



Conciencia y lucha de clases en el marxismo

Abentofail Pérez Orona

Universidad Autónoma de Barcelona  

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.99418>

Recibido: 3-12-2024 • Aceptado: 12-5-2025

Resumen. El concepto lucha de clases es, para la filosofía marxista, el principio sobre el que se construye toda una concepción de la historia (entendida como pasado, presente y futuro). Desde distintas corrientes del pensamiento se ha pretendido desestimar la existencia de un antagonismo que está, por un lado, determinado por las relaciones de producción y que es, por otro lado, inherente al desarrollo de todo sistema social desde la aparición de la propiedad privada. El objetivo de este trabajo es que, con base en tres ideas fundamentales para el marxismo (trabajo y enajenación, cosificación y conciencia de clase, y misión histórica del proletariado), se exponga la trascendencia política que representa, en el capitalismo, la transición del proletariado de clase en sí a clase para sí. Asimismo, se pretende explicar, de esta manera, la formación de la conciencia de clase como preludio de una transformación efectiva del actual sistema económico de producción.

Palabras clave: lucha de clases; enajenación; cosificación; trabajo; conciencia de clase.

[en] Consciousness and class struggle in Marxism

Abstract. The concept of class struggle is, in Marxist philosophy, the principle on which an entire conception of history is built upon (history understood as past, present, and future). Different schools of thought have attempted to disparage the existence of an antagonism, which is determined by the relations of production and is, as well, inherent to the development of any social system, since the emergence of private property. The aim of this work is to expose—based on three fundamental ideas for Marxism (work and alienation, reification and class consciousness, and the historical mission of the proletariat)—the political significance that the transition of the proletariat from class-in-itself to class-for-itself, in capitalism, represents. A second objective, derived from the aforementioned, is to explain the formation of class consciousness as a prelude to an effective transformation of the current economic system of production.

Keywords: Class struggle; Alienation; Reification; Work; Class consciousness.

Sumario. Introducción. 1. Trabajo y enajenación. 2. Cosificación y conciencia de clase. 3. La misión histórica del proletariado. Bibliografía.

Cómo citar: Pérez Orona, A. (2026). Conciencia y lucha de clases en el marxismo. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 29(1), 55-63.

Introducción

A pesar de que continúa siendo discutida la división de la obra de Marx entre las obras de juventud y las obras del Marx maduro, entre sus estudios filosóficos y su crítica económica, lo cierto es que existe una relación orgánica entre sus trabajos histórico-filosóficos y su crítica económica. No significa esto continuidad, sino evolución. La teoría de Marx, directamente determinada por el movimiento de lo real, tiende, necesariamente, al estudio de los fundamentos económicos del sistema de producción como determinantes, “en última instancia”, del movimiento

social, político, ideológico, filosófico, etc. El método dialéctico, enriquecido por la filosofía hegeliana y el materialismo de Feuerbach, se esgrime como certera herramienta analítica para estudiar la “ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”.

Mi método dialéctico —escribe Marx en *El Capital*— no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso de pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es del demiurgo de lo real; lo real no es más que

su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana. [...] En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada le hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.¹

La crítica de Marx al capitalismo, el análisis concreto de este sistema económico de producción y las específicas relaciones de producción que le determinan son la forma histórica que adquiere la crítica después de observar en ellas la expresión viva y en movimiento de la actividad esencial humana: el trabajo.

La herencia de Hegel y Feuerbach está en Marx tan presente como la de Ricardo y Smith. Dichas investigaciones, en el punto nodal de su estudio, se abocan a la crítica de un mismo fenómeno: el trabajo. El trabajo como actividad vital humana es el punto de partida del pensamiento marxista, su crítica y análisis son la razón que llevará a Marx, más adelante, a ver en las relaciones de producción las relaciones determinantes en cualquier sociedad y, en consecuencia, a observar en la lucha de clases el motor de la transformación histórica.

El objetivo de este artículo es exponer, a partir de tres momentos, el contenido de la lucha de clases en el devenir histórico y el proceso formativo de la conciencia de clase como presupuesto de cualquier transformación radical en el capitalismo. Estos tres momentos son: 1) su fundamentación teórica, la existencia de la lucha de clases como consecuencia de la enajenación del trabajo; 2) el significado de la conciencia de clase como producto del reconocimiento de la enajenación y las relaciones cosificadas en el capitalismo; 3) el papel del proletariado como sujeto de la historia, la comprensión de su misión histórica.

1. Trabajo y enajenación

Antes de acercarnos al concepto de enajenación, que será el objeto de la crítica marxista en sus “obras de juventud”, particularmente en *Los manuscritos económicos y filosóficos*, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y las *Tesis sobre Feuerbach*, es necesario estudiar el objeto de esta enajenación. Es decir, partir de que la enajenación es sólo el movimiento negativo de una actividad, del trabajo. Que el trabajo no existe siempre y necesariamente como enajenación sino que puede existir de forma creadora.

“El hombre —escribe Hegel— hace herramientas porque es racional, y esto es la primera manifestación de su *voluntad*; esta voluntad es aún la voluntad abstracta, el orgullo de los pueblos por su herramienta”. [...] Lo propio de la voluntad es desplegarse como actividad, y darse un contenido.

Afirmándose como voluntad que se da a sí misma su propio contenido, la voluntad deja de ser una potencia formal y vacía para aplicarse a la realidad. Cuando Hegel habla de voluntad abstracta y afirma que la voluntad se manifiesta en la producción de útiles, no quiere decir, por tanto, que se trate de una voluntad vacía, desnuda, pura, sin contenido, sino una voluntad que ha de actuar, es decir, dar un contenido a su acción. Voluntad abstracta para Hegel no es aquí “voluntad pura” en sentido kantiano².

El trabajo es en Hegel el contenido de la voluntad. Lejos de la “voluntad pura”, Hegel observa ya el papel activo del trabajo en el desarrollo del hombre. Es cierto, como Marx hará ver, que sólo reconoce el aspecto positivo del trabajo y, todavía más, no es la transformación de la realidad concreta la finalidad última del mismo; sin embargo, el reconocer el trabajo como actividad vital humana es ya un paso significativo para la comprensión del “ser social”.

El aspecto positivo del trabajo es evidente, porque al formar cosas, forma y forja al hombre mismo. No hay hombre —como demuestra negativamente el señor y positivamente el esclavo— al margen del trabajo, en el ocio. El haber señalado este aspecto positivo del trabajo es el gran mérito de Hegel a los ojos de Marx. No haber señalado su aspecto negativo —cuando éste adopta la forma concreta del trabajo enajenado— constituye su limitación, piensa también Marx³.

El reconocimiento de Marx al aporte de Hegel exige una asimilación de este principio. En los *Manuscritos* Marx dejará en claro no sólo dicho reconocimiento, sino la incorporación a su análisis del trabajo como *actividad vital humana*, como punto de partida de toda crítica.

Lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y superación de esa enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*⁴.

Esta asimilación y este reconocimiento de la concepción del trabajo en Hegel no podría ir exento de una crítica que lo despojara de su aspecto falaz, desde la perspectiva de Marx, precisamente de su carácter idealista, aquél que hace identificar a Hegel enajenación y objetivación; entendiendo que sólo en el mundo de la conciencia el hombre puede alcanzar su realización, lo que hace que toda objetivación se convierta al mismo tiempo en enajenación. El trabajo práctico en Hegel es sólo un medio para alcanzar la libertad del espíritu. Su objetivación es siempre enajenación en la medida en que se queda en lo sensible, en lo material y, por lo tanto, por sí mismo no puede

¹ Marx, Karl. *El Capital*. México. Siglo XXI. 2013. pp. 19-20.

² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2018, p. 83.

³ *Ibidem*, p. 89.

⁴ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2018, p. 232.

ser transformador más que en cierta medida, en su forma teórica, en la conciencia; nunca materialmente. Por ello la filosofía de Hegel imposibilitaba cualquier transformación real; sólo el filósofo está capacitado para reconocer el movimiento del espíritu absoluto y su alumbramiento en la conciencia; sin embargo este conocimiento es siempre *post festum*, la actividad humana se queda atrapada en la idea y la especulación⁵.

Es a partir de los conceptos de objetivación y enajenación sobre los que Marx desarrollará su crítica en los *Manuscritos*. Previamente ya en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*, Marx despliega la potencia del concepto de enajenación al llevarlo a la práctica, a la realidad concreta, en la que se observan los efectos de ésta. Conviene antes detenerse en la crítica al concepto de enajenación en Feuerbach. Si para Hegel el sujeto de la enajenación es el espíritu absoluto, para Feuerbach es el hombre, pero no el hombre concreto, productor, lo que para Marx sería el trabajador, sino la conciencia o, por mejor decir, la actividad de la conciencia. Así pues, en Feuerbach el carácter de la enajenación es teórico, el hombre se objetiva en Dios a quien le atribuye todas sus cualidades.

Feuerbach parte del *factum* —dice Marx en la tesis IV— de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija [como] un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esa base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente⁶.

La crítica de Marx tiene al respecto dos sentidos. Por una parte critica en Feuerbach el carácter puramente contemplativo de su materialismo. La actividad, la “práctica”, que para Marx sería el trabajo, no es considerada más que como actividad de la conciencia, es decir, una actividad puramente teórica que deja al mundo inmutable. En segundo lugar, en Feuerbach la enajenación se concibe como “auto-enajenación”, como un proceso de carácter puramente individual; la esencia humana es esencia del individuo abstracto:

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto: 1) a hacer abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente el ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto —*aislado*—. 2) por lo tanto, la esencia sólo puede ser captada como “género”, como universalidad interior, inexpressiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos⁷.

Así, pues, de la crítica al concepto de enajenación en Feuerbach, Marx reconoce el haber puesto al hombre, a diferencia de Hegel, como sujeto de la enajenación y, a su vez, el reconocer al mismo tiempo que no toda objetivación, como sucediera en Hegel, es enajenación. Supera a su maestro, por un lado, al desplazar la actividad de la conciencia como “actividad en que se enajena”⁸ el hombre; por el trabajo, actividad práctica y transformadora. Por otro, al ver al hombre no ya como una mónada, como un individuo o, en términos políticos, como un ciudadano. La esencia humana deja de ser una abstracción “inherente al individuo singular” para convertirse en una realidad histórica, producto de las relaciones humanas. De esa manera Marx llegará a la conclusión de que el trabajo, percibido como actividad vital humana, se revela, entendido social e históricamente, en las relaciones sociales de producción; convirtiéndose así en el fundamento de toda crítica histórica posible. “Nosotros partimos de un hecho económico actual”, dice Marx en los *Manuscritos*. Con este “hecho” invierte el análisis feuerbachiano y busca las causas de la enajenación no en la conciencia, sino en las concretas relaciones de producción.

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general⁹.

Mientras más produce el obrero, menos es él. Mientras más riqueza crea más pobre y pauperizada es su existencia. La objetivación es, siempre para él, enajenación. No existe posibilidad de recuperar el producto de su trabajo en el capitalismo y más aún, ese trabajo se le presenta como ajeno y hostil, como un poder extraño que lo domina y lo somete.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. [...] La apropiación del objeto aparece en gran medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital¹⁰.

Y ésta no es una explicación abstracta, que nos remita al terreno de la conciencia. La Economía Política, como apunta ya Marx, es la explicación palmaria de este fenómeno que, sin embargo, aparece ante sus ojos como producto de “leyes naturales”:

“Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador

⁵ G. Lukács, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en: B. Echeverría, *El materialismo de Marx*, México, Itaca, 2013, p. 114.

⁷ *Ibidem*, p. 116.

⁸ A. Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, México, 2018, p. 81.

⁹ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰ *Ibidem*, p. 135.

queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción¹¹. Y, como consecuencia natural de este proceso la sociedad queda dividida de manera objetiva, real y “natural”, en dos clases:

Que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalista y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos¹².

Corresponde ahora explicar los momentos de la enajenación que conducirán las posteriores investigaciones de Marx hasta la aparición de *El Capital*.

1. Enajenación del trabajador con el producto de su trabajo:

La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir, cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado es su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza es el trabajador¹³.

Este primer momento de la enajenación descubre la relación entre el productor y su producto. Al obrero se le presenta su creación no sólo como algo ajeno a él, sino como algo hostil. En la medida en que su actividad productiva se desarrolla, él se pierde inconscientemente en ella hasta no reconocerse en el objeto creado. Este desprendimiento del trabajo del obrero y su posterior reconocimiento sólo puede comprenderse a través de un proceso intelectual que queda determinado por la aparición de la conciencia de clase.

2. Segundo momento de la enajenación: el trabajo entendido como proceso, como actividad:

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en este aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo*. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de

la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo¹⁴.

Es el reconocimiento de la vida misma como actividad, como proceso, una de las ideas hegelianas de mayor trascendencia en el pensamiento marxista. Será determinante no sólo en la comprensión de la actividad productiva, del trabajo, sino del proceso de producción mismo. Al criticar a la Economía Política el uso de leyes eternas, Marx pone de relieve la falta de comprensión del movimiento perpetuo en el hombre y en la naturaleza, frente a la inmutabilidad, consciente o inconsciente, que el capitalismo aplicaba a sus leyes. Esta concepción permite entonces, como adelantaba ya Marx en las *Tesis* al definir a la praxis como “actividad crítico-práctica”, una comprensión de la realidad esencialmente diferente tanto a la del materialismo contemplativo de Feuerbach como a la del idealismo hegeliano. La crítica de Marx a Proudhon sobre la idea del salario igualitario va en este sentido. El salario igualitario no atenta de ninguna manera contra el proceso enajenante del trabajo, incluso podría entenderse como una forma de reconocer y aceptar esas leyes eternas de la Economía Política.

3. Enajenación del obrero respecto a su vida genérica:

Como quiera que el trabajo enajenado 1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.

Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. *La vida misma aparece sólo como medio de vida*¹⁵.

El hombre se distingue de los animales, a diferencia del planteamiento feuerbachiano, no sólo por su conciencia sino, principalmente, por el proceso de su actividad vital, por el trabajo. En la medida en que el hombre transforma la naturaleza para la satisfacción de sus propias necesidades “humanas”, se vuelve un ser genérico y se desprende de su animalidad; sin embargo, y es aquí donde la crítica de Marx se observa sumamente actual. Al enajenar su actividad vital, su trabajo, el hombre invierte la relación y vuelve la vida misma en medio de vida. Lo

¹¹ *Ibidem*, p. 132.

¹² *Ibidem*, pp. 132-133.

¹³ *Ibidem*, p. 137.

¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 141-142.

humano se vuelve animal y la esencia toma carácter de existencia. En otras palabras: el trabajo, de ser la actividad por la que el hombre humaniza la naturaleza, pasa a ser sólo un medio de existencia, una forma en la que el hombre puede continuar viviendo y nada más. Lo humano es ahora un medio para conservar la animalidad. Éste ver la esencia como un medio para la existencia; éste preocuparse del hombre durante las horas que permanece despierto por el cómo alimentarse, a él y a su prole; éste entender las relaciones humanas a partir de la sexualidad casi de manera única y hacer que la “cultura” se vuelque sobre ellas como tema de su existencia; éste regreso a la animalidad en lo propiamente humano: la cultura y el arte, ¿no es síntoma claro de un mundo más enajenado? ¿No es una prueba más de la validez de la crítica marxista?

Marx descubre una “consecuencia inmediata” respecto de la enajenación del hombre de su vida genérica: “la enajenación *del hombre respecto del hombre*”. Al definir, en las *Tesis*, la “esencia humana” como el “conjunto de las relaciones sociales”, Marx pone ya de relieve una concepción del hombre radicalmente distinta a la de los “humanistas” que le preceden y a los que vendrán después. El hombre sólo puede realizarse con otros y mediante otros. No sólo es un ser social porque necesite de los demás para existir, sino también, y principalmente, porque puede llegar a realizar su “esencia” sólo a través de ellos. De tal manera que, si el trabajo del hombre, su actividad vital, está enajenada como proceso y como producto, esto se reproduce en sus relaciones sociales, tanto frente al *no productor*, como frente al *productor*. El comunismo, del que habla Marx en la última parte de los *Manuscritos*, pero que tendrá una exposición insuperable en el *Manifiesto*, tiene fundamentalmente sus bases en esta búsqueda de objetivación desenajenada. El *homo hominis lupus* es sólo posible debido a la enajenación. Mientras la actividad y el producto del trabajo sigan comportándose como extraños para el obrero no podrá entender éste la universalidad de su existencia.

Ya aquí se dibuja a la clase social, no a cualquier clase, a la clase trabajadora, la clase productora que desarrolla por su naturaleza la actividad vital y esencial, como la única posibilitada, sin subjetividades, utopías, romanticismos o afinidades, a la transformación del mundo. Sólo ella, por ser la encargada de producir podrá, recuperando su actividad y su producto, impulsar a la humanidad a dar el paso definitivo del “reino de la necesidad” en el que la vida es un medio para la existencia, al “reino de la libertad”, en el que la existencia le está prácticamente dada para el posible disfrute de la vida.

2. Cosificación y conciencia de clase

Los *Manuscritos*, como todas las obras juveniles de Marx, incluido el *Manifiesto*, contienen ya en germen la teoría del valor, pero no ha sido desarrollada aún la teoría de la plusvalía. Todavía en el *Manifiesto* Marx continúa hablando de “trabajo” y no de “fuerza de trabajo”. La idea de la enajenación, a pesar de tener a la conciencia como su objeto, no deja de ser suficientemente explicada como simple efecto, como producto de relaciones de “explotación” en las que al trabajador se le arrebató el producto de su trabajo;

se le despoja de su actividad vital y, en consecuencia, se oscurece ante él la relación social de la que forma parte, viendo en su lugar, únicamente, relaciones entre cosas en las que no se reconoce. El mundo se muestra a sus ojos cosificado y él se observa a sí mismo simplemente como un apéndice de este mundo, un objeto que puede ser desechado con la misma facilidad con la que un caballo viejo es enviado al matadero.

El mundo cosificado es entonces el mundo enajenado. La enajenación como la cosificación, a pesar de tener su origen en la producción, se reproducen en cada uno de los aspectos de la vida social. El obrero no sólo se enajena al producir, sino que, a partir de ese momento, todas las relaciones sociales se le van a mostrar cosificadas, por lo que queda imposibilitado a captar el mundo tal y como es. Queda despojado de la capacidad de trascender la apariencia que se le enfrenta como relaciones entre cosas y, por lo tanto, incapacitado para adquirir, de manera natural, por la simple explotación, la conciencia que le permita actuar objetiva y revolucionariamente sobre su situación concreta.

La conciencia de clase es, de este modo, el segundo momento necesario para la constitución de la clase, en este caso en particular, del proletariado. El hecho de que “el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido”; y de que, como mecánicamente se repite: “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros”¹⁶, no significa en modo alguno que este “hundimiento” de la burguesía y la “victoria del proletariado”, “inevitables” vistas sólo desde el proceso de desarrollo del capitalismo mismo, sean posibles sin la intervención consciente de la clase revolucionaria. Sin conciencia no hay acción revolucionaria posible; el voluntarismo y el fatalismo serían móviles de una acción inconsciente y, por lo tanto, inerte, en lo que a la transformación radical de la realidad respecta. Las propias “leyes naturales” del capitalismo no conducirán por sí solas al socialismo. Sin una conciencia clara del funcionamiento de estas leyes, y sin una intervención dirigida por parte de la clase, la única salida, como el marxismo ortodoxo se ha cansado de repetir, es la barbarie.

Esas «leyes naturales» —apunta Lukács— no determinan más que la crisis misma, dándole una dimensión y un alcance que imposibilitan el ulterior desarrollo “tranquilo” del capitalismo. Pero la acción no obstaculizada de esas leyes (en el sentido del capitalismo) no llevaría a la desaparición simple del capitalismo, a la transición al socialismo, sino que, pasando por un largo período de crisis, guerras civiles y guerras mundiales imperialistas a niveles cada vez más generales, conduciría “a la catástrofe simultánea de las clases en lucha”, a una nueva barbarie¹⁷.

¿A qué nos referimos exactamente cuando hablamos de conciencia de clase proletaria? Encontramos en Lukács las dos determinaciones esenciales de este concepto.

¹⁶ K. Marx. *Manifiesto del partido comunista*, op. cit., p. 127.

¹⁷ G. Lukács, op. cit., p. 319.

El trabajador no puede llegar a ser consciente de su ser social más que si es consciente de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato le inserta —como se ha mostrado— en el proceso de producción como puro y mero objeto [...] Mientras siga siendo prácticamente incapaz de levantarse por encima de esa función de objeto, su consciencia será *la autoconsciencia de la mercancía*, o dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías¹⁸.

Así pues, el proletariado adquiere conciencia de clase sólo en la medida en que descubre su fuerza de trabajo como mercancía, como producto de una relación social de explotación. Sólo trascendiendo la cosificación podrá convertirse en sujeto de su propia acción. Al descubrir el “secreto” que las relaciones cosificadas encubren, tendrá, de manera natural, que revelarse contra la más grande de todas las injusticias: el robo lento, por goteo, pero permanente y mortal, de su vida.

Este momento de la conciencia de clase que se revela al conocer el proletariado la verdad que se esconde tras la realidad cosificada en la que vive, se fortalece y vivifica con el momento de la acción. Práctica y teoría; lucha política y conciencia de clase se afirman en una síntesis dialéctica: la *praxis* revolucionaria. Marx no deja de llamar la atención en *El Capital* sobre lo determinante que fue la lucha por la reducción de la jornada laboral en la formación y definición política de la conciencia de clase del proletariado en general, más allá de que la lucha se entablará únicamente en el terreno de la lucha económica:

La fijación de una jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera. Así como la lucha se entabla primero en el ámbito de la industria moderna, se desenvuelve por vez primera en el suelo patrio de esta última: *Inglaterra*. Los obreros fabriles ingleses no sólo fueron los adalides de la moderna clase trabajadora inglesa, sino de la clase obrera moderna en general, así como sus teóricos fueron los primeros en arrojar el guante a la teoría del capital.¹⁹

Si antes dijimos que la respuesta al descubrir “esta verdad” sería natural en el obrero, casi mecánica, dicha naturalidad debe ser comprendida en estos términos:

La conciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de ese modo a una determinada situación típica en el proceso de producción. Esa consciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa consciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo puede reconocerse por esa consciencia²⁰.

Tres determinaciones de la conciencia podemos extraer de este segundo momento, del momento de la acción.

Primera determinación: el carácter de clase, como conjunto social, de la conciencia. Al existir el hombre como “ser genérico”, la validez de su acción como transformación real sólo podrá realizarse como acción social. La idea del individuo como sujeto de la historia es rechazada por el marxismo. La historia sólo puede ser transformada por la clase, y no por cualquier clase, sino, como veremos, sólo por la clase a la que es dado, en cada época histórica, que su teoría coincida con su práctica.

Todo intento de transformación individual tiene que recalar necesariamente en la interioridad, en la pura ética que, como apunta Lukács, “no pasa tampoco de ser abstracta, meramente normativa incluso respecto de la totalidad del individuo aislado del mundo, y no llega a ser realmente activa, productora de objetividad. Queda en el mero deber-ser: tiene carácter de mero postulado”²¹.

Segunda determinación: radica en el carácter racional y oportuno de la acción al que la conciencia lleva. Dimos por hecho en el primer momento la necesidad de conocer la realidad, la esencia de la humanidad entendida como un conjunto de relaciones sociales, que parecen ser relaciones entre cosas. No obstante este conocimiento no posibilita de manera automática la acción. En la categoría de posibilidad objetiva se sintetiza la capacidad real de acción de la clase en un momento determinado de su historia. Marx había resaltado ya la importancia de esta categoría al aseverar que: “No basta que la idea clame por realizarse, es necesario que la realidad clame por la idea”. No basta entonces con comprender el mundo, tampoco es suficiente la voluntad para transformarlo. Es necesario saber cómo hacerlo a partir de las propias posibilidades que la realidad nos presenta. El método marxista radica en adecuar el pensamiento a la acción y no en forzar a la realidad a que marche al compás de nuestras ideas.

Mal comprendido, el papel de la posibilidad objetiva en la transformación consciente del mundo llevaría directo a la inmovilidad, a la quietud y el anquilosamiento de la clase. La realidad clamará por la idea pero no de manera mecánica; es preciso que la “voluntad consciente” del proletariado empuje a la realidad hacia dicha idea. La tarea de la clase consciente, de la clase “para sí” y no sólo en la clase “frente al capital”, radica en jamás permanecer inmóvil, en observar, en cada momento del proceso de transformación las posibilidades, ya sean radicales o no, de la revolución.

Tercera determinación: ésta se encuentra formulada en uno de los pasajes más citados y polémicos de la obra de Marx. En el *Prólogo a la Contribución de la Economía Política*.

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma la estructura económica de la

¹⁸ *Ibidem*, pp. 220-221.

¹⁹ K. Marx, *El Capital*, op. cit., p. 361.

²⁰ G. Lukács, op. cit., p. 55.

²¹ *Ibidem*, p. 42.

sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura política y jurídica y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, por el contrario, el ser social lo que determina su conciencia²².

Al referirse al ser social, alude ya Marx al “modo de producción de la vida material”, es decir, a la relación histórica existente entre los elementos económicos constituyentes de cualquier sociedad: “modo de producción”, “fuerzas productivas” y “relaciones de producción”. La conciencia social se entiende aquí como el conjunto de relaciones: sociales, jurídicas, políticas, religiosas, educativas, etc., que dimanarían de un específico modo de producción. La relación entre el ser social y la conciencia social es, pues, la relación que existe entre la forma de producir en una época determinada y la conciencia que ese modo de producción específico arroja en las clases que lo componen.

Sobre las diversas formas de propiedad —escribe Marx en el *18 Brumario*— y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, al que se le imbuye la tradición y la educación podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta²³.

Lo que es significativo para nosotros en este momento, es la literalidad con la que se ha interpretado esta relación entre el ser social y la conciencia social. Es cierto que el ser social, el modo de producción, es el mismo para las dos clases que lo posibilitan, en el capitalismo: proletariado y burguesía. Sin embargo, entre las relaciones sociales de producción que ubican y sitúan al hombre materialmente en uno u otro polo de la sociedad, y la conciencia de dichas relaciones, existe una mediación que distingue radicalmente la conciencia que del ser social tenga una clase u otra. El señalamiento de Marx en *La ideología alemana* y el *18 Brumario*, sobre cómo las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, no debe desprenderse de su pertinente aclaración sobre el sujeto: “el individuo suelto”. El ser social sí determina la conciencia social, pero la determina de manera esencial, aunque no inmediata, de manera radicalmente diferente para una clase u otra.

La realidad objetiva del ser social es, escribe Lukács, en su *inmediatez*, «la misma» para el proletariado que para la burguesía. Pero eso no impide que sean completamente distintas, y por necesidad, las *específicas categorías mediadoras* por las cuales ambas clases llevan a conciencia su *inmediatez*, por las cuales la realidad meramente inmediata se hace para ambas realidad

propiamente objetiva. La diversidad se debe a la diversa situación de ambas clases en “el mismo” proceso económico²⁴.

Así como la experiencia no puede ser la misma para el que corta la fruta como para el que se la come; para el que caza el venado como para el que lo degusta; para el que nada en el río buscando la pesca como para el que la recibe en su plato después de cocinada. La conciencia del proletariado difiere esencialmente de la conciencia de la burguesía. La conciencia del productor, del creador y del sujeto enajenado en el trabajo debe ser distinta a la de aquél que se apropia de este trabajo. Sin embargo, como explica Lukács, esta diferencia no se observa en su inmediatez. En las relaciones inmediatas, cosificadas, ambos juegan aparentemente un papel “libre” y “voluntario” en el sistema económico de producción; el trabajador vende su trabajo a cambio de un salario y el capitalista compra ese trabajo “por lo que vale”.

La mediación a la que hicimos referencia no es otra cosa que la descosificación del proceso en la conciencia del obrero. La mediación debe ser necesariamente distinta entre las dos clases por el lugar que ocupan en el proceso de producción. De tal manera que el proletariado rebasa la inmediatez en la que se confunde en una sola conciencia social al burgués y al obrero en el momento en que alcanza “el autoconocimiento del trabajador como mercancía”. En el momento en que se sabe “explotado”, “robado”, “despojado” por parte del capitalista. En palabras del joven Marx, la diferencia entre la conciencia social del proletariado aparece en el momento mismo en el que descubre la enajenación en el proceso de producción. En las del Marx maduro en el instante en el que tras las relaciones “naturales” aparecen las relaciones de explotación en las que el obrero entiende que es precisamente su trabajo, el trabajo vivo, el que alimenta el trabajo muerto con el que se le somete y se le despoja.

El marxismo ha distinguido, pues, dos momentos en la formación de la conciencia de clase del proletariado. El primero de ellos, el momento de la inmediatez, en que la conciencia del obrero no se distingue de la conciencia burguesa dado que las relaciones existentes se les aparecen a ambos como “naturales”. Marx ha definido este momento como la existencia de clase “frente al capital” o, en otras palabras, la existencia de la clase “en sí”. El segundo momento, el rebasamiento y superación de la inmediatez consiste en la comprensión del verdadero contenido de las relaciones sociales que se aparecen, a primera vista, como relaciones entre cosas; la formación de la “conciencia de clase” o la clase “para sí”.

El arribo a la conciencia de clase, su constitución como clase “para sí” por parte del proletariado tiene una implicación que deviene del conocimiento de la “totalidad” del capitalismo en la que juega, hasta ese momento, el papel puramente pasivo de objeto. Esta implicación radica en que precisamente al descubrirse como la clase productora de riqueza, como clase explotada y enajenada; al entender que su individualidad es sólo reconocida en cuanto mercancía,

²² K. Marx, *Prólogo a la contribución de la economía política*, en: K. Marx, *Antología*, op. cit., pp. 248-249.

²³ K. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en: K. Marx, *Antología*, op. cit., p. 115.

²⁴ G. Lukács, op. cit., p. 201.

como *homos economicus*, el proletariado debe, casi por necesidad, buscar la transformación de una relación que es ya, conscientemente, injusta. Sin embargo —y en esto radica la potencialidad y la fuerza que en última instancia imprime a la conciencia de clase obrera una superioridad histórica a la de cualquier otra forma de conciencia anterior o actual— no es sólo el afán de venganza o de justicia lo que motiva al proletariado a lanzarse a la revolución, a la transformación del mundo. Es principalmente la comprensión de su misión histórica y de su papel como sujeto revolucionario lo que hará de su conciencia de clase una fuerza práctica y activa.

3. La misión histórica del proletariado

La misión histórica del proletariado es una de las ideas más discutidas y polémicas dentro y fuera del marxismo. La tergiversación de la teoría marxista es, en este punto en particular, grosera y ridícula. Sin embargo, es necesaria su incorporación en la totalidad de la teoría. La discusión y tergiversación de la teoría sobre la misión histórica del proletariado radica en que, sin entender, y muchas veces sin leer las tesis marxistas, se coloca al comunismo como un estado ideal al que debe “aspirar” el obrero. El comunismo sustituye mecánicamente la idea del paraíso y así el marxismo se convierte en teología, en cuestión de fe, en un sueño en el que, en la medida en que la clase obrera multiplica sus sufrimientos, puede descansar. Pero el marxismo no es ni teología ni teleología. Sus aseveraciones sobre el comunismo distan mucho de ser un simple sustituto a las viejas prédicas religiosas o utópicas.

Este postulado de cambiar de conciencia —escribe Marx— viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente “revolucionaria”, los ideólogos hegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores [...] al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten, en modo alguno, el mundo real existente²⁵.

“La fuerza de las frases” no desplaza por sí misma la fuerza material. Poner al marxismo sólo como una teoría de signo contrario frente al capitalismo implicaría caer en una de las trampas ideológicas sobre las que el mismo Marx advirtiera tenazmente. De lo que se trata es de rebasar la “naturalidad” de las leyes y de todas las estructuras ideológicas que de ella emanan. De alcanzar a ver no sólo “alternativas” a dichas leyes, lo que en su momento representó el proudhonismo y posteriormente el oportunismo bernsteniano, sino, principalmente, de pensar la realidad entendiendo el carácter histórico del capitalismo. De ver en este sistema sólo un momento más de la historia y no el fin de la historia misma.

Lukács advierte también sobre este error en un tono que reproduce las notas del marxismo:

En el *Capital* rompe Marx radicalmente con ese método. No porque se ponga a considerar —como un agitador— todo momento, con inmediatez y

exclusividad, desde el punto de vista del proletariado. De esa unilateralidad no habría podido nacer más que una nueva economía vulgar con signo contrario, por así decirlo. Sino porque considera los problemas de la entera sociedad capitalista como problemas de las clases que la constituyen, la de los capitalistas y la de los proletarios, tomadas como *totalidades*²⁶.

El comunismo no representa entonces la versión que de la historia tiene el proletariado. Tampoco el camino al que la historia natural nos conduce; no es un estadio suprahumano al que la humanidad esté destinada. El fatalismo no es propio del marxismo. El comunismo es, entendido desde el marxismo ortodoxo, un momento más en la historia de la humanidad. Un momento al que *puede* arribar una vez que se den dos condiciones necesarias para que esta posibilidad alcance carácter de posibilidad real.

La primera condición es objetiva, producto de la naturaleza del capitalismo. Es inevitable porque el germen de su nacimiento es económico-histórico. La fatalidad que acarrea el capitalismo radica en su origen y es inseparable de él, independiente de la voluntad humana, del burgués o del proletario. La contradicción esencial de este sistema radica en el carácter cada vez más social de la producción y la apropiación cada vez más privada de la riqueza. En el monopolio como forma dominante de existencia del capitalismo desarrollado. En la polarización cada vez más grosera de la sociedad producto de una acumulación cuya tendencia es siempre dirigida por la desigualdad del incremento. El hundimiento del capitalismo, su “inevitabilidad” es la condición previa de un proceso que acerca a la humanidad al socialismo y que cumple, como señala Rosa Luxemburg, una de las tres premisas de la tendencia del devenir histórico hacia el socialismo.

Las bases científicas del socialismo descansan, principalmente y en forma harto conocida, en tres resultados del desarrollo capitalista, que son: el primero y principal, la anarquía creciente de su economía, lo cual lleva a su declinar irremediable; el segundo, la progresiva socialización del proceso de producción, que marca los comienzos positivos del régimen social futuro, y el tercero, la mayor conciencia de clase del proletariado y su organización creciente, factor activo en la revolución que se avecina²⁷.

Las primeras de estas dos bases son explicadas con claridad meridiana en *El Capital* y, sobre todo, son demostradas histórica y fácticamente a lo largo del desarrollo del capitalismo. Sin embargo, la última premisa, “la mayor conciencia de clase del proletariado” que conducirá a la “victoria del proletariado” es discutible. Sin dejar de ser una premisa necesaria para el arribo al socialismo por parte de la humanidad no puede entenderse como una consecuencia natural de la crisis del sistema capitalista. A diferencia de la posición de Luxemburg, Lukács advierte de las posibilidades a las que el cumplimiento de las dos primeras premisas en el capitalismo, sin la aparición

²⁵ K. Marx, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, p. 18.

²⁶ G. Lukács, *op. cit.*, p. 31.

²⁷ R. Luxemburg, *Reforma o Revolución*. Barcelona, Fontamara, 1978, p. 40.

de la tercera, puede llevar a la humanidad: “Las leyes naturales del capitalismo conducen sin duda inevitablemente a su crisis última, pero al final de su camino estaría la aniquilación de toda civilización, una nueva barbarie”²⁸.

La acumulación de capital en manos de los grandes monopolios, el control del capital financiero sobre todo el sistema productivo y la anarquía creciente en la producción, aunada a la finitud de recursos naturales y a un desmesurado crecimiento del llamado “ejército industrial de reserva” orienta al capitalismo a la barbarie, es decir, a la guerra y la aniquilación de la propia humanidad. La única clase posibilitada, por su posición en el proceso de producción, a reorientar la marcha de la historia; a frenar la vorágine destructiva del capitalismo en su fase imperialista; el único sujeto histórico capaz de cambiar el destino de la humanidad, es el proletariado. Y lo es no por su condición de marginado y de víctima; lo es porque, como piensa Marx, su destrucción implica su propia salvación: “Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social subsistente, sólo expresa el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución efectiva de ese orden social universal”²⁹.

Este “secreto de su propia existencia” radica en la negación del orden existente a partir de la supresión del sistema de producción imperante, de la negación de las clases que lo constituyen, del proletariado mismo: “Los proletarios no pueden conquistar —resalta el *Manifiesto*— las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo el modo de apropiación existente hasta nuestros días”³⁰.

Superar el capitalismo implica superar la contradicción de clases definitivamente. Significa superar la “prehistoria de la humanidad” para dar comienzo a la verdadera “Historia”. Expresa, en otras palabras, el paso del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”. “«El reino de la libertad», el final de la «prehistoria de la humanidad» significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, empieza a perder su poder sobre el hombre y a entregárselo a éste”³¹. Representa el fin de la explotación del hombre por el hombre; el fin de la cosificación y, finalmente, el fin de la enajenación. Es la recuperación del hombre de sus fuerzas vitales. Es el hombre recuperando su humanidad, despojándose de una vez y para siempre de su carácter de mercancía.

Bibliografía

- Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1987.
- Breville, B., “Un pueblo en pie, un poder obstinado”, *Le Monde Diplomatique*, Año XXVII n.º 330, abril de 2023.
- Eagleton, T., *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península, 2011.
- Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1985.
- Lenin, V. I., *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, en Lenin, V.I., *Obras escogidas*, T. XI, Moscú, Progreso, 1977.
- Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- Luxemburg, R., *Reforma o Revolución*, Barcelona, Fontamara, 1978.
- Mandel, E., *La formación del pensamiento económico de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 2017.
- Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, en Marx, K., *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en Marx, K., *Antología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- , *El Capital*. México. Siglo XXI. 2013.
- , *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.
- , *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2018.
- , *Prólogo a la contribución de la economía política*, en Marx, K., *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- , *Tesis sobre Feuerbach*, en Echeverría, B., *El materialismo de Marx*, México, Itaca, 2013.
- , “Carta de Karl Marx a Joseph Werdemeyer”. Londres, 5 de marzo de 1852, en Marx, K. & Engels, F., *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1974.
- Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistemas en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2018.
- , *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, Itaca. 2018.
- Walter, B., *Tesis sobre la historia*, México, Itaca, 2008.

²⁸ G. Lukács, *op. cit.*, p. 294.

²⁹ K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en: K. Marx, *Antología*, *op. cit.*, p. 105.

³⁰ K. Marx, *Manifiesto del partido comunista*, *op. cit.*, p. 126.

³¹ G. Lukács, *op. cit.* p. 76.