

CUADERNO POLITICOS

- Adolfo Sánchez Vázquez / V. Mikecín ▶
Cuestiones marxistas disputadas • Varios
▶ El protagonista social de la revolución •
Carlos M. Vilas ▶ El sujeto de la insurrección
popular sandinista • Armando Bartra ▶ Dos vías
en la reforma agraria sandinista • Francisco A.
Moreno ▶ El reformismo en El Salvador •
Carlos Monsiváis ▶ Crónica de San Juanico

Enrique de la Garza, Raúl Corral, Joaquín Meléndez, Javier Melgosa y Blanca A. Ortega

El protagonista social de la revolución

INTRODUCCIÓN

El problema de cómo el proletariado deviene agente de la revolución ha sido ampliamente debatido. Dentro del campo marxista esta polémica ha pasado por tres grandes momentos: primero, a principios del siglo, se realiza el conocido debate entre Lenin y Rosa Luxemburgo; posteriormente, en los años veinte, nos encontramos con las reflexiones de Lukács, Korsch, Gramsci, etcétera; finalmente, esta polémica revive en los años sesenta al influjo del rompimiento del bloque stalinista, la escisión del movimiento comunista internacional y la presencia de un largo periodo de crecimiento capitalista (iniciado después de la segunda guerra mundial). Esta última fase de la polémica no ha finalizado; antes bien, se ha visto alimentada por nuevos puntos de vista referidos al surgimiento de la conciencia de clase del proletariado y la determinación para la acción clasista. Es nuestra intención recuperar los nuevos términos de la polémica, problematizarlos y señalar algunas líneas de reflexión que pudiesen ser fructíferas en la discusión actual.

I. DETERMINANTES EN LA CONFORMACIÓN DE LA CLASE OBRERA COMO SUJETO DE LA REVOLUCIÓN EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

En su trabajo *La experiencia del movimiento obrero*, señala Castoriadis¹ que dos sectores de la realidad social se confrontan y permanecen históricamente separados: de un lado el de los obreros preocupados por la reivindicación de sus necesidades inmediatas para lo cual se organizan y luchan en torno de ellas; del otro, el sector de los militantes políticos, definidos por una ideología coherente y un programa máximo. Esta disociación ha presentado al militante político la exigencia de la fusión entre el "socialismo científico" y el "movimiento obrero espontáneo", lo que bien puede traducirse como aquella actividad mediante la cual se logra la influencia ideológica y organizativa en las luchas inmediatas de los obreros, siendo el objetivo de tal actividad el que la clase obrera "asuma sus tareas históricas".

Esta concepción, que presenta a la praxis revolucionaria como praxis consciente y diferenciada de la cotidiana, presupone una separación entre lo económico y lo político, entre

¹ *La experiencia del movimiento obrero*, Tusquets, Barcelona, 1979.

lo inmediato y lo histórico.² De este modo se tiende a circunscribir al proletariado a la sola percepción de sus intereses económicos inmediatos —y a la exclusiva preocupación por ellos— siendo que, al mismo tiempo, se le considera como el depositario de la misión histórica de la construcción de la nueva sociedad.

Esta aparente paradoja ha sido objeto de múltiples análisis, sobresaliendo de entre ellos las tesis de la conciencia histórico-revolucionaria importada y asumida por la clase obrera y las de la teoría del derrumbe del capitalismo. No obstante las diferencias que entre sí guardan ambas propuestas, existe un nivel de identidad entre ellas, esto es, en las concepciones señaladas permanece la certeza de que la clase obrera sólo se moviliza por efecto de sus intereses inmediatos, siendo éstos los derivados ya sea de las contradicciones cotidianas entre el Capital y el Trabajo o las impuestas por la crisis económica final del capitalismo. Paralelamente, la fundamentación del papel histórico del proletariado es sustentada de antemano por la teoría que así lo establece, encontrándose depositada dicha teoría en un cuerpo especial de profesionales de la revolución. En este sentido los contenidos de la teoría serían los determinantes del carácter de la acción obrera, es decir, los parámetros de la teoría de la revolución definirían si el proletariado se encuentra impelido en una acción concreta por lo contingente o por su "verdadero ser".

Esta distinción está íntimamente ligada a la relación de la clase en sí con la clase para sí que planteara Marx en la *Miseria de la filosofía* y en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

De acuerdo a las soluciones clásicas no basta que el proletariado sea sujeto de la explotación para ser capaz de levantar un proyecto viable de reconstrucción de la sociedad; así, por ejemplo, en Kautsky y Lenin³ la clase obrera es incapaz por ella sola de levantar dicho proyecto, en tanto la conciencia de clase es exportada a la masa por los intelectuales del partido —provenientes de la burguesía—, lo que implica que la conciencia de clase no es engendrada por el

² Considerando "inmediato" lo cotidiano e "histórico" lo trascendente se desconoce que ambos son dos caras de la totalidad social, totalidad en constante movimiento.

³ Es necesario reconocer que no hay en Lenin tan sólo una concepción de la relación partido-masa; dicha concepción se fue transformando en la medida en que el bolchevismo dejó de ser una secta socialista separada del movimiento real. Al respecto cf. Marcel Liebman, *El leninismo bajo Lenin*, 2 vol., ed. Grijalbo, México, 1977.

proletariado ni tampoco la asume fácilmente. De esta forma la historia del proletariado es principalmente la historia de sus ilusiones, en donde el límite entre ilusión e historia es una teoría en posesión del cuerpo intelectual. Ilusión como falsa conciencia, como acción contrapuesta a la acción trascendente; historia como trascendencia, trascendencia que implicaría la posesión de una teoría sobre sí misma y, finalmente, teoría que en su expresión máxima también le estaría negada a la clase obrera.

En este sentido, el apoyo del proletariado al reformismo o al stalinismo es interpretado como falsa conciencia de la masa obrera: esta masa, incapaz de generar en forma autónoma su conciencia de clase, explicaría sus errores en la figura de quienes tienen la misión de exportar dicha conciencia, y, en última instancia, los errores históricos serían, por tanto, responsabilidad de las direcciones. En esta medida la historia de la humanidad sería la historia de las direcciones acertadas o erróneas capaces o incapaces teóricamente.

En el contexto del XX Congreso del PCUS —donde se pone al descubierto la crisis del movimiento comunista internacional, así como la incapacidad de los partidos comunistas para explicar el auge capitalista de la posguerra y la presencia del Estado Social como nueva forma estatal capitalista—, la vieja discusión referida a la relación entre el partido y la masa es replanteada en el contexto europeo, lo que conduce a dos concepciones encontradas no sólo en el nivel teórico, sino también en cuanto a las implicaciones políticas.

Tres grandes problemas se hallaban en el fondo de la reactivación de la polémica. En primer lugar, el anquilosamiento del marxismo en el stalinismo y su conversión en doctrina sistemática, lógicamente consistente pero incapaz de dar cuenta de las transformaciones capitalistas; en segundo, la crítica al stalinismo hizo concebir la posibilidad de que las "deformaciones" de los socialismos reales no fueran primordialmente el producto de los errores de las direcciones, sino de determinaciones más profundas en las que el proletariado no fuese inocente protagonista; finalmente, en la fase de auge del capitalismo de la posguerra, el proletariado se mostraba cada vez menos preocupado por atender a los reclamos de los partidos revolucionarios para subvertir el orden imperante. Esta situación fue sintetizada en la categoría del *integralismo*, entendida como la integración funcional del proletariado al sistema capitalista, incluyendo en esto la institucionalización del conflicto interclasista.⁴

⁴ De igual modo quedaron sobre el tapete de las discusiones los

En este contexto fueron reeditadas las antiguas polémicas entre Lenin y la izquierda de la socialdemocracia (Rosa Luxemburgo, Pannekoek, etcétera), referidas al proceso que lleva al proletariado a sujeto de la revolución. A partir de la relectura de esta polémica, y de la reconsideración de las aportaciones del segundo momento de la discusión (Gramsci, Korsch, etcétera), surgen, como señalamos, dos concepciones sobre el partido de la revolución: la del partido-guía, depositario de la teoría de la revolución, teoría núcleo de la conciencia de clase; aquí la conciencia de clase se convierte antes en teoría que en acción y, específicamente, en una teoría de las contradicciones clasistas y de su solución. De otro lado se afirma la concepción del partido no como guía, sino como instrumento de la clase en sus luchas. Esta última concepción surge después del XX Congreso del PCUS y es Panzieri, en Italia, uno de los primeros en plantearla.

La corriente de Panzieri desarrolla su concepción del partido instrumento de la clase no solamente por medio de una reapropiación de los argumentos de la izquierda de la socialdemocracia de principios del siglo, sino que, ante todo, impulsa tres líneas de investigación inéditas en su óptica en la historia del pensamiento marxista:⁵ una relectura de *El Capital* teniendo como eje la contradicción Capital-Trabajo dentro de la fábrica, el análisis de la nueva composición de la clase obrera y la crítica a la ideología del neocapitalismo. El carácter político antes que académico de estas tres líneas de investigación queda manifiesto por el hecho de que detrás de ellas se encontraba el problema del integralismo de la clase obrera.

La respuesta que *Quaderni Rossi* creyó encontrar señalaba que en el fondo del integralismo está presente una permanente conflictividad entre el Capital y el Trabajo —manifestada especialmente dentro del proceso de trabajo—, conflictividad que habla de un despotismo del Capital y de una violencia fabril que, de manera callada, mantiene permanentemente el choque entre ambos factores de la producción. El carácter permanente de este enfrentamiento se explicaba en el hecho de que ante el uso capitalista de la máquina surge una resistencia obrera continua dentro del mismo proceso de trabajo.⁶

problemas de la burocratización de los partidos y demás instituciones obreras, como los sindicatos y confederaciones.

⁵ Los resultados de tales investigaciones se encuentran, principalmente, en *Quaderni Rossi*, Sapere Edizioni, Milán-Roma, Italia, 1970-1974.

⁶ Cf. Toni Negri, *Del obrero masa al obrero social*, ed. Anagrama,

Quaderni Rossi concibió que esta conflictividad permanente en la fábrica podría convertir el espacio del proceso de trabajo en un espacio de la lucha política, en tanto se diese no sólo por el reparto de la plusvalía, sino principalmente por el poder en el propio proceso de trabajo. Así, la diferencia entre lucha económica y lucha política podría diluirse y, con ello, esbozarse toda una concepción diferente a las clásicas en cuanto a los problemas de la relación partido-masa, a la distinción entre clase en sí y clase para sí y al mismo problema de la generación de la conciencia de clase.

Para efecto de una mayor delimitación de las aportaciones del obrerismo a la polémica en cuestión, así como para la definición más exacta de lo específico de las mismas, resumiremos algunos de los puntos de vista clásicos sobre la relación partido-masa, sin intenciones de exhaustividad, indicando especialmente los puntos en torno de los cuales gira la polémica, y reconociendo la existencia de concepciones diferentes a las aquí referidas, como por ejemplo la de Mao.

A. La relación partido-masa en Lenin antes de la Revolución de 1905.

Lenin en sus escritos *¿Qué hacer?*, *Un paso adelante, dos pasos atrás* y *El trabajo del partido entre las masas* puntualizó sus concepciones referidas a la adquisición de la conciencia de clase en el proletariado. En el Lenin de esta época dicha adquisición es expresada, en un primer momento, por la lucha y la organización sindicales; en esta etapa la lucha se da, fundamentalmente, por reivindicaciones de carácter económico, siendo aquí el papel del sindicato la defensa de las condiciones de trabajo y de la venta de la fuerza de trabajo.

Para Lenin era necesario que la conciencia de la clase trabajadora no quedara limitada al nivel económico, sino que, por el contrario, tuviera acceso a la lucha en la esfera política. Este tránsito de la economía a la política, o de la conciencia de clase a la conciencia política de clase, es en Lenin responsabilidad del partido, en tanto en él sus cuadros especializados enseñarían a los obreros que la lucha de clases no se circunscribe solamente al ámbito gremialista ni se reduce a los enfrentamientos con un patrón particular.

Así, pues,

El cometido de la socialdemocracia [el partido] es representar a la clase obrera en la lucha política, en la esfera económica, en la esfera social, en la esfera cultural, en la esfera científica, en la esfera artística, en la esfera deportiva, en la esfera de la vida cotidiana, en la esfera de la vida familiar, en la esfera de la vida social, en la esfera de la vida política, en la esfera de la vida internacional, en la esfera de la vida mundial.

Barcelona, 1960.

sentar los intereses de todo el movimiento en su conjunto, señalar el objetivo final, las tareas políticas, y salvaguardar su independencia política e ideológica [...] Las tareas de la socialdemocracia son: llevar las ideas socialistas y la conciencia política a la masa del proletariado y organizar un partido revolucionario ligado con el movimiento obrero indisolublemente.⁷

No obstante la definición primera de las funciones propias tanto del partido como del sindicato, éste "puede convertirse [...] en un auxiliar de la mayor importancia para la agitación política y la organización revolucionaria".⁸

Para Lenin el partido debe apoyar cualquier movimiento obrero y, en su caso, puede aportar sus puntos de vista con respecto a cómo enfrentar determinada eventualidad; sin embargo, Lenin deja muy claro que en última instancia es la base de la organización sindical la que decidirá hacia dónde, cómo y cuándo moverse. En este sentido Lenin señala cuáles son las tareas inmediatas del partido:

[...] formar una organización revolucionaria capaz de unir todas las fuerzas y de dirigir el movimiento no sólo nominalmente, sino en realidad, es decir, capaz de estar siempre dispuesta a apoyar toda protesta y toda explosión, aprovechándolas para multiplicar y reforzar los efectivos que han de utilizarse en el combate decisivo.⁹

En suma, el partido tiene, en Lenin, como una de sus funciones el apoyo a cualquier tipo de movimiento; apoyo que debe ampliarse a todas las capas de la sociedad para así asegurar el incremento de sus adeptos.

Y cuanto más amplias sean estas organizaciones, tanto más amplia será nuestra influencia en ellas, influencia ejercida no solamente por el desarrollo "espontáneo" de la lucha económica, sino también por la acción directa y consciente de los miembros socialistas de los sindicatos sobre sus camaradas.¹⁰

⁷ V. I. Lenin, *Tareas urgentes de nuestro movimiento*, ed. Progreso, Moscú.

⁸ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, en O. E. en 12 tomos, ed. Progreso, Moscú, t. II, p. 112.

⁹ V. I. Lenin, *¿Por dónde empezar?*, O. E., ed. cit., t. I, p. 477.

¹⁰ V. I. Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*, ed. Progreso, Moscú, p. 59.

El partido, para poder cumplir con sus "tareas inmediatas", requiere estar internamente organizado, entendiéndose por ello no sólo contar con conciencia de clase sino específicamente con conciencia política de clase, así como tener una preparación tal que le permita accionar en cualquier eventualidad y ser capaz de dirigirla.

En la concepción de Lenin la dirección del partido puede estar integrada por obreros, estudiantes, profesionales y, en "algunas ocasiones", por intelectuales; dicha dirección debe tener una larga y probada trayectoria de participación consecuente y constante en la lucha política. Sin embargo, señala Lenin, la integración de los intelectuales al partido se presenta problemática, ya que su condición —ser una capa especial dentro de las sociedades capitalistas— se caracteriza, en conjunto, precisamente por su individualismo y por su incapacidad para someterse a la disciplina y a la organización.¹¹

[...] en esto reside una de las razones que explican la flojedad y vacilación de los intelectuales, que tantas veces ha sentido el proletariado. Y esta propiedad de los intelectuales está inseparablemente ligada a sus condiciones habituales de vida, a sus condiciones de salario, que en muchísimos casos se acercan a las condiciones de existencia pequeñoburguesas.¹²

Este conjunto de tesis leninistas referidas al papel y a la actividad del partido de la revolución fueron ampliamente discutidas por la izquierda de la socialdemocracia, especialmente por Rosa Luxemburgo; de aquí la pertinencia de la consideración de la propuesta de Luxemburgo, tanto por los contenidos como por el carácter polémico de la misma.

B. Relación partido-masa en Rosa Luxemburgo

Uno de los puntos principales de la concepción del partido político en Rosa Luxemburgo indica que éste requiere ser un instrumento de la clase en sus luchas y no el guía de las mismas, es decir, se invierte así la relación tradicionalmente considerada.

Para Rosa Luxemburgo una adecuada organización revolucionaria no precede a la acción sino es producto de ella, alcanzando aquélla un mayor desarrollo en los periodos de lucha antes que en los de calma. Según Rossana Rossanda,

¹¹ Loc. cit.

¹² Ibid., p. 64.

Luxemburgo "no teorizó en ningún momento acerca de la posibilidad de que las masas prescindan de una vanguardia organizada, que para ella se identificaba con el partido",¹³ pero el origen de esta necesidad no se encuentra en la ausencia de la dimensión política en la lucha obrera, sino en su fragmentación objetiva y en la necesidad de una estrategia unificadora. Son, en suma, las necesidades políticas directas de la clase las que exigen en cierto momento la unidad estratégica.

Al referirse a la huelga de masas en Rusia, Luxemburgo reconoce explícitamente que si bien es verdad que la coyuntura revolucionaria imprime su propia dinámica a la dirección de la huelga —en el sentido de su desencadenamiento—, no es menos cierto que la dirección de la huelga de masas corresponde a la socialdemocracia y a sus organismos directivos. Así pues, la unión entre espontaneidad y organización se encontraría en las "leyes del desarrollo histórico de la lucha de clases".

Sin embargo, señala Luxemburgo, "la falsa apreciación o la sobreestimación del papel de la organización del proletariado en la lucha de clases está vinculada generalmente a una subestimación de la masa de los proletarios no organizados y de su madurez".¹⁴

Cuando se concibe al sujeto revolucionario dentro de la clase como lo hace Rosa Luxemburgo, el partido aparece como un instrumento al servicio de ésta, sobre el que la clase siempre debe tener un control, impidiendo la tendencia autolegitimadora de la vanguardia externa, con lo que se trata de imponer una dinámica ajena a la propia de la masa. En este sentido señala Luxemburgo que "únicamente cuando la gran masa de trabajadores tome en sus manos con más vigor las armas del socialismo científico, todas las inclinaciones pequeñoburguesas, todas las corrientes oportunistas se nulificarán. El movimiento pisará entonces terreno seguro y firme. La cantidad lo hará".¹⁵

En estos términos —creemos los fundamentales— se estableció la polémica entre Lenin y Luxemburgo. Una aportación más a esta discusión fue la de Gramsci, a la cual nos referiremos a continuación.

¹³ En "De Marx a Marx: clase y partido", en *Teoría marxista del Partido político* 3, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 38, México, 1981, p. 9.

¹⁴ Rosa Luxemburgo, *Huelga de masas, Partido y sindicatos*, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 13, España, 1974, p. 62.

¹⁵ Rosa Luxemburgo, *Reforma o revolución*, ed. Grijalbo, colección 70, n. 10, p. 12.

C. Antonio Gramsci y la relación partido-masa

Las preocupaciones fundamentales de Gramsci —la derrota del movimiento obrero europeo, la especificidad de la reconstrucción del capitalismo y las limitaciones de la experiencia del movimiento obrero socialista—, podemos decir que surgen porque él vivió lo que Lenin no, esto es, el afianzamiento del fascismo en el aparato estatal, la gran crisis del 29 y la reorganización capitalista "desde arriba", todo esto sin hablar del proceso de desarrollo del Estado stalinista y de la modificación de las relaciones entre Occidente y Oriente.

Estos aspectos son reflejados en la historia teórico-subjetiva de Antonio Gramsci: su crítica y renuncia al PSI, la fundación del PCI, la pérdida de la carrera concientizadora de las masas —principalmente pequeñoburguesas y campesinas— ante la acción del Partido Fascista y, por último, la producción gramsciana en el relego carcelario.

En las críticas al PSI y en el periodo de formación del PCI, los escritos políticos de Gramsci se ven impregnados por el triunfo de la Revolución Rusa; de igual modo sus conceptos son menos elaborados que en el periodo carcelario, donde su trabajo teórico deja de ser una alabanza a las estrategias y voluntades colectivas rusas para convertirse en crítica a la especificidad del Estado zarista en oposición a cada vez más moderno y amplio Estado del mundo occidental.

Pasado este momento, la reflexión gramsciana tiene como objetivo la crítica a la función del PSI en la coyuntura de la posguerra; aquí se denota una mayor evolución en la concepción voluntarista social de Gramsci y un planteamiento mucho más fino acerca de la relación partido-masa, que seguramente preparaba para su manifiesto del PCI:

[...] el nacimiento de los consejos obreros de fábrica representa un grandioso evento histórico, representa el inicio de una nueva era en la historia del género humano.

Respecto a la relación partido-masa dice:

Políticamente las grandes masas no existen sino encuadradas en los partidos políticos: los cambios de opinión que se verifican en las masas bajo el empuje de las fuerzas económicas determinantes son interceptadas por los partidos, que se dividen primero en tendencias y después en una multiplicidad de nuevos partidos orgánicos. A través de este proceso de desarticulación, de fusión entre los homogéneos, se revela un profundo proceso interior de des-

composición de la sociedad democrática, hasta llegar a la alienación definitiva de las clases en lucha por la conservación o la conquista del poder y del aparato productivo.¹⁶

En esta etapa del trabajo de Gramsci se percibe ya una visión más profunda en cuanto a los conceptos fundamentales de su estrategia, como son el consejo obrero, el sindicato y el partido.

Durante el retiro carcelario siguen vigentes los mismos conceptos, pero ahora entremezclados con una "filosofía de la praxis" y una concepción de la conciencia en sí y para sí no inédita en los escritos de 1918-1922, pero sí inmersa en esta etapa en una conceptualización mucho más amplia y explícita. Elementos importantes de esta conceptualización son las nociones de hegemonía y voluntad objetiva.

Por voluntad objetiva en Gramsci se entiende la voluntad consciente de las masas y del partido sobre la situación y posibilidades de acción para transformar la realidad; es conocimiento sobre el fin que se desea; es noción exacta y concisa de la fuerza propia y de los medios o métodos para desarrollar la acción.

El concepto gramsciano de hegemonía pasa a ser, al igual que el de voluntad objetiva, uno de los conceptos básicos que da fuerza, continuidad y especificidad a esta propuesta, al mismo tiempo que permite la construcción de una metodología articuladora de la realidad histórica nacional. Paralelamente se posibilita de esta manera el corte diacrónico entre los componentes del poder y la sociedad civil, despejando así la relación específica que guarda el Estado con las clases sociales.

En Gramsci el concepto hegemonía adquiere especificidades que marcan las claras diferencias entre la concepción del partido de este teórico y la de otros también marxistas, como en el caso de Lenin. En este sentido la crítica gramsciana a la estrategia militar de los generales rusos "flich" y "Krasnov"¹⁷ indica que, mientras para Lenin el partido es instrumento de la dictadura, en Gramsci lo es de la hegemonía. Queda claro, por tanto, que si en Lenin la "hegemonía ampliada" puede ser posible solamente después de la toma del poder, en Gramsci esta posibilidad —y exigencia— se in-

vierte. Buscando la especificación de su propuesta, Gramsci elabora nuevos conceptos como, por ejemplo, "bloque hegemónico".

En el concepto gramsciano de "bloque" incluye una amplia gama de organizaciones sociales, entre ellas el partido, de manera tal que así la labor contrahegemónica no recaerá solamente en éste, apareciendo en cambio la posibilidad de una pluralidad organizativa en la conformación de dicho bloque.

En este proceso de la conformación de la hegemonía obrera aparece redefinido el papel de los intelectuales; Gramsci lo señala de la siguiente manera: todos los hombres son intelectuales —no se puede separar al homo faber del homo sapiens—, de ahí que la función del intelectual sea pasar del conocimiento folklórico al conocimiento ordenado y sistematizado de la realidad. De este modo el campo de actividad de los intelectuales revolucionarios no queda restringido a los propios de la ciencia, sino que tal actividad es ampliada a la esfera más inclusiva de la cultura. Así, para Gramsci, sentir de la clase y saber intelectual se alimentan recíprocamente y, más aún, el sentir aparece aquí como base indispensable del saber.

Para Gramsci, cultura es el conocimiento social general que una sociedad tiene de su legado histórico y social, manifestado a través de las costumbres, el desarrollo científico y técnico, los hábitos sociales y las instituciones políticas y civiles propias. Relacionando esto con los intelectuales —y parafraseando a Mosca— para Gramsci un intelectual es filósofo de su tiempo, ya que posee la suficiente capacidad y solidez teórica para despejar aquellos conocimientos de fondo de los superficiales; es quien discrimina lo esencial de lo particular, quien tiene noción exacta del momento preciso de cualquiera de las áreas del conocimiento en que se desenvuelva. En suma, el intelectual en la concepción gramsciana es aquel que logra obtener los sedimentos culturales esenciales sobre aquellos aparentes.

En la polémica clásica sobre la relación partido-masa la necesidad del partido nunca llega a cuestionarse. Sin embargo, en la dualidad espontaneidad-dirección consciente se enfatizó la importancia de uno u otro de los elementos; en Gramsci el problema no se reduce al énfasis en alguno de los polos, ya que introduce determinantes no consideradas hasta entonces en la moderna estructura social, como por ejemplo las llamadas organizaciones sociales y no simplemente la esfera de la sociedad civil. Cabe aclarar que en la óptica gramsciana

¹⁶ *L'Ordine Nuovo*, 25 de septiembre de 1921.

¹⁷ A la cual Gramsci opone la estrategia para la conformación de la hegemonía obrera o el respaldo creciente en la retaguardia, enfrentando así al enemigo desde varios ángulos, "pues éste cada vez más se diversifica".

entre estas organizaciones civiles hay una relación compleja distante de una visión organicista de la misma, ya como realidad, ya como proyecto.

De la escueta exposición realizada de las concepciones leninista, luxemburguista y gramsciana de la relación partido-masa quedan manifiestas las diferencias existentes entre ellas. Sin embargo, esta polémica se encuentra también íntimamente ligada a una serie de problemáticas específicamente delimitadas, siendo una de ellas el análisis de la praxis y su referencia epistemológica. A tal cuestión nos referiremos a continuación.

II. PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS EN RELACIÓN A LA GENERACIÓN DE VOLUNTADES COLECTIVAS

Dice Engels en su *Ludwig Feuerbach* que "el problema cardinal de toda la filosofía, especialmente la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser",¹⁸ esto es, "el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza".¹⁹ A partir de esta problemática, continúa Engels,

los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diceses a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma [...] formaban el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas del materialismo.²⁰

Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra —prosigue Engels—, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo?²¹

En este debate entre el idealismo y las diversas escuelas del materialismo Hegel agregó un elemento más al problema de la relación entre el pensamiento y el ser: la concepción del devenir, la que, si bien expresada por este filósofo de manera especulativa, contiene la idea de la realidad como proceso, realidad incompleta. En esta concepción del mundo

¹⁸ En *O.E.* en 3 tomos, ed. Progreso, Moscú, 1980, t. III, p. 363.

¹⁹ *Ibid.*, p. 364.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 365.

los objetos no son considerados acabados, sino en un proceso de transformación, esto es, "las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras mentes, los conceptos, pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad [...] porque el mundo "no es algo directamente dado desde su eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones [...]".²³

Pero, dice Engels, este devenir no obedece al acaecer de la naturaleza, sino que en la historia de la sociedad los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que están movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines: aquí, nada acontece sin una intención consciente, sin un fin propuesto",²⁴ sin que ello implique que las causas íntimas del movimiento se identifiquen con los fines individuales de los sujetos.

A esta cuestión Marx y Engels agregarán que

la producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la vida material y el trato material de los hombres [...]. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra forma de ideología y la de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. Los hombres que desarrollan su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.²⁵

Con esta serie de elementos que introducen el concepto de realidad social como proceso, y la consideración de las voluntades y sus proyectos en su transformación, la simple dualidad materialismo-idealismo se problematiza.

Marx llega a superar el antiguo dualismo materialismo-idealismo sobre todo en sus *Tesis sobre Feuerbach*; allí

²² *Ibid.*, p. 381.

²³ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, en *O.E.* en 3 tomos, ed. cit., t. I, p. 24.

²⁴ F. Engels, *op. cit.*, p. 385.

²⁵ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 20-21.

polémica es puesta en nuevos términos, es decir, mientras fue posible concebir estáticamente a la realidad social el problema parecía cristalino —o conciencia o ser como determinante último—, pero en cuanto se concibe esa realidad en constante movimiento entre la conciencia y el ser aparece la *praxis* como elemento motor del cambio, no reducible ni a uno u otro polo, sino como una dimensión nueva que los abarca y los desborda. “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —señala Marx— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de ‘objeto’ o de ‘contemplación’, pero no como ‘actividad sensorial humana’, no como ‘práctica’, no de un modo subjetivo.”²⁶ Aparece con ello una nueva concepción de la realidad social, en donde objeto y sujeto no se confunden, pero tampoco dicha realidad queda reducida al objeto. Así la *praxis* como mediación entre el sujeto y el objeto adquiere carta de naturalización en el mundo de lo real desde el momento en que éste ya no puede ser concebido sin ella. La práctica es realidad, es apropiación del mundo y creación de éste.

Esta apropiación del mundo no puede reducirse a una sola modalidad —por ejemplo la científica—; en esta medida la conciencia humana “debe por ello ser considerada tanto en su aspecto teórico predicativo, en forma de conocimiento explícito, fundado, racional y teórico, como en su aspecto antepredicativo y totalmente intuitivo”;²⁷ “la conciencia humana es ‘reflejo’ y, al mismo tiempo, ‘proyección’; registra y construye, toma nota y planifica, refleja y anticipa; es al mismo tiempo receptiva y activa”.²⁸ Los hombres crean la historia —dirá Marx— pero en condiciones que no escogieron, condiciones acotadas por los proyectos viables y las condiciones materiales (siendo una de las condiciones acotadoras, precisamente, las formas de concepción históricamente determinadas).

Como dice Rossana Rossanda, “la conciencia no es producto de un saber sino de un ser en movimiento, en transformación, de una relación activa con la naturaleza o la sociedad”,²⁹ es decir, la *praxis* es generadora de concepciones y, a la vez, resultado de ellas, en donde el problema de la concepción del mundo no es reducible al saber racional, ni

mucho menos a la científicidad, científicidad que tiene detrás el viejo dualismo materialismo-idealismo y la separación mecánica del sujeto y del objeto.

Considerando al elemento *praxis* de esta forma en la construcción de la realidad social queda claro que el científicismo no es sino la expresión de la cosificación del sujeto en la teoría, en tanto la mediación entre la conciencia y el ser social, la *praxis*, es congelada y parcializada por la concepción cosificante del objeto divorciado del sujeto, esto es, la “ciencia” del objeto social con pretensiones de objetividad desligada de la subjetividad y, sobre todo, de la práctica.

La cosificación científicista presenta las siguientes dos connotaciones: por un lado concibe a la realidad social negando el componente subjetivo del objeto y, por otro, congela a dicha realidad en leyes que ignoran su contenido procesual relativamente abierto, siendo que, como *praxis*, lo subjetivo es cara de lo objetivo, es la cara voluntaria de los creadores de objetividad. No es que el objeto no exista sin el sujeto, sino que el objeto social, como producto humano, tiene un componente de creación y voluntad sintetizado con lo objetivo en la acción. En este orden aparece una alternativa para la consideración de las leyes del mundo social: ver la ley objetiva como ley de tendencia; tendencia que conlleva un espacio para la acción de los sujetos y ley que marca la viabilidad de la acción. En suma, las leyes objetivas del mundo social no pueden concebirse como unidireccionales, sino como parámetros en los cuales acontece la acción de los hombres, siendo aquéllos los límites entre la utopía y la viabilidad.

Llevar la concepción científicista del mundo y del conocimiento al terreno de la política es pertinente en la medida en que participa de la discusión referida al proceso que lleva al proletariado a asumir su papel histórico y, por tanto, a la relación entre el partido y la masa. Esta polémica se encuentra cruzada por otras más, siendo relevante entre ellas la que trata de la distinción entre la clase en sí y la clase para sí.

Marx en la *Miseria de la Filosofía* esboza los conceptos de clase en sí y clase para sí señalando que el desarrollo del capitalismo ha creado un grupo social con una situación e intereses comunes en el régimen burgués, siendo este grupo una clase contra el Capital pero no aún para sí misma. Según Marx,

en la lucha [...] esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en

²⁶ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en *O.E.* en 3 tomos, ed. cit., t. I, p. 7.

²⁷ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, ed. Grijalbo, México, 1980, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ Rossana Rossanda, art. cit., p. 4.

intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase en una lucha política.³⁰

No pocos han interpretado la distinción de Marx de clase en sí y clase para sí como la referencia a niveles diferentes de abstracción de la realidad. Por un lado la clase como dato sociológico derivado de su situación en determinadas relaciones de producción; por otro, la clase para sí como movimiento obrero antagónico al poder burgués. De este modo volvemos al problema de la cosificación del sujeto y a la superación del antiguo dualismo entre conciencia y ser social: la clase en sí es fundamentalmente una relación social, como relación social es proceso, y como proceso es síntesis de materialidad y conciencia. Este proceso lleva implícita la contradicción Capital-Trabajo y no puede sino generar y verse influido por determinadas formas de conciencia, es decir, la clase en sí lleva aparejadas formas de conciencia y de acción que tienen detrás la mencionada contradicción, y en esta medida es un espacio del mismo "nivel de realidad" que la clase para sí.

En otras palabras, la forma de vida inherente a la clase en sí es todo ese complejo de prácticas en las que se ve inserta y a las cuales corresponden ciertas formas de conciencia, específicamente cierta visión del mundo.

Marx proporciona como elemento central de la distinción entre la clase en sí y la clase para sí el problema de la *conciencia de clase*. Este problema —el de la conciencia de la clase para sí— es posible que implique dos aspectos centrales: en primer término la conciencia de una existencia social como clase inserta en los antagonismos estructurales de la sociedad capitalista;³¹ en segundo lugar la conciencia de la necesidad y posibilidad de construir un proyecto alternativo de sociedad que corresponda a sus intereses y a los del conjunto de la sociedad.

Esta última concepción de clase para sí como clase con una praxis política específica —caracterizada por ciertas formas de conciencia— no se identifica con la de Lukács de la clase para sí. En este teórico la conciencia de clase se funda en las propias contradicciones capitalistas, y se adquiere cuando entra en correspondencia con la vida material. Por el contrario, en el punto de vista expuesto la conciencia de clase

³⁰ C. Marx, *Miseria de la Filosofía*, ed. Progreso, Moscú, 1981, p. 141.

³¹ Metzaráos, *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, ed. UNAM, México, 1973, p. 138.

en sí es simplemente un dato que forma parte de las condiciones parametrales para la acción voluntaria, en tanto la viabilidad de un proyecto y una praxis de clase no se deriva únicamente de las condiciones materiales ni de las subjetivas, sino que la praxis proletaria en general contiene ella misma y en su conformación formas de conciencia universales y particulares a la clase; así los elementos conformadores son a su vez conformados. La conciencia no puede derivarse mecánicamente de la economía, como tampoco de los alquimistas de la conciencia. La conciencia es producto-productora; productora de materialidad e incluso de alquimistas; producto de la relación material y de los mismos alquimistas.

El problema de la clase en sí y su diferenciación de la clase para sí nos conduce a otro problema no menos importante, el del carácter de la revolución anticapitalista como revolución consciente. Al respecto dice Marx que para conformar en masa una conciencia comunista es necesaria una transformación en masa de los hombres, lo que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución;

[...] la revolución no sólo es necesaria porque la clase "dominante" no puede ser derrocada de otro modo, sino también únicamente por medio de una revolución logrará la clase que "derriba" salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.³²

Marx no entiende la revolución en dos fases separadas, una la adquisición de la conciencia como saber y otra la de la acción. Por ejemplo, en la tercera *Tesis sobre Feuerbach*, Marx concluye que los hombres son producto de las circunstancias y de su educación, y en una concepción no dialéctica no podría explicarse el surgimiento de hombres modificados producto de educación y circunstancias distintas. Ambas las cambian los hombres ("el propio educador necesita ser educado"), y la "coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como 'práctica revolucionaria'".³³

Lo anterior significa que la praxis no depende sólo de la pedagogía, sino que también el pedagogo es influido por la praxis; más aún, la conciencia de clase es igualmente producto de la praxis. En esta relación recíproca la praxis no depende exclusivamente de la conciencia, e incluso el proble-

³² C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 38.

³³ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 8.

ma de la conciencia de clase requiere, en este contexto, ser entendido más como proceso de conformación de una praxis política alternativa de clase que como un saber científico.

En este ámbito epistemológico y político se inscribe la polémica sobre la relación partido-masa. En una versión científicista el partido es el depositario del saber, saber asimilado al socialismo científico, en tanto que la masa es poseedora del sentir derivado de su situación concreta y práctica.

De entre las críticas a esta visión científicista la de K. Korsch presenta elementos sugerentes. Este teórico afirma que los marxistas han tendido a interpretar el marxismo como un sistema científico sin relación inmediata con la lucha de clases,³⁴ y así conciben que el papel del partido de la revolución es llevar ese saber a la masa y hacer coincidir la conciencia como saber con la situación material del proletariado. En la concepción criticada por Korsch nos encontramos nuevamente con la escisión epistemológica entre el ser y la conciencia social, escisión del objeto social y el sujeto de la acción, en tanto el sujeto consciente (el partido) no se debería en sus concepciones también al sujeto (la clase), sino tan sólo al saber científico. La clase, el objeto, a su vez, no lo sería también como subjetividad unida a su objetividad, puesto que la propaganda y la pedagogía harían variar su conciencia en la dirección dictada por el saber.

La versión de Marx es diferente. El centro del cambio social no son la conciencia ni la racionalidad detrás de las acciones, sino las acciones mismas —que no niegan la distinción entre conciencia y ser social ni entre sujeto y objeto social, pero tampoco los independizan, sino que los sintetizan dialécticamente en la praxis—; así la revolución se concretiza en la *praxis revolucionaria* más que en la *conciencia revolucionaria*. En tal sentido, y reconociendo la necesidad de los instrumentos organizativos de la clase, la praxis clasista no se hace depender tan sólo de una ciencia separada y separable de los sujetos-objetos. El proletariado se convierte así de objeto en sujeto-objeto, en parámetro y voluntad. A este sujeto-objeto ya no hay forma de cosificarlo.

Al otro extremo de la concepción científicista se ubica la versión espontaneísta del problema de los sujetos-objetos, la cual tendería a derivar todo el problema del conocimiento a las meras prácticas cotidianas. Esta versión del problema del conocimiento es probable que epistemológicamente se reduzca fatalmente al empirismo, empirismo que tiene detrás una concepción homogénea de la realidad y una visión de la

relación entre el sujeto y el objeto más bien receptiva que activa. En cambio, la realidad, desde el punto de vista del proceso del conocer, puede ser pensada como un todo articulado en niveles y procesos de temporalidad y grados de abstracción diversos. En este sentido la práctica cotidiana, siendo parte del proceso total, histórico, no necesariamente posibilita la captación inmediata de la totalidad del proceso, totalidad entendida en el sentido de la realidad expuesto arriba; no obstante, aquí la totalidad no se confunde con un sistema teórico, sino que incluye un espacio de posibilidades para la acción viable.

III. EL PROBLEMA DE LAS VOLUNTADES COLECTIVAS

Dice Gramsci que “los hombres toman conciencia de los conflictos de las estructuras en el terreno de las ideologías”, pero que estas ideologías son algo distinto a las ilusiones y apariencias; son “una realidad objetiva y operante”.

En Gramsci el concepto “voluntad colectiva” se encuentra ligado al de “hombre colectivo”, entendido éste como un grupo social que se impone un proyecto; además, la noción de voluntad colectiva se refiere al pasaje de la pasividad a la actividad colectiva, y en esta medida habría un proceso de conformación de voluntades colectivas.

Las voluntades colectivas pueden ser entendidas, en primera instancia, como la determinación para la acción, determinación que no puede ser captada sino en su desenvolvimiento práctico, el cual implica, a su vez, una ideología y un proyecto, así como la praxis síntesis de la voluntad colectiva.

En Gramsci la ideología es entendida en un sentido amplio, no sólo como conciencia científica de clase, sino genéricamente como lenguaje-sentido común-concepción del mundo. La ideología —nos dice Gramsci— como una realidad, lo que equivale negarla como pura falsa conciencia y considerarla simplemente como forma de conciencia históricamente determinada. En cuanto a la noción de proyecto aquí se la ve relacionada a la dualidad espontaneidad-organización, en el sentido gramsciano de que la espontaneidad “pura” no se da en la historia, puesto que coincidiría con la mecanicidad también pura. Es decir, en el movimiento más “espontáneo” están siempre presentes elementos de “dirección consciente”; sin embargo, estos elementos de conciencia pueden quedar circunscritos al “sentido común”. El salto de calidad se daría cuando se logra generar una nueva visión

³⁴ Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, ed. Era, México, p. 40.

del mundo,³⁵ pero quedando claro que —como decíamos en el apartado anterior— la lucha social se sintetiza en el enfrentamiento de una clase con respecto a otra en el plano práctico y no simplemente en el de la generación de una nueva concepción del mundo.

Por tanto, los componentes de la voluntad colectiva se pueden sintetizar en la praxis, la que en este caso toma la forma de *movimiento obrero*, el cual es movimiento-praxis fundamentalmente, pero también movimiento-conciencia y movimiento-organización. Sin embargo no se trata como movimiento obrero de un movimiento en abstracto, sino de un movimiento que en su manifestación puede o no dirigirse en contra de otro movimiento, el de la clase antagónica, el de la burguesía. Esta especificación nos lleva al concepto de *movimiento obrero autónomo* y, por tanto, al de *voluntad colectiva autónoma de clase*.

Hasta aquí aparece una pregunta fundamental. ¿En qué sentido entender la autonomía de clase? Este concepto aparece, en primera instancia, como eminentemente relacional, es decir, una clase es autónoma con respecto a otra, y si se trata de una clase subordinada (la clase obrera) el proceso de autonomía es, a su vez, el de su insubordinación al poder prevaleciente. Pero ¿cómo despojar al concepto de autonomía de clase de sus connotaciones metafísicas, reconociendo la realidad de la lucha de clases y la sustitución del poder de una por otra en la historia?

La connotación metafísica tendería a definir la autonomía en función de la coincidencia entre la praxis y un supuesto "ser" de la clase, interpretación que derivaría más de una teoría que de la realidad de la clase. Para nosotros la autonomía de clase puede ser entendida también como *autonomía política*, política en su sentido amplio, como poder y dominación. Como dominación en tanto la clase sea capaz de generar una visión del mundo alternativa a la prevaleciente, y también como capacidad de conformar un bloque histórico hegemonizado por la clase —hegemonía comprendida como esa capacidad de dirección intelectual y moral para la conformación de una nueva sociedad, pero en el entendido de que la conformación de esa nueva sociedad no sólo implica la dirección de una clase hacia un derrotero específico, sino también la viabilidad material de su conformación, y en este sentido viabilidad material es sinónimo de nuevo impulso material. Finalmente, la autonomía de clase es aquí en-

³⁵ Al respecto cf. Antonio Gramsci, *Antología*, a cargo de M. Sacristán, ed. Siglo XXI, México, 1980, pp. 309-12.

tendida como la capacidad de dicha clase y del bloque social conformado para abatir el poder dominante en tanto poder-coerción.

En esta concepción histórica de la voluntad colectiva autónoma el problema de la posibilidad de su conformación en una clase determinada es, ante todo, un problema a solucionar en la práctica, pero ante la cual la teoría puede contribuir acotando los cauces de la acción viable, es decir, de la *voluntad objetiva*, de la voluntad que es capaz de captar en su acción práctica los límites objetivos para que su acción no sea simple voluntarismo, dependiendo con ello (al estar enmarcada en lo que hemos denominado el espacio de lo posible) de sus capacidades subjetivas los resultados concretos del proceso.

La problemática de la acción viable introduce una nueva especificación al concepto de voluntad colectiva autónoma. No basta con que esta voluntad se genere, sino que también sea viable, es decir, que dependiendo de la voluntad de los sujetos colectivos sus acciones estén enmarcadas dentro de los parámetros objetivos que fijan los límites de la viabilidad, parámetros en construcción por la propia acción. Esta concepción de lo *dado-dándose* fija nuevas tareas al conocimiento en tanto problema del tiempo presente; no se trata ya del conocimiento del futuro como proyección sino del conocimiento como autoevaluación (del sujeto-objeto), autoevaluación en donde el problema fundamental no es el de la predicción sino el de los límites de la viabilidad, límites por demás móviles y en función de la propia práctica.

La voluntad colectiva autónoma, en tanto proceso, debe ser reconocida en su parcialidad; este señalamiento lleva a una nueva especificación: las voluntades colectivas autónomas no pueden ser captadas sino como *voluntades colectivas autónomas parciales* en el proceso de su potencial universalización, la que se identifica con el derrocamiento del orden existente y su sustitución por uno nuevo.

Esta *voluntad colectiva-autónoma-objetiva-parcial* se manifiesta en el *movimiento de clase autónomo-objetivo-parcial*, el que ha sido captado metodológicamente desde dos grandes perspectivas que tienen detrás diferentes concepciones referidas a la generación de las voluntades colectivas y, específicamente, a la relación voluntad colectiva-conciencia y a la emergencia de ésta.

En primer lugar tenemos a la *perspectiva historiográfica*, la que observa los movimientos sociales como consecuencia

de grandes acontecimientos y, propiamente, como la acción de los "grandes maquinistas de la locomotora de la historia". Aquí objetividad y subjetividad mantienen su divorcio en la medida en que aquélla es función de la clase y ésta es, como consecuencia, propia de las direcciones. Ésta es la historia de las condiciones objetivas permanentemente maduras para la revolución, pero constantemente traicionadas por las direcciones. Es la historia de los acontecimientos o historia epistémica; en ella —dirá irónicamente Castoriadis— las fechas de las huelgas remplazan a las de las batallas y los nombres de los líderes a los de los generales.

Por otro lado tenemos a la corriente que podemos denominar *objetivista*, donde la clase es simplemente un objeto estructural y sus condiciones de existencia están ya previstas por el modelo teórico, así como también su misión histórica. En esta perspectiva el objeto está delimitado de antemano y un problema en última instancia práctico como es el de la conformación de las voluntades colectivas autónomas se vuelve un problema teórico, un problema académico. Aquí la reducción del proletariado a sus condiciones objetivas —específicamente a sus relaciones técnicas de producción— y la explicación de la subjetividad de la clase a una cadena lineal causa-efecto a partir del proceso de trabajo, reedita el viejo reduccionismo economicista. Pero "la comprensión del pro-

letariado sólo es posible ahora en el vaciamiento de antiguos conceptos y el cuestionamiento de antiguas legalidades; no interpretar al proletariado en función de su misión histórica, sino tal cual es y las tendencias que muestra ahora", dirá Castoriadis.

Según Gramsci, la generación de voluntades colectivas se encuentra relacionada, por un lado, con la experiencia social y productiva de la clase y, por otro, con el papel de los intelectuales en la conformación de una nueva cultura. Sin embargo, estos dos grandes espacios —que en su unilaterización conducen a las dos perspectivas analíticas del movimiento obrero referidas arriba— no pueden ser consideradas sino como espacios de lo real a explorar en sus determinaciones para la generación de voluntades colectivas autónomas. Esto es, la voluntad colectiva sólo puede ser recuperada en todos sus componentes históricos a través de una perspectiva que reconstruya a partir de estos grandes espacios las articulaciones y jerarquías pertinentes, todo esto en una perspectiva de realidad como movimiento, como dado-dándose, que por tanto impone el cuestionamiento de conceptos y legalidades; desde un punto de vista que atienda a la reconstrucción de lo general y lo específico a los procesos, y en una visión de la reconstrucción como articulación de niveles y de descubrimiento de determinaciones.