueva totalidad social** en la que toma cuerpo **el modo proletario** de transformación revolucionaria del mundo. La fusión de teoría y práctica, de vanguardia y movimiento, de conciencia y ser social es el proletariado revolucionario, el proletariado organizado en **su** forma superior de movimiento, que surge, entonces, como **la forma superior del movimiento social**, y, a su vez, como **totalidad social orgánica** en proceso de transformación, como movimiento de la sociedad en proceso de autotransformación. De esta manera, la conciencia adopta, por fin, la verdadera posición proletaria, la de sujeto de transformación revolucionaria del

prevalecido en el periodo anterior. Sin embargo, esta tendencia permitió que se instalase la otra visión dogmática extrema en la concepción del partido revolucionario del proletariado en el seno de la III Internacional. Para una reconstitución correcta de la acepción marxista-leninista del partido, es preciso *volver a negar* la antítesis que recorrió el Ciclo de Octubre entre partido como organización de las masas y partido como organización de la vanguardia para hallar una síntesis –*negación de la negación*– que nos permita construir el verdadero partido de nuevo tipo proletario: la organización del movimiento revolucionario de las masas.

¹² LENIN, V. I.: *O. C.*, t. 41, pág. 34. De paso, permítasenos señalar aquí la otra idea que Lenin nos invita a deducir en esta cita, a saber, que “la forma superior de unión clasista de los proletarios” tampoco es resultado de un “ideal” o de un modelo organizativo inventado *a priori*, sino producto necesario del propio desarrollo de la lucha de clases proletaria, del deslindamiento político con las formas antiguas de “unión clasista” del proletariado, el sindicato y el viejo partido obrero, las cuales, en la época de la organización monopolista del capital, se van pasando con armas y bagajes, de la mano de la aristocracia obrera, al campo de la reacción.

mundo, cuando ese sujeto es el mismo objeto de su transformación. La *conciencia para sí* del proletariado es, entonces, conciencia interna del movimiento social, es premisa y resultado de la transformación del mundo y permanente revolucionarización ideológica desde el mundo en revolución permanente. Es así como el Partido Comunista leninista expresa el modo históricamente superior de estado de la conciencia, estado que se corresponde, naturalmente, con la forma superior del movimiento social también a escala histórica.

La *Tesis de Reconstitución del Partido Comunista* se basa en esta visión de la relación entre ser y conciencia y en la necesidad de que ésta adopte una determinada posición respecto de aquél, posición que es también un producto histórico. Es ésta, además, la razón última de que esa tesis política se oponga a todas aquellas teorías sobre el Partido Comunista que presuponen una posición premarxista, burguesa, de la conciencia, concepción que domina en la mayoría de grupos comunistas, que generalmente entienden el Partido sólo como vanguardia, como conciencia **externa** al movimiento social.

La *Tesis de Reconstitución* también se sostiene sobre la idea leninista de que no existe proletariado revolucionario –y, por lo tanto, movimiento revolucionario– fuera del Partido Comunista; lo cual supone diferenciar cualitativamente, desde el punto de vista de la política proletaria, una etapa de Reconstitución de ese partido de las otras en la que éste actúa políticamente. De esto se deduce, entonces, que existen dos modos de estado de la conciencia revolucionaria o comunista: uno anterior y otro posterior a la Reconstitución del Partido Comunista. El anterior análisis de la evolución del pensamiento marxista-leninista nos indica, además, que esos distintos estados de la conciencia se corresponden con dos posiciones diferentes de la misma en relación con la práctica. De esta forma, la conciencia revolucionaria sólo puede actuar como *crítica revolucionaria* mientras no exista el Partido Comunista, y sólo como *praxis revolucionaria* en tanto que Partido Comunista. Finalmente, en función de las características propias de estas distintas posiciones de la conciencia –que ya hemos estudiado– y considerando que la etapa política de la Reconstitución del Partido Comunista forma parte integrante de su proceso de construcción, proceso que es paralelo al de la Revolución, deducimos que, **desde el punto de vista histórico, actualmente nos encontramos en la fase burguesa de construcción del Partido Comunista** (fase que es la que se corresponde, en general, con la de *preparación de la Revolución* –entiéndase, con la de *preparación* del Partido de la Revolución, con la fase de Reconstitución).

Dos fases y dos formas de la transformación del mundo

No debemos inquietarnos por estas consideraciones sobre el carácter del momento histórico en el que nos encontramos, sino que debemos tomar conciencia de ello. El análisis de la evolución del pensamiento marxista nos ha demostrado que su origen es, igualmente, burgués. No debe asustarnos, pues, que se hable del origen *burgués* de los instrumentos políticos del proletariado, incluyendo su partido revolucionario. Con ello, no sólo nos mantendremos firmemente ubicados en el correcto punto de vista materialista, alejándonos del *purismo obrerista* tan común en el pasado y en el presente de las organizaciones de vanguardia, sino que también elevaremos la idea de partido proletario por encima del vulgar objetivo tanto del partido electoralista o conspirativo habitual en nuestra tradición histórica, como del resultante de la simple *unificación comunista*, tan común hoy. Porque éstos sí son partidos burgueses a cuenta cabal. Partidos hechos voluntariosamente *de una vez por todas*, en cuyo plan de constitución no entra la valoración del estado de conciencia del proletariado revolucionario (es decir, si este estado corresponde al de la concepción del mundo burguesa o al de la proletaria), porque ese plan fue elaborado independientemente del estado del movimiento de ese proletariado revolucionario, es decir, independientemente de la visión leninista de partido de nuevo tipo proletario.

El hecho de que el punto de vista materialista sobre el origen burgués de los instrumentos políticos del proletariado no fuese claramente explicitado durante el Primer Ciclo Revolucionario se debió a las características propias del mismo. Sobre todo a que, por un lado, la mayoría de los partidos comunistas nacieron cuando el proceso revolucionario estaba a la ofensiva en el plano internacional, simplificándose o simplemente saltándose la larga etapa de constitución política entendida como prolongado período de acumulación de fuerzas del proletariado revolucionario; y a que, por otro, en la experiencia bolchevique, en primer lugar, siempre se puso el acento más en la contradicción con el menchevismo y en el salto cualitativo que suponía el partido leninista respecto a la tradición socialdemócrata (*partido de masas*) que representaba aquél, sin apenas prestar atención al otro aspecto, también importante, del vínculo de origen en el desarrollo y la transformación de la socialdemocracia en bolchevismo, y, en segundo lugar, a que el partido de nuevo tipo no surgió desde el principio como un plan independiente de construcción política separado del modelo de partido obrero clásico de la II Internacional, sino que paulatinamente se fueron incorporando los elementos diferenciadores hasta la necesaria escisión entre ambos modelos. Esto hizo que, en adelante, a la correcta tesis leninista de la necesaria constitución política del proletariado revolucionario independientemente del partido obrero burgués se adhiriese la incorrecta

percepción de que es negativo o improcedente todo vínculo –aunque sólo sea originario– de lo proletario con lo burgués. Pero una cosa es pretender desarrollar el partido obrero revolucionario desde el partido obrero burgués, lo cual es erróneo, y otra muy distinta pretender construir el partido revolucionario desde bases proletarias previas completamente configuradas, lo cual es un absurdo idealista¹³. Históricamente, como ya hemos señalado, es con Lenin que el proletariado puede realizar una política propia de su naturaleza de clase en cuanto a forma y en cuanto a contenido; pero esto hubiera sido imposible sin la previa labor realizada por Marx y Engels de desbrozamiento de ese camino, sin las premisas que ambos supieron establecer principalmente en el plano teórico e intelectual. En lo político, por su parte, todo proceso de construcción proletaria de nueva planta, dondequiera y cuando fuera que tenga lugar, debe sustentarse, al menos en sus fases preliminares, sobre elementos preexistentes, o sea, antiguos, de viejo cuño, burgueses, en definitiva. Es su organización correcta y su reagrupamiento adecuado en la disposición del cumplimiento de las tareas del comunismo lo que permitirá que sirvan de base para crear algo novedoso y más elevado, de modo que se desarrolle y cree las condiciones para que el movimiento revolucionario genere nuevas bases de clase proletaria desde las que reproduzca su desenvolvimiento futuro. En la actualidad y bajo las condiciones políticas dominantes, toda pretensión de construir comunismo desde premisas proletarias supuestamente preestablecidas es una falacia. Sin embargo, durante el Ciclo de Octubre, aunque pasó desapercibido en la cuestión de la construcción del Partido, sí hubo ocasión para reconocer el problema genético del origen burgués de lo proletario cuando los imperativos de la marcha de la revolución soviética pusieron en el orden del día la cuestión del Estado como instrumento político del proletariado. Y, aquí, la sentenciosa conclusión de Lenin fue clara: *la Dictadura del Proletariado es un Estado burgués sin burguesía*. En efecto, cuando la vanguardia proletaria se enfrentó al análisis de la nueva fase de la revolución en condiciones de independencia política –de la que no pudo disfrutar **en todo** el período de la etapa de constitución del Partido–, pertrechados de la concepción del mundo materialista y dialéctica, sí supo descubrir el necesario origen burgués del Estado de dominación del proletariado.

¹³ En este punto es preciso advertir sobre el común error de pretender construir el Partido desde las bases obreras, directamente desde la clase proletaria tomada empíricamente como método que garantice unas “bases proletarias previas plenamente configuradas”. Esta es la falacia típica del materialismo vulgar. Y no sólo porque se prescinde, con este planteamiento, del problema del carácter de la conciencia de esas bases obreras, sino, sobre todo, porque olvidan que el Partido Comunista no es una construcción positiva, sino una *relación social*, una determinada relación entre la conciencia y el movimiento obrero.

Pero, volviendo a la etapa que nos ocupa, la etapa de Reconstitución del Partido Comunista, ¿cuáles son esos elementos básicos de viejo cuño sobre los cuales debemos construir lo nuevo? No son otros que los que conforman el Plan de Reconstitución. Ciertamente, las distintas tareas políticas que desde finales de 1993 configuran nuestro Plan y que ahora, después de varios años de experiencia y de sopesar a la luz de la práctica la importancia y dimensión de cada una de ellas, terminamos de organizar y ordenar jerárquicamente, de modo que su cumplimiento sucesivo nos dote de las bases ideológicas, políticas y organizativas imprescindibles para dar el salto cualitativo hacia lo novedoso, hacia lo que aún no existe ni siquiera en sus lineamientos primordiales (el Partido Comunista), son los elementos de base que la sociedad burguesa nos ofrece y que tomamos como los primeros materiales de construcción del nuevo edificio político del proletariado. No debemos, pues, perder la perspectiva, ni confundir el terreno sobre el que ahora pisamos; debemos saber reconocer que los medios y los instrumentos de los que ahora disponemos son de carácter esencialmente burgués; que tanto la *Bildung*, como la idea de *universidad obrera* o la construcción de cuadros individuales, así como la formación en la ciencia y la investigación o la actividad de propaganda ideológica y política, tal como las ejercitamos hoy, etc., son, por su forma y por su contenido –pero sobre todo por su forma– modos y procedimientos que se sitúan dentro del marco burgués de actividad, en tanto que todos ellos nos instalan en una actitud de contemplación e interpretación crítica del mundo, que, por muy *revolucionarias* que se pretendan, no permiten su transformación material; modos y procedimientos necesarios como presupuestos para esta transformación, pero insuficientes por sí mismos desde el punto de vista de la actividad propiamente proletaria. El hecho de que toda la actividad política de la vanguardia durante la etapa de Reconstitución y de que todo el Plan de Reconstitución giren en torno a la *crítica revolucionaria*, y de que ambos puedan reducirse conceptualmente a ella como la mejor definición de su fundamento más esencial, además de constituir el eje de su desarrollo en sus distintas fases (adoptando, por tanto, dicha crítica distintas formas o modos según cada fase o cada momento), es el índice más elocuente del carácter de la etapa política en la que nos encontramos, sobre todo si tenemos presente el papel que la *crítica revolucionaria* juega en el desarrollo del marxismo y nos permitimos establecer un paralelismo con el desarrollo de la construcción del Partido: si la *crítica revolucionaria* (actividad semiburguesa) no es todavía la *praxis revolucionaria* (actividad plenamente proletaria), el carácter de las tareas de la Reconstitución no puede ser el de las de la Revolución (aunque, *históricamente*, reconozcamos que la Reconstitución es ya la primera fase de la Revolución; pero no es así *políticamente*).

Nuestro Plan pretende desarrollar los Principios del comunismo hasta el Programa de la revolución comunista, o, lo que es lo mismo, persigue la conquista de la vanguardia para el comunismo. Pues bien, esto no es más que la conquista de los distintos sectores de esa vanguardia –primero, de los más conscientes y más preparados teórica e intelectualmente, y, después, de los dirigentes prácticos– **desde la crítica revolucionaria**, desde la **necesidad** demostrada de la Revolución Proletaria, no todavía desde la **actualidad** de la revolución, como establecería un contexto político de desarrollo de la *praxis revolucionaria*. En resumen, se trata de unos **instrumentos políticos que nos permiten y que a la vez limitan nuestra actividad al seno de la vanguardia, que no nos permiten aún la actividad en el seno del movimiento de masas**. Esto último sólo es posible como Partido Comunista reconstituido. Uno de los grandes males del movimiento comunista en las últimas décadas es que no ha comprendido la diferencia cualitativa entre los medios e instrumentos políticos posibles en la etapa prepartido y los medios e instrumentos necesarios en un Partido Comunista. Debido a ello, se ha incurrido en el error de creer tener en varias ocasiones reconstituido el Partido, cuando, en realidad, sólo se ha podido dotar a la vanguardia, como mucho, de los elementos políticos disponibles en su fase burguesa de construcción, aquéllos que sólo permiten iniciar su Reconstitución. La consecuencia lógica es que al dirigirse al proletariado ofreciéndose como el partido de nuevo tipo proletario, sólo se le ha presentado verdaderamente un partido de *nuevo tipo burgués*. Los resultados han sido palmarios (línea política burguesa) y su fracaso, natural.

El carácter de los instrumentos políticos de que puede dotarse la vanguardia proletaria en la fase de Reconstitución del Partido Comunista indican, naturalmente, **el terreno** sobre el que esos medios permiten desenvolver la actividad revolucionaria. Ya hemos señalado que sólo en el marco de la vanguardia; pero, ¿cuál es el motivo de fondo por el que el carácter de la fase actual del proceso de construcción del Partido imponga un límite a la actividad de la vanguardia? La razón estriba, precisamente, en las posibilidades de esa actividad como actividad revolucionaria.

Efectivamente, el reino de la *crítica revolucionaria*, pilar de la construcción partidaria en la etapa de Reconstitución, es el reino de la *crítica objetiva*, de la crítica racional. Esto supone que su objeto no puede ser sino la conciencia, y, desde el punto de vista del medio material, su escala sólo puede ser individual. En otras palabras, en la etapa de Reconstitución, debido al carácter de los instrumentos y de los métodos de que se dispone, sólo existen condiciones para **revolucionar las conciencias**. Desde luego, es un modo de *revolución*, pero primitivo; de hecho, es el modelo revolucionario tolerado por la burguesía: primero cambiar las conciencias para que cambie el mundo. Es el programa del

reformismo burgués con el que polemizó Marx en su III tesis sobre Feuerbach¹⁴. Pero resulta del todo imposible transformar las conciencias de **todas** las masas desde la crítica. La crítica, la *crítica revolucionaria*, representa para el marxismo la forma primitiva, preproletaria, *burguesa*, de revolucionarización del mundo; revolución que consiste en la transformación **inmediata** de las conciencias a escala individual desde esa crítica. Por esta razón, el marco de esta actividad no puede sobrepasar la **escala individual** (personas o grupos), y por esta razón **es el método principal cuando el objetivo del comunismo es la vanguardia del proletariado**. Pero el marxismo nos enseña que:

“[...] para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*.”¹⁵

Para cambiar las mentes a gran escala, entonces, deben primero cambiar las bases materiales que las moldean. Éste es el programa del proletariado revolucionario. El objetivo de este programa también consiste en transformar las conciencias, pero sólo de la única forma posible: de manera **mediata**, a través de la transformación previa de las relaciones materiales imperantes en la sociedad. El marco de actividad, en consecuencia, exige un proceso a **escala social**. Aquí, ya no es suficiente la crítica: es precisa la **política** como eje de la actividad revolucionaria. De la misma manera, ya no se trata del individuo o del pequeño grupo individualizado, ni de su concepción teórica de las cosas, sino que **el objetivo pasan a ser las grandes masas** y su movimiento práctico en el marco de la lucha de clases en toda su dimensión. Y está claro que esa política revolucionaria no puede ser aplicada más que por el partido revolucionario de la única clase verdaderamente revolucionaria: el partido de nuevo tipo leninista.

El instrumento de la crítica es la *dialéctica racional*, y su base la experiencia individual, experiencia que es un compendio de conocimientos teóricos y prácticos. La dialéctica racional persigue el acercamiento de la conciencia hacia la concepción revolucionaria del mundo mediante la persuasión, el debate, el **contraste teórico** de la experiencia práctica, etc. Se trata, pues, de un

¹⁴“La teoría materialista [burguesa] del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. [...]. La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*” (MARX, K.: *Op. cit.*, pág. 230).

¹⁵ *Ibidem*, pág. 214.

contexto limitado, que, desde el punto de vista del desarrollo del comunismo y del movimiento comunista, sólo puede ser enmarcado –por sus objetivos y por sus medios– dentro del período histórico de conquista de la vanguardia para las posiciones de la Revolución Proletaria. Históricamente, se corresponde con el modo propiamente burgués de actividad política, modo que nos retrotrae –si se nos permite el paralelismo– a la época de los clubes de debate y de las tertulias de café de la burguesía revolucionaria. Esta imagen puede ser distorsionadora, porque no permite contemplar en toda su importancia el aspecto práctico que en la dialéctica racional del proletariado revolucionario (crítica revolucionaria) acompaña siempre a la confrontación teórica, aspecto que consiste en situar como referencia última a *la práctica como criterio de verdad*¹⁶; sin embargo, sí sirve para ilustrar el sentido y la forma dominantes de la actividad crítico-racional en la etapa prepartidaria de Reconstitución, y, también, para ilustrar la diferencia de fondo con el contexto dominante en la fase postreconstituyente, en la que predomina la dialéctica social.

La *dialéctica social* es la confrontación entre las clases, terreno principal para la **política**. La política, como eje central de la actividad del proletariado revolucionario organizado en Partido Comunista, adopta como punto de partida, no un determinado estado de la conciencia individual –como ocurría en la etapa donde su actividad gravitaba en torno a los problemas de la Reconstitución–, sino un determinado estado de los agentes sociales o de los sujetos históricos que conforman la materia social, en definitiva, un determinado estado de las fuerzas de clase como preámbulo para su acción política. Se parte, entonces, no de una disposición *subjetiva individual* dominante entre la mayoría de los elementos o de los destacamentos de vanguardia, como ocurre durante la Reconstitución, sino que se adopta como punto de partida la disposición *subjetiva social* del proletariado como clase y, desde esa disposición, su posición como sujeto político dentro del contexto general de la correlación de fuerzas entre todas las clases de la sociedad. De esta manera, es la **práctica social** el distintivo que da contenido a la dialéctica social desde el punto de vista del desarrollo revolucionario del proletariado, y es mediante la práctica social que las masas de la clase obrera hallan el cauce de su transformación consciente. Si la transformación de la conciencia de las masas sólo es posible desde la transformación de las bases materiales de la sociedad que

¹⁶ La II tesis sobre Feuerbach de Marx dice: “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*.” (*Ibid.*, pág. 229).

engendra su falsa conciencia, la revolución social, es decir **la transformación de las relaciones sociales, sólo es posible desde el desplazamiento político de las masas proletarias hacia las posiciones políticas del comunismo**. Compruébese que aún **no hablamos de desplazamiento consciente** o premeditadamente revolucionario de las masas de la clase hacia el comunismo, **sino de su desplazamiento político**. La historia de la Revolución Proletaria Mundial demuestra que el movimiento de las masas hacia las posiciones de su vanguardia (el Partido Comunista) se realiza y sólo puede realizarse no desde la actividad consciente de estas masas, sino desde desplazamientos políticos propiciados por su vanguardia consciente en función de los problemas concretos que afectan a esas masas y que son puestos en el centro mismo de la lucha de clases por los acontecimientos históricos. Por esta razón, es con la culminación de la Reconstitución, cuando la vanguardia proletaria termine de formular el **Programa** de la Revolución, que se darán las condiciones para que el Partido Comunista pueda actuar e influir sobre las masas en este sentido. Únicamente la práctica social –como decía Lenin–, la propia experiencia de las masas permite su desarrollo político y, con ello, las condiciones para la transformación del mundo como premisa para la transformación de la humanidad y su paso a un estadio nuevo y más elevado de civilización, donde el devenir dependa ya plenamente de los actos de la voluntad consciente de la colectividad.

Compruébese, finalmente, que hemos separado deliberadamente –aunque en la práctica existe una indisoluble unidad dialéctica entre ambos– *transformación del mundo* de *transformación de la humanidad*, con el fin de mostrar sin ambigüedades que se trata de un proceso que no es mecánico: de la transformación del mundo no surge espontáneamente la transformación de la humanidad, de la conciencia de las masas. Hay que insistir en la fórmula de Marx: “la transformación en masa de los hombres sólo podrá conseguirse **mediante** la revolución; es decir, se trata sólo de un **medio**, de una **premisa**, del contexto adecuado y necesario para transformar las conciencias; pero la sola revolución –y menos la revolución hecha desde la política como referente– no es esa transformación. El Partido Comunista debe elevar a las masas desde la conciencia política hacia la concepción revolucionaria del mundo a través de la lucha de clases en todas sus formas y ámbitos.

