

IDEAS Y VALORES

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES DE LA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL

Nos. 42 - 43 - 44 - 45

AÑOS 1973 - 1975

LOUIS ALTHUSSER

¿ES FACIL SER MARXISTA EN FILOSOFIA?*

"La forma dialéctica de la exposición no es justa, sino cuando conoce sus límites".

"Marx: Contribución a la crítica de la economía política".
Editions Sociales, 1972, p. 253.

Pienso no sorprender ni disgustar a nadie, confesando que nunca he escrito ninguno de estos textos: ni el pequeño "Montesquieu", ni los artículos de "La revolución teórica de Marx", ni los dos capítulos de "Leer el Capital", con miras a una tesis. Sin embargo, en 1949-1950, es decir, hace 26 años, puse en manos de M. Hippolyte y M. Jankelevich, los proyectos de una gran tesis, como se decía entonces, sobre política y filosofía en el siglo XVIII francés; y de una tesis menor sobre el Segundo Discurso de J. J. Rousseau. En el fondo, como testimonia el ensayo de Montesquieu, nunca he abandonado estos proyectos. ¿Para qué recordar esto? Porque interesa a los textos sometidos a nuestra consideración. Por entonces, en efecto, ya era comunista y, siéndolo, trataba de ser

*Este artículo reproduce los argumentos sostenidos por el filósofo comunista francés Louis Althusser, para defender sus trabajos: "Montesquieu, la política y la historia"; "Los Manifiestos Filosóficos" de Feuerbach; "La revolución teórica de Marx"; y su contribución a "Leer el Capital", presentados en el mes de junio de 1975, en la Universidad de Picardía, con el objeto de obtener el doctorado de Estado. El texto apareció en el número de octubre de 1975 de *La Pensée*. La revista Ideas y Valores se complace en publicarlo por primera vez en castellano, en la traducción de Ramón Pérez Mantilla.

también marxista, o sea, que intentaba comprender, como podía, lo que el Marxismo quiere decir. Entendía pues ese trabajo sobre filosofía y política en el siglo XVIII, como una propedéutica necesaria para la inteligencia del pensamiento de Marx. De hecho comenzaba ya a practicar la filosofía, de una cierta manera que nunca he abandonado.

Como primera cosa, comencé por poner en práctica, con base en los autores del siglo XVIII, el rodeo teórico, a mi juicio indispensable, no sólo para la inteligencia de una filosofía, sino para su existencia. Porque una filosofía no viene al mundo como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. Ella no existe sino mediante la posición que ocupa, y no ocupa esta posición sino conquistándola en el seno de un mundo ya ocupado. No existe, pues, sino por su diferencia conceptual, y esta diferencia, no la puede conquistar e imponer sino mediante el rodeo de un trabajo incesante, sobre las otras posiciones existentes. Este rodeo es la forma del conflicto que constituye a cada filosofía en parte activa en la lucha; en ese campo de batalla, "Kampfplatz" (Kant), que es la filosofía. Porque si la filosofía de los filósofos es esa guerra perpetua a la que Kant quería sofocar con la paz perpetua de su filosofía, entonces ninguna filosofía puede existir en esa relación de fuerza teórica, si no es deslindándose de sus adversarios, e invadiendo la parte de las posiciones que estos han debido ocupar para asegurar su poder sobre el enemigo, al que por lo tanto llevan dentro de sí. Si según la extraordinaria concepción de Hobbes, quien tal vez hablaba entre bastidores, tanto de la filosofía como de la sociedad humana, la guerra es un estado generalizado, sin ningún refugio en el mundo, y si ella produce como resultado suyo su propia condición, consistente en que toda guerra sea por esencia preventiva, entonces se puede comprender el que la guerra filosófica, en donde se afrontan sistemas ideológicos, presuponga la incautación preventiva de las posiciones respectivas, y en consecuencia, el rodeo obligado de una filosofía a través de las otras, con el objeto de mantener y definir sus propias posiciones. Si la filosofía es en última instancia lucha de clase en la teoría, como lo he enunciado más tarde, esta lucha toma la forma, propia a la filosofía, del deslinde, del rodeo y del trabajo teóricos sobre su diferencia. Doy como prueba, a más de toda la historia de la filosofía, a Marx mismo, quien no se definió sino apoyándose en Hegel, para así diferenciarse de él. Pienso haber seguido su ejemplo, tomándome la libertad de pasar por Spinoza, para comprender por qué Marx ha debido pasar por Hegel.

Pero evidentemente esta concepción de la filosofía como lucha, y en última instancia, lucha de clase en la teoría, implicaba derribar la relación tradicional entre filosofía y política. Me dediqué entonces a ello basándome en filósofos políticos y filósofos sin más, de Maquiavelo a Hegel, pasando por Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau y

Kant. Consideraba que era necesario terminar con una división sospechosa que, al mismo tiempo que trata a los políticos como subalternos, es decir, como no-filósofos o como filósofos de domingo, busca la política de los filósofos sólo en los textos en los que ellos han tenido a bien hablar de política. Por una parte consideraba que todo político aun si no dice nada sobre la filosofía, como Maquiavelo, puede ser filósofo en el sentido fuerte de la palabra; y por otra que todo filósofo, aun si no dice casi nada sobre la política, como en el caso de Descartes, puede ser político en el sentido fuerte de la palabra, ya que la política de los filósofos, es decir, la política que constituye a la filosofía en filosofía, es una cosa muy diferente de la concepción política de sus autores. Porque si la filosofía es en última instancia lucha de clase, en la teoría, la política que constituye a la filosofía, lo mismo que la filosofía que sostiene al pensamiento de los políticos, no se identifica con un episodio determinado de la lucha política, y ni siquiera con las tomas de partido político de sus autores. La política que constituye a la filosofía versa y gira alrededor de un problema totalmente diferente: el de la *hegemonía de la clase dominante*, ya se trate de constituirla, de reforzarla, de defenderla o de combatirla. Empleo aquí fórmulas que entonces no estaba en condiciones de enunciar. Pero, por así decirlo, descubría entonces, paso a paso, y removiendo ideas establecidas, algo que se parecía a lo que he llamado más tarde “una nueva práctica de la filosofía”. Y por el hecho mismo de descubrir su necesidad, la ponía en práctica, un poco a ciegas es cierto, pero suficientemente bien como para que después me ofreciera una vía privilegiada para acceder a Marx. Si he dado la impresión de abandonar esta propedéutica teórica del siglo XVIII, que en realidad nunca ha dejado de inspirarme, ello no se debió, ciertamente, de manera exclusiva a mi iniciativa personal. Lo que se ha llamado las circunstancias, evocadas por mí en el prefacio a “La revolución teórica de Marx”; lo que el vigésimo congreso utilizando una expresión sin ningún alcance conceptual, denominó “culto de la personalidad”, y las interpretaciones de derecha que entonces llovieron sobre el marxismo, celebrando o explotando la liberación o su esperanza inminente, en las filosofías del hombre, de la libertad, del proyecto, de la trascendencia, etc., me precipitaron en la batalla. A la manera como el joven Marx de la Gaceta Renana, se había visto “forzado a pronunciarse sobre cuestiones prácticas”, tales como el robo de los bosques, o la censura prusiana, también yo me vi, guardadas todas las proporciones, obligado a “pronunciarme” con urgencia, pues lo contrario hubiera equivalido a negar con mi silencio lo que pensaba sobre algunos problemas candentes de la teoría marxista. Fue algo que me sucedió por azar, a saber, debido a la necesidad banal de escribir en 1960, la reseña, publicada en *La Pensée*, de una obra internacional consagrada al joven Marx. Esta reseña se convirtió en un contra-

ataque que sin combatir de frente las tesis dominantes de la obra, les quitaba el piso, desplazando así el terreno del debate, y proponiendo algunas otras tesis que desde entonces no he cesado de retomar, de trabajar, y por último de rectificar.

Si traigo a la memoria estas circunstancias, es para introducir una segunda anotación sobre el carácter polémico, digámoslo de una vez, político, de mis ensayos filosóficos. Los ensayos sometidos a vuestra consideración han debido tomar el partido de reconocer abiertamente la lucha que se libra en el corazón de toda filosofía. Claro está, que lo que acabo de decir permitirá entender que ellos no son, ni política al estado bruto, ya que son filosóficos; ni tampoco una polémica al estado vivo, puesto que son el resultado de una reflexión argumentada, y puesto que todo el sentido de su esfuerzo es el de sostener y defender la simple idea de que un marxista no puede batirse, tanto en lo que escribe como en lo que hace, *sin pensar su combate*; sin pensar las condiciones, los mecanismos y los riesgos de la batalla en que se compromete, y que lo compromete. Estos textos son pues intervenciones expresas, en una coyuntura definida: por una parte, intervenciones políticas en la filosofía marxista reinante, tanto contra el dogmatismo como contra su crítica de derecha; por otra, intervenciones filosóficas en la política, contra el economismo y su "suplemento humanista". Pero como ellas apelaban a la historia del movimiento obrero y a Marx, no podían reducirse a ser un simple comentario de la coyuntura. Y es importante decir, que esta intervención, aparte de sus debilidades y sus límites, ha sido hecha por un miembro del partido comunista, que obraba —no obstante que se lo haya aislado y no obstante que no se lo haya siempre comprendido, y aún si ha sido y sigue siendo criticado— en el seno del movimiento obrero y a favor de él; es decir, hecha por un militante, que trataba de tomar en serio la política, para pensar sus condiciones, sus constricciones y sus efectos en la misma teoría, y por tanto, de definir la línea y las formas de su intervención. Se estará de acuerdo en que una iniciativa semejante no podía darse sin cumplir ciertas exigencias y arrostrar algunos riesgos. Y ya que hablo de riesgos, se me permitirá, dejando en silencio todos los demás, no retener sino uno, que interesa a la posición teórica de mis ensayos.

Helo aquí. En el debate en que me he visto comprometido, he optado conscientemente por sostener sobre algunos puntos política y teóricamente estratégicos, tesis radicales, cuyo enunciado literal podía algunas veces lindar con la paradoja, o aún más, con la provocación teórica. Dos o tres ejemplos, para ilustrar esta toma de partido.

Por ejemplo, he sostenido y escrito que "la teoría es una práctica" y he formulado la categoría de práctica, teórica para escándalo de mu-

chos. Ahora bien, esta tesis, como toda tesis, era necesario considerarla en sus efectos de deslinde, es decir, de posición dentro de la oposición. Ella tenía en primer lugar por efecto defender *contra todo pragmatismo*, la tesis de la autonomía relativa de la teoría, es decir, el derecho de la teoría marxista a no ser tratada como la criada de todas las decisiones políticas del momento, sino a desarrollarse en unión con la práctica política y las otras prácticas, sin abdicar de sus exigencias propias. Pero ella tenía al mismo tiempo como efecto, marcar a la teoría, *contra el idealismo de la teoría pura*, con el materialismo de la práctica.

Otro ejemplo de formulación radical: El carácter interior a la práctica teórica, de sus criterios de validación. Podría haber citado entre muchos otros, a Lenin, y a su provocadora tesis: "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera". Es decir, que ella no es verdadera por el hecho de ser verificada por sus éxitos y sus fracasos, sino al revés. Pero invoqué otros argumentos: que las matemáticas no necesitan para demostrarlas de la aplicación física o química de sus teorías y que las ciencias experimentales no necesitan de la aplicación técnica de sus resultados, para suministrar su prueba. Pues la demostración y la prueba son el producto de dispositivos y de procedimientos materiales y teóricos, definidos y específicos que se dan en el interior de cada ciencia. Aún ahí lo que estaba en juego era la autonomía relativa de la teoría, esta vez no contra el idealismo de la teoría, sino contra el pragmatismo y el empirismo típicos de una falta de distinción, en donde, como las vacas en la noche hegeliana, todas las prácticas eran negras.

Finalmente el último ejemplo: he sostenido la tesis del antihumanismo teórico de Marx. Tesis precisa, que no ha querido entenderse en su precisión y que provocó contra mí la Santa Alianza de todo lo que quedaba en el mundo, inclusive en el seno del movimiento obrero internacional, de ideología burguesa y social-democrática. ¿Por qué he tomado posiciones tan radicales? No me defenderé con el argumento de mis ignorancias manifiestas, argumento que siempre puede servir, pero a su debido tiempo. Primero quiero defender la práctica de estas posiciones radicales, en su principio mismo. Porque, como era de esperar, se ha clamado contra el dogmatismo y la especulación, contra el desprecio de la práctica, de lo concreto, del hombre, etc. Ahora bien, esta indignación no carecía de cierto picante.

Por mi parte, un tanto instruido en la relación que he indicado entre filosofía y política, me acordaba de Maquiavelo, cuya regla metodológica, rara vez formulada, pero siempre practicada, es la de que hay que pensar *por los extremos*, es decir, desde una posición donde se anuncian tesis límites y en donde para hacer posible el pensamiento, hay que ocupar el lugar de lo imposible. ¿Qué hace Maquiavelo? Para cambiar

algo en la historia de su país y por lo tanto en el espíritu de sus lectores, a los que quiere incitar a pensar para que quieran, Maquiavelo explica, un poco entre líneas, que es necesario contar con sus propias fuerzas, es decir, en el caso concreto, *no contar con nada*, ni con un Estado, ni con un Príncipe existente, sino con lo imposible inexistente: un príncipe nuevo en un principado nuevo.

Ahora bien, yo encontraba en Lenin el eco y la razón de esta paradoja provocante. Se sabe que algunos años después de *¿Qué hacer?* y para responder a quienes criticaban sus fórmulas, Lenin replicó con la teoría de la curvatura del bastón. Cuando un bastón se ha curvado en el mal sentido, para enderezarlo, decía Lenin, es decir, para que vuelva a ser y se mantenga recto, es necesario primero doblarlo en dirección opuesta, o sea infringirle con la fuerza del puño una contra-curvatura durable. Esta simple fórmula me parecía que contenía toda una teoría de la eficacia de lo verdadero, profundamente anclada en la práctica marxista. Contra toda la tradición racionalista, que sólo necesita de una idea recta para rectificar a una idea curva, el marxismo considera que las ideas sólo tienen existencia histórica si son asumidas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales. Tras las relaciones entre las simples ideas se dan, pues, relaciones de fuerza, que hacen que unas estén en el poder, (es lo que se llama, para decirlo brevemente, la ideología dominante), y otras en cambio se les sometan (es lo que se llama la ideología dominada), hasta que cambie la relación de fuerza. De ello se deduce que si aún en el dominio puramente abstracto, que lleva el nombre de filosofía, se trata en realidad de cambiar las ideas históricamente existentes, entonces uno no se puede contentar con predicar la verdad desnuda, esperando que su evidencia anatómica "ilumine", como decían nuestros antepasados del siglo XVIII, los espíritus, sino que uno se ve obligado, puesto que lo que se necesita es forzar a las ideas a cambiar, a reconocer la fuerza que las mantiene curvadas, imponiéndoles mediante una fuerza contraria, encargada de anular a la primera, la contra-curvatura necesaria para enderezarlas.

Todo esto esboza la lógica de un proceso social de lucha, que va más allá, evidentemente, de cualquier texto. Pero en un texto como *¿Qué hacer?* la única forma que puede tomar esta relación de fuerzas, es estar presente, ser tenida en consideración y anticiparse mediante algunas fórmulas radicales que, hacen sentir en el enunciado mismo de las tesis, la relación de fuerza que ahí se halla empeñada entre las ideas nuevas y las ideas dominantes. Si desde mi modesta posición me es permitido basarme e inspirarme en algunos de estos ejemplos, entonces yo diría: sí, conscientemente he afrontado y tratado la relación entre las ideas como una relación de fuerza: conscientemente en algunos puntos

que juzgaba importantes he “pensado por los extremos” y doblegado el bastón en el sentido opuesto. Y esto no por el placer de la provocación, sino para alertar a los lectores sobre esta relación de fuerzas, para provocarlos respecto a ella, y para producir efectos definidos, no en función de quién sabe qué creencia idealista en el poder omnímodo de la teoría, cosa que algunos celadores generales de la filosofía me han reprochado, sino por el contrario con la conciecia materialista de la debilidad que tiene la teoría cuando se la deja entregada a sí misma, es decir, con la conciencia de las condiciones de fuerza que la teoría debe reconocer, y a las que debe someterse para tener una probabilidad de transformarse en fuerza.

Como prueba de lo que digo, sostendría de buena gana, en esta ocasión, la idea de que la relación de fuerza que media entre la contracurvatura y la curvatura, es decir, el exceso en la formulación de las tesis, pertenece por naturaleza a la filosofía, y que si bien los grandes filósofos no han enunciado esta ley como sí lo hizo Lenin, utilizando un dicho, la han, en cambio, practicado siempre, ya sea disimuladamente como en el caso de los idealistas o ya sea a plena luz y llegando hasta el “escándalo” como en el caso de los materialistas.

Sólo que al doblar el bastón en el sentido opuesto, se corre un riesgo: el de doblarlo demasiado poco o mucho, riesgo de toda filosofía. Pues en esta situación en la que están en juego fuerzas y riesgos sociales que no pueden ser absolutamente estimados en forma segura, no hay instancia capaz de decidir. El que obra, pues, de este modo, corre el riesgo de no encontrar de inmediato la medida justa, arriesgándose en el caso de forzar la curvatura demasiado poco, o mucho, a salirse por la tangente. Es tal vez, como se sabe, lo que me ha sucedido personalmente, como lo he reconocido públicamente al aceptar, desde el año de 1967, y explicarlo recientemente en los “Elementos de Autocrítica”, que los escritos míos del año de 1965, sometidos a vuestra consideración, por lo menos los de “Leer el Capital”, se hallaban afectados por una tendencia tecnicista y comprometidos, así fuera poco, en un flirt con la terminología estructuralista. Pero para explicarme sobre estas desviaciones, se necesitaba la perspectiva del tiempo, no la simple distancia de una duración de 10 años, sino la experiencia de los efectos provocados, del trabajo y de la crítica de sí mismo. Se ha escrito que se necesita tiempo para comprender. Yo agregaría: sobre todo para comprender lo que se ha dicho.

Antes de entrar en su argumento, permítaseme una palabra sobre el objetivo más general de mis ensayos.

Este objetivo se lee en los títulos de mis libros: “La Revolución Teórica de Marx” y “Leer el Capital”. Pues estos títulos son también con-

signas. Creo poder hablar en ellos a los hombres de mi generación que conocieron las épocas del nazismo y del fascismo, del Frente Popular, de la guerra de España, de la guerra y de la Resistencia, y de Stalin. Sumidos en las grandes luchas de clases de la historia contemporánea, nos hallábamos empeñados en los combates del movimiento obrero y queríamos además ser marxistas. Ahora bien, no era fácil ser marxista y reconocerse en la teoría marxista, aun después del XX congreso, puesto que subsistía aún el dogmatismo anterior, que sólo tenía como contrapartida las charlatanerías filosóficas "marxistas" sobre el hombre. Y como estas charlatanerías se apoyaban en la letra de las obras de juventud de Marx, era necesario volver a Marx para ver un poco más claro en un pensamiento obnubilado por las vicisitudes de la historia. No insisto más sobre el sentido político de este proceso, el cual presentaba la originalidad, que no le ha sido perdonada, de criticar el dogmatismo no con base en las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino con base en las posiciones de izquierda del anti-humanismo teórico, del antiempirismo y el antieconomicismo. No fui el solo a hacerlo: como me di cuenta más tarde, otras gentes fuera de mí, no solamente Della Volpe en Italia, sino también muchos jóvenes investigadores soviéticos cuyas obras no han sido difundidas, habían tomado también a su modo el mismo camino. Se trataba de devolverle a la teoría marxista, tratada por el dogmatismo y el humanismo marxista como si fuere una ideología cualquiera, algo de sus títulos de teoría, y de teoría revolucionaria. Marx había deseado en el prefacio de "El Capital", "lectores que penssen por sí mismos". Para intentar pensar lo que Marx había pensado, el mínimo que había que hacer era volver a él, con la intención de "pensar por nuestra cuenta" lo que él había pensado.

Me pareció entonces, que era indispensable en contra de las deformaciones a las que había sido sometido el pensamiento de Marx, insistir sobre una idea simple: el carácter insólito y revolucionario del pensamiento de Marx. *Insólito* porque Marx había fundado, en un trabajo de elaboración conceptual, que comienza con "La Ideología Alemana" y culmina en "El Capital", lo que en una primera aproximación se podría llamar la ciencia de la historia. *Revolucionario* pues este descubrimiento científico que armaba al proletariado en su lucha, provocaba un trastorno en la filosofía: no solamente obligándola a refundir sus categorías para adecuarlas a la ciencia nueva y a sus efectos, sino sobre todo dándole, mediante el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, la manera de asumir y transformar su práctica.

Es esta novedad, esta diferencia radical de Marx, revolucionario en la teoría y en la práctica, la que yo quise no solamente hacer sentir, sino además hacer percibir y si posible concebir, ya que consideraba y sigo

considerando política y teóricamente vital para el Movimiento obrero y sus aliados, el que esa diferencia fuere pensada.

Para ello no tenía otros recursos que el de establecerme al nivel de la nueva filosofía producida por Marx en su revolución científica, y en un movimiento de pensamiento cercano al de Spinoza, y autorizado por Marx, tentar de pensar esta diferencia a partir de la nueva verdad conquistada. Pero para ello era necesario que fuese pensada la filosofía apta para pensar esta diferencia, es decir, que era necesario ver claro en la filosofía misma de Marx. Ahora bien, todo mundo sabe que el Marx maduro no nos ha dejado sino la extraordinaria *Introducción* del 57, y la intención, que no cumplió, de escribir diez páginas sobre la dialéctica. Sin duda la filosofía de Marx está, como lo quería Lenin, contenida en "El Capital", pero sólo al estado práctico, de la misma manera como se halla contenida en las grandes luchas del Movimiento obrero. Pensé que era necesario extraerla de allí y, apoyándome sobre los fragmentos y los ejemplos disponibles, tentar de darle una forma afín a su concepto. Es este el motivo por el cual la cuestión de la filosofía marxista ha ocupado naturalmente el centro de mi reflexión. No porque yo hiciese de ella el centro del mundo, no porque colocara a la filosofía en el poder, sino porque era necesario ese rodeo filosófico para abordar la radicalidad de Marx.

Esta convicción la mantengo todavía. Seguramente la formularé de distinta manera que en "La Revolución Teórica de Marx" y en "Leer el Capital", pero considero que no me he equivocado al señalar en su filosofía, el lugar desde donde Marx puede ser comprendido, puesto que su posición se resume en ella.

LA "ULTIMA INSTANCIA..."

Os sugiero ahora que entréis en mis ensayos por tres vías agrestes que los atraviesan y se cruzan.

Tomaré una primera vía: la de la "última instancia".

Es sabido que Marx y Engels sostuvieron la tesis de la determinación, en *última instancia*, de la economía. Esta pequeña palabra, a primera vista tan inocua, trastorna de hecho toda la concepción de la sociedad y de la historia reinantes. No se ha reparado suficientemente en esta metáfora o figura con la que Marx representa su concepción de una sociedad, en el Prefacio a la *Contribución* del 59. Esta figura es la de una *tópica*, es decir, la de un dispositivo espacial, que asigna a realidades dadas, lugares en el espacio.

La *tópica* marxista nos ofrece la sociedad en la metáfora de un edificio cuyos pisos reposan, en buena lógica arquitectónica, sobre su

base. La base, es la Basis, o la Struktur, que se traduce tradicionalmente en francés por base y más a menudo por infraestructura: es la economía, la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, bajo las relaciones de producción. Sobre la planta baja de la base se eleva el piso o los pisos de la Überbau, o sea en francés, la superestructura jurídico-política e ideológica.

Se dirá que se trata de una simple imagen para representar realidades. Ciento: pero *distinguiéndolas*, lo que es ya importante, y poniendo por ejemplo al derecho positivo, al que Hegel coloca dentro de la sociedad civil, del lado de la superestructura, y distinguiendo no sólo las realidades, sino su *eficacia* y su *dialéctica*.

Cuando Marx dice que la base, o la infraestructura es determinante en última instancia, entiende que lo que ella determina es la superestructura.

Por ejemplo: "La forma económica específica en la cual el exceso de trabajo no pagado es arrebatado a los productores inmediatos, determina la relación de dominación de la producción misma, y reacciona a su turno sobre ella de manera determinante"¹.

Pero la determinación pensada por Marx es una determinación *sólo en última instancia*. Como lo dice Engels en la carta a Bloch: "Según la concepción materialista de la historia el factor determinante en la historia es, en *última instancia* la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca otra cosa. Si alguien quiere deformar esta afirmación hasta hacerle decir que el factor económico es el único determinante, transforma esta proposición en una frase vacía, abstracta, absurda"².

¹ Marx prosigue: "es sobre ella que se funda por completo la estructuración (Gestaltung) de la comunidad económica salida de las relaciones de producción mismas, y con ello al mismo tiempo su estructura (Gestalt), política específica. Es cada vez en la relación inmediata que se da entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores inmediatos —relación en la que cada una de sus formas corresponde siempre, conforme a su naturaleza, a un grado de desarrollo *determinado del modo (Art und Weise)* de trabajo, y en consecuencia a un cierto grado de desarrollo de su fuerza productiva social— donde hallamos el secreto más íntimo (innerer Geheimnis), el fundamento (Gerundlage) escondido de la construcción social (Konstruktion) entera, y por ello también de la forma política de la soberanía, y de la relación de dependencia, en una palabra, de cada forma de Estado específico" (Capital, VIII, págs. 170 - 173).

² Engels prosigue: "La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura, las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones establecidas una vez que la batalla ha sido ganada por la clase victoriosa, las formas jurídicas y aun el reflejo de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas y filosóficas, las concepciones religiosas, y su desarrollo ulterior en sistemas dogmáticos, ejercen igualmente su acción en el curso de las luchas históricas, y en muchos casos determinan su forma de manera preponderante.

En la determinación de la tópica, la última *instancia* es precisamente la *última instancia*. Si ella es la *última* es que hay *otras*, a saber, las que figuran en la superestructura jurídico-política e ideológica. La mención de la *última instancia* en la determinación, tiene así una función doble: ella separa a Marx radicalmente de todo mecanicismo y ella deja libre en la determinación al juego de las diferentes instancias, juego de una diferencia real en donde se inscribe la dialéctica. La tópica significa entonces que la determinación en *última instancia* de la base económica, no puede pensarse sino dentro de un todo diferenciado, y, por lo tanto, complejo y articulado (la "Gliederung"), en donde la determinación en *última instancia* fija la diferencia real de las demás instancias, su autonomía relativa y su propio modo de eficacia sobre la base misma.

Antes de sacar las consecuencias de ello, quisiera señalar la importancia teórica capital de esta categoría de "*última instancia*" a la que muy a menudo se la considera como una aproximación o un desquite filosóficos. Afirmar la determinación en *última instancia* por la economía equivale a diferenciarse de todas las filosofías idealistas de la historia, y a adoptar una posición materialista. Pero hablar de determinación por la economía en *última instancia*, es también diferenciarse de toda concepción mecanicista del determinismo y adoptar una posición dialéctica. Sin embargo, cuando se piensa a la sombra de Hegel, hay que estar atento a no caer en la tentación idealista de la dialéctica. Precisamente cuando Marx inscribe la dialéctica en el juego que se da entre las instancias de una tópica, Marx se separa de la ilusión de una dialéctica que sería capaz de producir mediante el movimiento espontáneo de su autodesarrollo, su propia materia. Al someter la dialéctica a la sujeción de la tópica, Marx la somete a sus condiciones reales de ejercicio, la protege de la locura especulativa, y le prescribe el ser materialista, es decir, el reconocer que sus propias figuras son ordenadas por la materialidad de sus condiciones. Que esta inscripción y esta prescripción no son suficientes para darnos las figuras de la dialéctica materialista en su totalidad, de acuerdo. Pero al menos ellas nos preservan de la tentación de buscarlas como si ya estuvieran listas en Hegel.

Dando este sesgo nos volvemos a encontrar con temas desarrollados en mis ensayos y que tienen por objeto diferenciar a Marx de Hegel. He dicho en otra parte cuál era la deuda de Marx respecto a Hegel y también por qué tuvo que adoptar constantemente un rodeo para abrirse su propio camino³.

³ Véase: "Marx ante Hegel" en Lenin y la filosofía. Véase también: Elementos de autocritica.

Es cierto que Marx estaba cerca de Hegel, pero en primer lugar por razones que no se han dicho, por razones anteriores a la dialéctica, razones que tienen que ver con la posición crítica de Hegel respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica, desde Descartes hasta Kant. Para decirlo, en una palabra, Marx se hallaba cerca de Hegel por su insistencia en rechazar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuese ella racionalista, empirista o trascendental: por su crítica del *cogito*, del sujeto sensualista-empirista, y del sujeto trascendental, en suma, por su crítica de la idea de una teoría del conocimiento. Marx estaba cerca de Hegel debido a su crítica del sujeto jurídico y del contrato social, debido a su crítica del sujeto moral, en resumen de toda ideología filosófica del Sujeto, el cual daba a la filosofía burguesa clásica, cualesquiera que fuesen sus variaciones, el medio de garantizar sus conocimientos, sus prácticas, sus fines, y esto no simplemente reproduciendo, sino elaborando filosóficamente las funciones de la ideología jurídica dominante. Y si se considera el reagrupamiento de estos temas críticos es necesario constatar que Marx estaba cerca de Hegel por lo que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza, cosa esta que se puede leer ya en la "Ética" y en el "Tratado Teológico-Político". Se suele cubrir por lo general con un piadoso silencio estas profundas afinidades que constituyen sin embargo, de Epicuro a Spinoza y a Hegel, las premisas del materialismo de Marx. No se habla en absoluto de ellas alegando como razón, la desarmante de que Marx no habló de ellas, y se pone en cambio el acento en la dialéctica, al estudiar la relación Marx - Hegel, alegando lo contrario. Como si no hubiera sido Marx el primero a enseñarnos que no se debe juzgar nunca a nadie por su conciencia de sí, sino por el proceso de conjunto que a espaldas de su conciencia, produce esta conciencia.

Se me excusará si insisto sobre este punto, pero él domina la solución de muchos de los problemas, reales o imaginarios, concernientes a la relación de Marx y Hegel, y en Marx, *la relación de la dialéctica con el materialismo*. Considero en efecto que el problema de la dialéctica marxista no puede plantearse sino a condición de someter la dialéctica al primado del materialismo y de ver cuáles son las formas que ella tiene que tomar para ser la dialéctica de este materialismo. Desde este punto de vista, se puede entonces comprender que la idea de la dialéctica haya podido imponerse a una filosofía como la de Hegel, no solamente porque las dramáticas convulsiones de la revolución francesa y de sus consecuencias le ofrecían una dura lección, sino porque la dialéctica era el único medio de pensar de una filosofía que, aun si los restaura transfigurándolos, tenía fuertes razones para rechazar en un primer momento el recurso y la garantía del Origen y del Sujeto. Es claro que Hegel no se puso a la búsqueda de la dialéctica después de haber re-

chazado el Origen y el Sujeto. Es a través de un solo movimiento como él forjó la dialéctica que le era necesaria para diferenciarse de las filosofías clásicas; si bien para hacerla servir a sus fines, la *mistificó*, como dijo Marx. Pero esto no impide que la *mistificación Hegeliana* dé testimonio de una relación constante desde Epicuro, y tal vez desde antes de él, entre el materialismo, que no puede surgir sino separándose de toda filosofía del Origen, sea del Ser, del Sujeto, o del Sentido, y la *dialéctica*. Para hacer el asunto más claro yo diría que para rechazar el origen radical de las cosas, cualquiera que sea su figura, es necesario forjar otras categorías, distintas de las categorías clásicas, con el objeto de pensar estas delegaciones de origen que son la esencia, la causa o la libertad. Cuando se rechaza el origen en cuanto instituto de emisión filosófica, uno se ve obligado a rechazar la moneda, y es necesario entonces poner otras categorías en circulación: las de la dialéctica. Tal es en sus grandes líneas la relación profunda común a estas premisas del materialismo, que se encuentra en Epicuro, Spinoza y Hegel, y que domina todo lo que tiene que ver con la dialéctica y a la dialéctica misma.

Es esto lo que me parece importante, mucho más que las "conclusiones sin premisas" constituidas por los pocos juicios en los que Marx ha hablado de Hegel, reliviando solamente y *por ella misma* la cuestión de la dialéctica. Se sabe que lo hace para reconocer a Hegel el mérito, estoy citando, "de haber sido el primero en expresar el movimiento de conjunto de la dialéctica", lo que es justo pero por lo menos lleno de reservas, y para afirmar abiertamente, esta vez, que Hegel la había "mystificado" y que la dialéctica suya, la de Marx, no solamente no era la dialéctica de Hegel sino "todo lo contrario". Pero se sabe también que Marx afirma que para desmistificar a la dialéctica Hegeliana, basta invertirla. He tenido que luchar bastante para mostrar que esta inversión no daba bien cuenta del problema y no era más que la metáfora de una verdadera transformación materialista de las figuras de la dialéctica, sobre la que Marx nos había prometido 20 páginas que jamás escribió. Ese silencio seguramente no se debe a un azar. Es que se hacía necesario indudablemente remontar de las conclusiones a las premisas materialistas de la dialéctica y partiendo de ellas pensar, en el sentido fuerte de la palabra, las nuevas categorías que ellas provocaban y que se hallan operantes en "El Capital" y en Lenin, pero sin que se las llamase siempre por su nombre o lo tuviesen todavía.

He tratado de hacer esto buscando, dentro de su misma proximidad, cuál podría ser la diferencia entre Marx y Hegel. Pues es demasiado evidente que si Marx ha tomado de Hegel la palabra y la idea de la dialéctica, no podía adoptar esta dialéctica doblemente mystificada, no solamente por su estatuto idealista que la hace producir su propia materia, sino también y sobre todo por las figuras que realizan el mila-

gro de su autoencarnación: la negación y la negación de la negación o Aufhebung. Pues si la dialéctica hegeliana rechaza todo Origen, como se puede leer al comienzo de la Lógica, en donde el Ser es inmediatamente idéntico a la Nada, ella lo proyecta en el Fin de un Telos que hace en cambio, de su propio proceso, su propio Origen, su propio Sujeto. No hay un Origen asignable en Hegel, pero es porque todo el proceso, que encuentra su cumplimiento en la totalidad final, es para sí mismo indefinidamente, en todos los momentos que anticipan su fin, su propio Origen. No hay Sujeto en Hegel, pero es porque el devenir-Sujeto de la substancia, como proceso cumplido de la negación de la negación, es el Sujeto del proceso mismo. Así, pues, si Marx ha tomado de Hegel la idea de la dialéctica, no solamente la ha "invertido" para liberarla de la pretensión o del fantasma idealista de la auto-producción, sino que ha debido también transformar sus figuras para que ellas cesen de producir sus efectos. Lenin no cesó de repetir en los años 18 - 23 que si el socialismo no lograba transformar a la pequeña propiedad comercial, ella en tanto que existiera reproduciría al capitalismo. De la misma manera se podría decir que en tanto que el marxismo no logre transformar las figuras de la dialéctica mistificada por Hegel, en tanto que ellas existan, reproducirán los efectos de la mistificación hegeliana. Ahora bien, esta *transformación* no estaba en mi cabeza ni era algo por venir, sino que se daba a pleno sol en los textos de Marx y de Lenin y en la práctica de la lucha de clase proletaria.

Esto que existía así en estado práctico, yo me he contentado con intentar formularlo conceptualmente.

Es así, para seguir por este camino, como he sostenido que Marx no tenía la misma idea que Hegel respecto a la naturaleza de una formación social, y he creído poder manifestar su diferencia diciendo que mientras Hegel piensa la sociedad como *totalidad*, Marx la piensa como un *todo* complejo, estructurado en dominante. Si se me permite ser un poco provocador, me parece que se le podría dejar a Hegel la categoría de *Totalidad*, y reivindicar para Marx la categoría de *todo*. Se me dirá que esto no es sino un matiz verbal, pero yo no lo creo en absoluto. Si prefiero para Marx la categoría de todo a la de la totalidad, es porque en el corazón de la totalidad acecha siempre una doble tentación: la de considerarla como una esencia actual que abarca exhaustivamente todas sus manifestaciones y, lo que equivale a lo mismo, la de descubrir en ella como en un círculo o en una esfera —metáforas que nos remiten a Hegel— un centro que sería su esencia.

Sobre este punto he creído poder encontrar una diferencia significativa entre Marx y Hegel. Para Hegel, la sociedad lo mismo que la historia son círculos de círculos, esferas de esferas. Toda su concepción está dominada por una idea de la totalidad expresiva, en donde todos

los elementos son partes totales, que expresan cada una la unidad interna de la totalidad, lo cual, no es nunca, en toda su complejidad, otra cosa que la objetivación-alienación de un principio simple. De hecho cuando se lee la "Filosofía del Derecho", se ven desplegarse en ella, en la dialéctica del espíritu objetivo que las produce, las esferas del Derecho Abstracto, de la Moralitaet, y de la Sittlichkeit, y a cada una producir a la otra por la negación de la negación, para encontrar su verdad en el Estado. Hay, es cierto, diferencias, pero su relación en cuanto que es siempre la de la "verdad", hace que las diferencias no se afirmen sino para negarse y sobreponerse en otras diferencias, cosa que es posible ya que en cada diferencia acecha ya el en-sí de un para-sí futuro. Y cuando se lee la "Introducción a la Filosofía de la Historia", se da el mismo proceso y hasta se podría decir que el mismo procedimiento: cada momento del desarrollo de la idea existe en los Estados, que realizan un principio simple, en Grecia la bella individualidad, en Roma el espíritu jurídico, etc. Retomando de Montesquieu la idea de que en una totalidad histórica todas las determinaciones concretas, sean económicas, políticas, morales o militares, expresan un único y mismo principio, Hegel piensa la historia bajo la categoría de la totalidad expresiva.

Para Marx las diferencias son reales, y no solamente diferencias de esferas de actividad, de práctica, de objetos; son diferencias de eficacia. La última instancia tiene aquí por objeto hacer estallar la figura tranquila del círculo o de la esfera. No es un azar si Marx abandona la metáfora del círculo por la del edificio. Un círculo es algo cerrado, y la noción de totalidad que le conviene supone que se puedan abarcar exhaustivamente todos los fenómenos, para reagruparlos en la unidad simple de su centro. Marx nos muestra por el contrario un edificio, una base, un piso o dos, esto no ha sido precisado. No está dicho tampoco que todo deba entrar ahí y que todo sea o infraestructura o superestructura. Se podría inclusive sostener la idea, esencial al Capital, de que la teoría marxista de las sociedades y la historia, implica toda una teoría de los callejones sin salida y de los actos fallidos. Solamente se dice que es necesario distinguir, que las distinciones son reales, irreductibles, y que en el orden de la determinación no tienen igual parte la base y la superestructura, y que esta desigualdad en dominante es constitutiva de la unidad del todo, que, no puede ser entonces ya más la unidad expresiva de un principio simple, del que todos los elementos no serían más que fenómenos.

He ahí por qué he hablado de *un todo*, para rellevar que en la concepción marxista de una formación social todo está en relación, de tal suerte que la independencia de un elemento no es nunca sino la forma de su dependencia, y que el juego de las diferencias, está regulado por la unidad de una determinación en última instancia; pero he ahí

también el motivo por el que no he hablado de *totalidad*; porque el todo marxista es complejo y desigual, y marcado de desigualdad por la determinación en última instancia. Es este juego, esta desigualdad, los que permiten pensar que pueda suceder algo real dentro de una formación social y que se pueda ejercer un influjo, mediante la lucha política de clase sobre la historia real. Lo he dicho de pasada: no se ha visto nunca en el mundo una política que se inspire en Hegel. Porque ¿cómo tener eficacia sobre el círculo cuando se está apresado por él? Formalmente la tópica marxista da la respuesta designando: *he aquí* lo que es determinante en última instancia, la economía, es decir, la lucha de clases económica, prolongada en la lucha de clases política por la toma del poder del Estado, y *he aquí* cómo la lucha de clases de base se articula o no se articula sobre la lucha de clases de la superestructura. Pero no es todo. Al designar esto la tópica marxista remite a quien la interroga la indicación de su lugar en el proceso histórico: *he aquí* el lugar que ocupas, y *he aquí* hasta dónde tienes que desplazarte para cambiar las cosas. Arquimedes no pedía nada más que un punto fijo para levantar el mundo. La tópica marxista designa el lugar donde batirse, puesto que en él se da batalla, para transformar el mundo. Pero este lugar no es ya más un punto y no es ya más algo fijo, sino un sistema articulado de posiciones dominadas por la determinación en última instancia.

Nadie dejará de estar de acuerdo en que todo esto es algo formal, y que así permanece en el Prefacio a la *Contribución* a la que he hecho alusión. Pero El Manifiesto había llamado las cosas por su nombre y El Capital no cesa de decirlo. El Capital no cesa de pensar en la figura de la tópica. Mediante ella la determinación teórica puede convertirse en decisión práctica, ya que ella dispone las cosas para que los trabajadores a los que Marx se dirigía las aprehendan. El concepto que es aprehensión (*Begriff*), se convierte en Marx en el dispositivo teórico-práctico de una tópica, que es el medio adecuado para ejercer un influjo, a nivel práctico, sobre el mundo.

Se concibe sin dificultad que en este nuevo todo, la dialéctica que está en juego no es hegeliana. He creído poder mostrarlo a propósito de la contradicción, señalando que si se tomaba en serio la naturaleza del todo marxista y de su desigualdad, se tenía que llegar a la idea de que esta desigualdad se reflejaba necesariamente en la forma de la *sobredeterminación* o de la *subdeterminación* de la contradicción. Es claro que no se trata de concebir la sobredeterminación o la subdeterminación en términos de adición o de substracción de un quantum de determinación agregada o retirada a una contradicción preexistente, que tendría en alguna parte una existencia de derecho. La sobredeterminación o la subdeterminación no son excepciones respecto a una contradicción pura. Así como Marx dice que el hombre no se puede aislar sino en so-

ciedad, así como Marx dice que la existencia de las categorías económicas simples es el resultado excepcional de la historia, de la misma manera una contradicción en estado puro no existe sino como producto determinado de la contradicción impura.

Esta tesis no hace otra cosa que cambiar las referencias dentro de las cuales se piensa la contradicción. En particular ella toma distancias respecto a lo que he llamado la contradicción simple, digamos, para precisar, la contradicción en el sentido lógico del término, que opone dos entidades iguales, simplemente afectadas por un signo contrario, + ó -, A y no -A. Yendo más allá de lo que he sostenido en mis primeros ensayos, pero manteniéndome dentro de la misma línea, diría que la contradicción, tal como se la halla en *El Capital*, presenta la particularidad sorprendente de ser *desigual*, de poner en juego contrarios que no se obtienen mediante la asignación a uno de ellos de un signo opuesto al del otro, ya que son tomados dentro de una *relación de desigualdad* que reproduce sin cesar sus condiciones de existencia, por el hecho mismo de esta contradicción. Hablo por ejemplo de la contradicción que hace existir al modo de producción capitalista y lo condena tendencialmente, la contradicción de la *relación de producción* capitalista, la contradicción que divide las clases en clases, en donde se enfrentan dos clases por completo desiguales: la clase capitalista y la clase obrera. Porque la clase obrera no es sólo el negativo de la clase capitalista, la clase capitalista afectada por el signo menos, privada de sus capitales y de sus poderes, y la clase capitalista no es la clase obrera afectada por el signo más, el de la riqueza y el poder. Ellas no tienen la misma historia, no tienen el mismo mundo, no tienen los mismos medios, no conducen la misma lucha de clases, y sin embargo se afrontan y esto es de veras una contradicción, porque la relación de su *enfrentamiento reproduce las condiciones de su enfrentamiento*, en vez de superarlas en la cándida elevación y reconciliación hegeliana.

Creo que si se tiene en cuenta este carácter singular de la contradicción marxista de ser *desigual*, se podrían sacar conclusiones interesantes, no solamente sobre *El Capital*, sino también sobre la lucha de clase obrera, sobre las contradicciones algunas veces dramáticas del Movimiento Obrero, y sobre las contradicciones del socialismo. Porque para comprender esta desigualdad se estaría obligado, siguiendo en esto a Marx y a Lenin, a tomar en serio las condiciones que hacen desigual a esta contradicción, es decir las condiciones materiales y estructurales que definen lo que he llamado el todo complejo en-dominante, y se percibirían las bases teóricas de la tesis leninista del desarrollo desigual. Porque en Marx todo desarrollo es desigual, y ahí tampoco no se trata ni de una adición ni de una sustracción que afectarían a un desarrollo así llamado igual, sino que se trata de un carácter esencial. Todo desarro-

llo es desigual porque es la contradicción la que mueve el desarrollo, y la contradicción es desigual. Es este el motivo por el cual, aludiendo al discurso sobre el origen de la desigualdad de Rousseau, quien es el primer teórico de la alienación antes de Hegel, yo había puesto como subtítulo a mi artículo sobre la dialéctica materialista, el de *la desigualdad de los orígenes*, significando con el plural orígenes, que no hay Origen, en el sentido filosófico del término, sino que todo comienzo está marcado por la desigualdad.

No he hecho sino esbozar algunos temas: simplemente quería indicar la importancia capital que tiene la tesis de la última instancia para la inteligencia de Marx. Y es evidente que toda interpretación de la teoría marxista acarrea, además de posturas teóricas, posturas políticas e históricas. Estas tesis sobre la última instancia, sobre el todo estructurado en-dominante, sobre la sobredeterminación, sobre la desigualdad de la contradicción, tenían primero un objetivo inmediato, que presidía su enunciación: el de reconocer y marcar el lugar y el papel de la teoría en el Movimiento Obrero marxista, no solamente tomando acto de la frase célebre de Lenin, "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario", sino entrando en el detalle para deslindar a la teoría de sus confusiones, mistificaciones y manipulaciones. Pero más allá de este primer objetivo estas tesis tenían otros, más importantes, ya que ellas tienen que ver con las tentaciones que acechan al Movimiento Obrero. La tentación de un idealismo mesiánico o crítico de la dialéctica, que ha atormentado a los intelectuales rebeldes desde el joven Lukács, incluyendo a los jóvenes hegelianos, antiguos y modernos, y la tentación de lo que he llamado un hegelianismo de pobre, o sea el evolucionismo, que siempre ha adoptado en el Movimiento Obrero la forma del economismo. En estos dos casos, la dialéctica funciona a la vieja manera de la filosofía pre-marxista, como la garantía filosófica del advenimiento de la revolución y del socialismo. En los dos casos, el materialismo es o bien escamoteado (es el caso de la primera hipótesis), o bien reducido a la materialidad mecánica o abstracta de las fuerzas productivas (segunda hipótesis). En todos los casos, la práctica de esta dialéctica choca con la sanción implacable de los hechos: no es en la Inglaterra del siglo XIX ni en la Alemania de comienzos del XX donde la revolución ha tenido lugar; no es en los países más avanzados, sino en otra parte, en Rusia, luego más tarde en China, en Cuba, etc. ¿Cómo pensar este desplazamiento de la contradicción principal del imperialismo por el eslabón más débil y correlativamente cómo pensar el estancamiento de la lucha de clases en los países en donde ella aparecía triunfante, sin la categoría leninista del desarrollo desigual, que remite a la desigualdad de la contradicción, a su sobredeterminación y a su subdeterminación? Insisto premeditadamente sobre la subdeterminación porque algunos han acep-

tado buenamente el que se agregue un suplemento fácil a la determinación, pero no han aceptado la idea de la subdeterminación, es decir, la idea de un umbral de la determinación que, al no ser franqueado, hace que las revoluciones aborten, que los movimientos revolucionarios se estanquen o desaparezcan, que el imperialismo se pudra no obstante que se desarrolle, etc. Si el marxismo es capaz de registrar estos hechos, pero no es capaz de pensarlos, si no puede concebir, en el sentido fuerte del término, la verdad evidente de que las revoluciones conocidas o han sido prematuras o han abortado, mediante una teoría que prescinda de las nociones normativas de la prematuración y del aborto, es decir, de la normatividad, entonces es claro que algo no anda bien en su dialéctica, y que permanece prisionero de una cierta idea que no ha hecho definitivamente sus cuentas con Hegel.

He ahí el motivo por el cual pienso que es necesario, para ver más claro en su diferencia, tomar un poco de distancia en relación a los términos inmediatos en los que Marx ha expresado su relación con la dialéctica hegeliana. Para hacerlo, es preciso primero considerar cómo se expresa el materialismo de Marx, del que depende el problema de la dialéctica. Y para ello, hay un buen camino que acabo de tratar de seguir: el de la determinación en última instancia.

SOBRE EL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Quisiera ahora seguir mucho más rápidamente otro atajo, para percibir otro grupo de tesis desarrolladas en mis ensayos, a propósito del "conocimiento".

No oculto el que en esta materia me haya apoyado mucho en Spinoza. Decía hace un momento que Marx estaba cerca de Hegel debido a su crítica de la idea de una teoría del conocimiento. Pero esta crítica de Hegel se encuentra ya en Spinoza. ¿Qué quiere decir en substancia Spinoza cuando escribe la frase célebre: "Habemus enim ideam veram?". ¿Que tenemos una idea verdadera? No: todo el acento de la frase cae sobre "enim". Es en efecto porque y solamente porque poseemos una idea verdadera, por lo que podemos producir otras, según su norma. Y es en efecto porque y solamente porque poseemos una idea verdadera por lo que podemos saber que ella es verdadera, puesto que ella es "index sui". ¿De dónde nos viene esta idea verdadera? Ese es un problema distinto. Pero el hecho es que la poseemos (*habemus*), y que cualquiera sea la cosa de la cual ese hecho es el resultado, éste domina todo lo que pueda decirse de él y a partir de él. Debido a eso, Spinoza

inscribe por *anticipado* a toda teoría del conocimiento, que raciocina sobre el *derecho* de conocer, bajo la dependencia del *hecho* del conocimiento poseído. Debido a eso, todos los problemas relativos al Origen, al Sujeto y al Derecho del conocimiento, que sostienen a las teorías del conocimiento, son rechazados. Pero esto no le impide a Spinoza hablar de conocimiento: ya no para pensar su Origen, su Sujeto y su Derecho, sino para fijar el proceso y sus momentos, los célebres "tres géneros", que son, por lo demás, cuando se los mira un poco de cerca, bastante extraños, ya que el primero es propiamente el mundo vivido, y el último está bastante bien hecho como para pensar "la esencia singular", del pueblo judío, del que se trata heréticamente en el *Tratado teológico-político*, esencia que Hegel en su lenguaje llamaría el universal concreto.

Me apena tenerme que empecinar de esta manera en lo que algunos consideran evidentemente por oportunismo teórico, como una herejía, pero yo diría que Marx, no solamente el Marx de la *Introducción* del 57, que combate de hecho a Hegel con Spinoza, sino el Marx del Capital y también Lenin, no tienen las posiciones que tienen, sino gracias a haber establecido una relación profunda con las de Spinoza. Pues si ellos rechazan toda teoría que quiera pensar el Origen, el Sujeto y el Derecho del conocimiento, *también ellos hablan* de conocimiento. Y el hecho de que Lenin reivindique para el marxismo la expresión "teoría del conocimiento", no tiene por qué extrañar cuando se ve que la define mediante la dialéctica. De hecho Marx y Lenin hablan de conocimiento en términos muy generales, para describir el ritmo general de su proceso. Hay que desconfiar de los pasajes en que Marx enuncia así, generalidades. Hay por lo menos uno, entre otros, en donde ha sido más explícito: el de la "*producción*". Lo es para exponer los caracteres generales de la producción, y para decir enseguida que la producción general, y a fortiori la producción en general no existe, ya que existen sólo modos definidos de producción y dentro de formaciones sociales concretas. Lo cual es una manera de decir que todo se juega en la estructura concreta de los procesos singulares, pero que para acceder a ella es necesario sin embargo la ayuda de este mínimo de generalidad inexistente, sin el cual el discernimiento y el conocimiento de lo existente, serían ellos mismos imposibles. Y bien, creo que la *Introducción* del 57 se halla en este orden de ideas. Creo que ella no suministra ni "una teoría del conocimiento" ni su sucedáneo, o sea, una epistemología: Creo que ella enumera solamente el mínimo de generalidad sin el cual el discernimiento y el conocimiento de los procesos concretos del conocimiento serían imposibles. Pero lo mismo que el concepto general de la producción, el concepto general del conocimiento no surge allí sino para desaparecer en el análisis concreto de los procesos concretos: en la historia compleja de los procesos del conocimiento.

En todo este asunto, me he apoyado lo más que he podido en la *Introducción de Marx* del 57 y si es cierto que he sacado algunos efectos de provocación teórica necesarios, creo que en lo fundamental le he sido fiel.

Me he inspirado directamente en la letra misma de Marx, quien emplea varias veces el concepto de "producción" de conocimientos, para enunciar mi tesis central: la idea del conocimiento como *producción*. Tenía evidentemente también en mente el eco de la "producción" spinocista, y he sacado ventaja del doble sentido de la palabra, que tiene que ver a la vez con el trabajo, con la práctica y con la exhibición de lo verdadero. Pero en lo esencial, y para provocar al lector, me he mantenido lo más cerca posible, casi que mecánicamente, del concepto marxista de producción que literalmente sugiere un proceso, y el trabajo con los instrumentos sobre una materia prima. He llegado inclusive a rebasar la generalidad de Marx, exponiendo un concepto general de la "práctica", que reproducía el concepto de trabajo del Capital y, volviendo sobre la práctica teórica, he utilizado, forzándolo sin duda un poco, el texto de Marx, para llegar a la distinción de 3 Generalidades, la primera de las cuales jugaba el papel de materia prima teórica, la segunda el de los instrumentos del trabajo teórico, y la tercera el del concreto-de-pensamiento, o conocimiento. Confieso que Spinoza se hallaba implicado en este asunto, a causa de sus "tres Géneros", y del papel central del segundo: las abstracciones científicas.

Lo que más me interesaba en el texto de Marx era la doble oposición radical de Marx, frente al empirismo, y frente a Hegel. Contra el empirismo, Marx sostenía que el conocimiento no va de lo concreto a lo abstracto, sino de lo abstracto a lo concreto, y que todo eso se sucede, cito, "*en el pensamiento*"; mientras que el objeto real que da lugar a todo este proceso, existe fuera del pensamiento. Contra Hegel, Marx sostenía que este proceso de lo abstracto a lo concreto no era producción de lo real, sino sólo de su conocimiento. Y lo que me fascinaba en toda esta cuestión, era que se comenzase por lo abstracto. Ahora bien, como Marx había escrito: "El conocimiento es . . . "un producto del pensar, del concebir, un producto de la elaboración (*un Produkt der Verarbeitung*) de los conceptos a partir de la intuición y de la representación", y como por otra parte también había escrito: "Me parece que el buen método sea el de comenzar por lo real y lo concreto . . . por ejemplo: en economía política por la población . . . Sin embargo, si se mira más de cerca, uno se da cuenta que ahí hay un error. *La población es una abstracción*", concluí que la intuición y la representación eran tratadas por Marx como una abstracción. Y le di a esta abstracción el estatuto de lo concreto o de lo vivido que se halla en el primer género de conocimiento spinocista, es decir, según mi lenguaje, el estatuto de lo ideológico. Desde

luego no he dicho que las Generalidades II al trabajar sobre las Generalidades I, no trabajaran sino sobre lo ideológico, ya que ellas podían también trabajar sobre abstracciones ya elaboradas científicamente, o sobre las dos. Pero de todos modos quedaba el caso-límite de una materia prima puramente ideológica, cuya hipótesis me ha permitido construir la pareja ciencia-ideología, lo mismo que la ruptura epistemológica que, Spinoza, mucho antes que Bachelard, designaba entre el primero y el segundo género, y sacar de ello un cierto número de efectos ideológicos, que no estaban, como lo he indicado en mis *Elementos de autocritica*, indemnes de todo teoricismo.

Pero naturalmente teniendo, como dice aproximadamente Rousseau, "la debilidad de creer en la fuerza de las consecuencias", no me quedé allí y, apoyándome siempre en el texto de Marx, deduje una distinción importante: la existente entre *objeto real* y *objeto de conocimiento*. Esta distinción está inscrita en las frases mismas en las que Marx trata del proceso del conocimiento. Como materialista, él sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), el que cito, "antes como después subsiste en su independencia fuera del espíritu". Y más abajo, a propósito de la sociedad en estudio, escribe, cito, "que ella permanece constantemente presente al espíritu como presuposición". Marx pone, pues, como presuposición de todo proceso de conocimiento de un objeto real, la existencia de este objeto real, fuera del pensamiento. Pero esta exterioridad del objeto real es afirmada al mismo tiempo que se afirma el carácter propio del proceso del conocimiento, que "produce por un trabajo de elaboración" conceptos a partir de la intuición y de la representación. Y al fin del proceso, el concreto-de-pensamiento, la totalidad de pensamiento, que es su resultado, se ofrece como el conocimiento de lo concreto real, del objeto real. La distinción entre el objeto real y el proceso de conocimiento, no se puede desconocer en el texto de Marx, lo mismo que es innegable la mención del trabajo de elaboración, y la diversidad de sus momentos, o la distinción entre el concreto-de-pensamiento y el objeto real, que es conocido por medio de aquel.

De ello he sacado argumentos no para fabricar una "teoría del conocimiento", sino para remover así fuera algo en las ciegas evidencias con las que cierta filosofía marxista cree a menudo poder protegerse de sus adversarios. Sugerí que si todo conocimiento, una vez adquirido, es el conocimiento de un objeto real que permanece "antes como después" independiente del espíritu, entonces tal vez no fuera inútil interrogarse sobre el intervalo que separa a éste "antes" de éste "después", y que constituye el proceso mismo del conocimiento: y reconocer que este proceso, definido por el "trabajo de elaboración" de formas sucesivas, se inscribía justamente desde su comienzo hasta su fin, en una transfor-

mación que no versa sobre el objeto real⁴, sino sobre sus substitutos, sobre las intuiciones y representaciones iniciales, y luego sobre los conceptos ulteriores. De ahí mi tesis: si el proceso de conocimiento no transforma el objeto real, sino solamente a su intuición, en conceptos, y luego en concreto-de-pensamiento; y si todo este proceso se sucede, como lo repite Marx, "dentro del pensamiento", y no en el objeto real, entonces es que con ocasión del objeto real, y para conocerlo, el "pensamiento" trabaja sobre otra "materia" distinta del objeto real: sobre las formas transitorias que lo designan en el proceso de transformación, para producir finalmente su concepto, el concreto-de-pensamiento. He designado al conjunto de estas formas producidas por este trabajo, sin excluir a la última de ellas, con la categoría de objeto de conocimiento. En el movimiento que hace pasar al pensamiento de la intuición y la representación espontáneas al concepto del objeto real, cada forma se refiere al objeto real, pero sin confundirse con él, de la misma manera que al final el concreto-de-pensamiento no se confunde, como lo quería Hegel, al que Marx denuncia por esta razón, con el concreto real. Era evidentemente encontrar una vez más a Spinoza, cuyas palabras fustigan la memoria: la idea del círculo no es el círculo, el concepto de perro no ladra, en resumen, no se debe confundir lo real y su concepto.

Es claro, que si esta distinción necesaria no se establece sólidamente, ella puede conducir al nominalismo, es decir, al idealismo. Se estima generalmente que Spinoza ha cedido al nominalismo. En todo caso él ha tomado disposiciones para guardarse del idealismo, mediante su teoría de una substancia con atributos infinitos, y mediante el paralelismo de los dos atributos, la extensión y el pensamiento. Marx se cuida de otra manera y mucho más seguramente, mediante la tesis del *primado del objeto real sobre el objeto de conocimiento*, y mediante el *primado de esta primera tesis sobre la segunda: La distinción entre objeto real y objeto de conocimiento*. Se permanece así en ese mínimo de generalidad, es decir, en el caso concreto de tesis materialistas, que, diferenciándose del idealismo, abren un espacio libre a la investigación de los procesos concretos de la producción de conocimientos. Y finalmente para el que quiera hacer la comparación, esta tesis de la distinción entre el objeto real y el objeto del conocimiento, "funciona" casi como la distinción de Lenin entre verdad absoluta y verdad relativa, y con fines completamente semejantes.

Lenin escribió: "Vosotros diréis que esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es vaga. Yo os responderé: Ella es preci-

⁴ "Y esto durante todo el tiempo que el espíritu tiene una actitud puramente especulativa, puramente teórica". (Marx). Marx distingue la actitud teórica (conocimiento del objeto real) de la actitud práctica (transformación del objeto real).

samente bastante 'vaga' para impedir que la ciencia se convierta en un dogma, en el peor sentido de esa palabra, en una cosa muerta, fija, osificada; pero ella es bastante precisa para trazar entre nosotros y el tideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico y la sofística de los adeptos de Hume y de Kant, una línea de demarcación decisiva e imborrable". Lo que quiere decir claramente: Nuestra tesis es bastante precisa para no caer en el idealismo, para diferenciarse del idealismo, pero suficientemente "vaga", es decir, suficientemente justa en su generalidad, para mantener la libertad viva de la ciencia, evitando que se entierre en sus resultados.

Otro tanto sucede, guardadas proporciones, con mi tesis sobre la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Sus alcances no eran desdeñables. Se trataba de impedir que se considerase a la ciencia producida por Marx "como un dogma en el peor sentido de la palabra"; se trataba de hacer vivo el prodigioso trabajo de crítica y de elaboración efectuado por Marx, y sin el cual no hubiera podido, hablo aquí su lenguaje que permanece clásico, descubrir bajo la apariencia de las cosas, y en sus antípodas, la esencia desconocida de sus "relaciones íntimas". Se trataba de hacer comprender y sentir la ruptura insólita que Marx tuvo que efectuar frente a estas apariencias recibidas, es decir, frente a las evidencias masivas de la ideología burguesa dominante. Y puesto que nosotros mismos nos hallábamos en causa, se trataba de que nos fuera viva y activa la verdad de que teníamos que romper con otras evidencias, algunas veces encubiertas por el vocabulario mismo de Marx, al que la ideología dominante o las desviaciones del Movimiento Obrero habían podido apartar de su sentido. Se trataba de recordar que, si como decía Lenin, "el alma viva del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta", el conocimiento de lo concreto no se halla al comienzo sino al fin del análisis, y el análisis no es posible sino sobre la base de los conceptos de Marx y no de las evidencias inmediatas de lo concreto, de las que si bien es cierto no puede prescindirse no por ello constituyen de por sí una garantía de conocimiento. Se trataba en fin y esto constituiría el mayor reto, de recordar con Marx, que el conocimiento de lo real "cambia" algo en lo real, puesto que le agrega precisamente su conocimiento, pero que todo se sucede como si esta adición se anulase por sí misma en su resultado. Como su conocimiento pertenece de antemano a lo real, ya que no es más que su conocimiento, éste no le agrega algo sino bajo la condición paradójica de no agregarle nada⁵, de tal suerte que una vez producido regresa de pleno derecho a lo real y desaparece en él. El proceso de conocimiento agrega a cada

⁵ Véase Engels: "El conocimiento de la naturaleza, tal como es, sin ninguna adición extraña". Véase también la tesis leninista del reflejo.

paso a lo real su propio conocimiento, pero también a cada paso lo real se lo embolsilla, puesto que es su conocimiento. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real ofrece así la paradoja de que ella no es puesta sino para ser anulada. Pero ella no es nula*: pues para ser anulada necesita ser constantemente puesta. Normalmente este es el ciclo infinito de todo conocimiento, que no agrega a lo real su conocimiento sino para devolvérselo, y este ciclo no es un ciclo y por lo tanto algo vivo, *sino cuando se reproduce*, porque sólo la producción de nuevos conocimientos mantiene en vida a los antiguos. Las cosas se suceden aproximadamente como en Marx, quien dice: es necesario que el trabajo vivo “agregue un valor nuevo a las materias” para que el valor “del trabajo muerto”, contenido en los medios de producción, sea conservado y transmitido al producto; “es por la simple adición de un nuevo valor que él mantiene el antiguo” (*El Capital*). adición nueva sin suprimir

¿Cuál es el alcance de estas tesis? Tomemos como ejemplo la ciencia marxista y supongamos que las condiciones políticas sean tales que no se trabaje más en ella, que no se le agregue ya más ningún conocimiento nuevo. Entonces los conocimientos antiguos que lo real se había embolsillado, siguen en ella, existiendo bajo la forma de evidencias enormes y muertas, a la manera de máquinas sin trabajadores, es más, ni siquiera como máquinas, sino como cosas. Entonces no estaríamos seguros de poder “impedir, como dice Lenin, que la ciencia se convierta en un dogma en el peor sentido de la palabra, en cosa muerta, fija, y osificada”. Es esta una manera de decir que el mismo marxismo corre el riesgo de repetir verdades que no son más que nombres de cosas, cuando el mundo exigiría nuevos conocimientos, sobre el imperialismo, sobre el Estado, sobre las ideologías, sobre el socialismo, y sobre el Movimiento Obrero mismo. Es una manera de recordar la sorprendente frase de Lenin: *Marx no ha hecho sino poner las piedras angulares de una teoría que nosotros debemos desarrollar a todo precio y en todas direcciones*. Y es por último una manera de decir que la teoría marxista puede retrasarse frente a la historia y frente a sí misma, si alguna vez cree que ya llegó a su fin.

MARX Y EL HUMANISMO TEÓRICO

Finalmente otro atajo, muy breve, para verificar otra tesis provocadora, la del antihumanismo teórico de Marx. Con tal de tener el placer de oír el concierto de todas las fanfarrias ideológicas que se me prodigaron, diría que si no hubiera sostenido esta tesis, habría tenido que inventarla. Es una tesis seria pero a condición de que se la lea seriamente y sobre todo de que se tenga en cuenta, de las dos palabras que le per-

necen, la que hace alusión a lo teórico. He dicho y repito que el concepto o la categoría de hombre no juega en Marx un papel teórico, pero parece que esa palabra, teórico, no decía nada a quienes no querían comprender. Tratemos de entenderla.

Para ello, en primer lugar quiero decir algo sobre Feuerbach, de quien he traducido algunos textos. Nadie negará que la filosofía de Feuerbach sea abiertamente una filosofía humanista teórica. Feuerbach dice: toda filosofía nueva se anuncia por una palabra nueva. La filosofía de los tiempos modernos, mi filosofía, se anuncia con la palabra Hombre. De hecho el Hombre, la esencia humana, es el principio central de toda la filosofía de Feuerbach. No es que Feuerbach se desinterese de la naturaleza, puesto que habla del sol, de los planetas y también de las plantas, de las libélulas y de los perros, y aun de los elefantes para decir que no tienen religión. Diría, por el contrario, que hizo sus primeras armas con la naturaleza exponiendo serenamente que cada especie tiene un mundo que le es propio y que no es sino la manifestación de su esencia. Ese mundo está constituido por objetos entre los que se da un objeto por excelencia, en el que se cumple y se satisface la esencia de la especie, a saber, su objeto esencial. Así cada planeta tiene por objeto esencial el sol, que es también el objeto esencial de la planta, etc.

Así, puesto en condición, podemos pasar al hombre. El es el centro de su mundo, en cuanto centro de su horizonte absoluto, de su *Umwelt*. Nada hay en su mundo que no sea para él, o mejor nada hay en su mundo que no sea él, pues todos los objetos de su mundo no son objetos, sino en la medida en que son la realización y la proyección de su esencia. Los objetos de su percepción no son sino su modo de percibirlos, los objetos de su pensamiento no son sino su modo de pensarlos, y los objetos de su afección no son sino su modo de ser afectado. Todos estos objetos son esenciales en la medida en que lo que le dan no es nunca otra cosa que su propia esencia, proyectada en ellos. El hombre es así Sujeto, y sus atributos esenciales, objetivados bajo la forma de objetos, no le remiten cosa distinta de su propia esencia. El hombre está siempre dentro del hombre, el hombre no sale jamás del hombre, porque —pequeña frase sin misterio, que el joven Marx copia de Feuerbach y sobre la cual los participantes al congreso de Hegel del pasado verano en Moscú han discutido doctamente— porque el mundo es el mundo del hombre y el hombre es el mundo del hombre. El sol y las estrellas, las libélulas, la percepción, la inteligencia, la pasión no existen sino como transiciones para conducirnos al umbral de las verdades decisivas, a saber, que lo propio del hombre, a diferencia de las estrellas y de las bestias, es tener por objeto su propia especie, la esencia de su especie, su esencia genérica toda entera, y esto en un objeto que no le debe nada a la naturaleza como es la religión. Mediante el mecanismo de la obje-

tivación y de la inversión, la esencia genérica del hombre se le da en la religión bajo la forma de un objeto exterior de otro mundo. En la religión el hombre contempla sus propios poderes, sus fuerzas productivas, como los poderes de un ser extraño absoluto ante el cual tiembla y se arrodilla para implorar piedad. Y todo esto es perfectamente práctico, pues de ahí salen todos los rituales del culto e inclusive la existencia objetiva de los milagros, que se dan muy bien en este mundo imaginario, ya que no son, según palabras de Feuerbach que cito, sino la "realización de un deseo". (*Wunscherfüllung*). El sujeto absoluto que es el hombre reencuentra así en Dios lo absoluto, sin saber que lo que reencuentra, es él. Toda esta filosofía que no se limita a la religión, sino que se extiende al arte, a la ideología, a la filosofía, y también aunque no se lo sepa, a la política, a la sociedad y aún a la historia, reposa así sobre la identidad de esencia entre el sujeto y el objeto, identidad que se explica por la omnipotencia de la esencia del hombre, para proyectarse en la realización de sí que son sus objetos, y en la alienación que separa al objeto del sujeto, hace exterior al sujeto del objeto, lo reifica, e invierte la relación de esencia, puesto que de manera escandalosa el Sujeto se ve dominado por él mismo bajo la forma de un Objeto, dios o el Estado, etc., que sin embargo no es sino él.

No hay que olvidar que este discurso, del que yo no doy aquí sino las premisas, tenía su grandeza, ya que él incitaba a invertir la inversión producida por la alienación religiosa o política. Dicho de otra manera llamaba a invertir la dominación imaginaria de los atributos del sujeto humano sobre el sujeto humano; invitaba al hombre a entrar al fin en posesión de su esencia alienada por la dominación de Dios o el Estado, y lo llamaba a realizar por fin, no ya dentro de la dimensión imaginaria de la religión, dentro del "cielo del estado" o en la abstracción alienada de la filosofía hegeliana, sino sobre la tierra, aquí y ahora, en la sociedad real, su verdadera esencia humana que es la comunidad humana, el "comunismo".

El hombre como centro de su mundo, en el sentido filosófico del término, como esencia originaria y fin de su mundo, he aquí lo que se puede llamar un humanismo teórico, en el sentido fuerte de la palabra.

Nadie negará que Marx después de haberse casado muy profundamente con su problemática de la esencia genérica del hombre y de la alienación, ha roto con Feuerbach, y que esta ruptura con el humanismo teórico de Feuerbach, marca de manera radical la historia del pensamiento de Marx.

Pero quisiera ir más lejos, porque Feuerbach es un extraño personaje filosófico, que presenta la particularidad, si se me perdona la expresión de "comerse el pedazo" (*manger le morceau*). Feuerbach es un humanista teórico declarado. Pero tiene detrás de él a una larga serie

de filósofos que no por no haberse declarado como él no trabajan menos filosóficamente dentro de la dimensión del hombre, aunque de una manera menos abierta. Lejos de mí la idea de denigrar a esta gran tradición humanista cuyo mérito histórico es el de haber luchado contra el feudalismo, contra la Iglesia y sus ideólogos, y el de haberle dado al hombre su dignidad. Pero también lejos de nosotros la idea de negar que esta ideología humanista, que ha producido grandes obras y grandes pensadores, se pueda separar de la burguesía ascendente cuyas aspiraciones expresaba, traduciendo y transponiendo las exigencias de una economía mercantil capitalista, sancionada por un nuevo derecho, el antiguo derecho romano convertido en derecho civil burgués. El hombre como sujeto libre, el hombre libre sujeto de sus actos y pensamientos, es en primer lugar el hombre libre de poseer, de vender y de adquirir, en una palabra, el sujeto de derecho.

Corto por lo sano y pretendo que salvo algunas excepciones intempestivas, la gran tradición de la filosofía clásica ha retomado dentro de las categorías de sus sistemas tanto el derecho del hombre a conocer, del que ella ha hecho el sujeto de sus teorías de conocimiento, del cogito al sujeto empirista y al sujeto trascendental; como el derecho del hombre a obrar, del que ella ha hecho el sujeto económico, moral y político. Creo, lo que no puedo demostrar aquí, tener derecho a sostener que bajo las especies de los diferentes sujetos en que ella se distribuye y se disimula a la vez, la categoría de hombre, de esencia humana o especie humana, juega un papel *teórico* esencial en las filosofías clásicas pre-marxistas. Y cuando hablo del papel *teórico* jugado por una categoría, entiendo que ella hace cuerpo con las demás categorías de manera de no poder ser suprimida del conjunto sin alterar el funcionamiento del todo. Creo pues poder decir que, salvo excepciones, la gran filosofía clásica representa, bajo formas no abiertamente declaradas, la tradición de un humanismo teórico innegable. Y si a su manera, Feuerbach se "come el bocado", si pone decididamente a la esencia humana en el centro de todo, es porque cree poder por fin escapar al motivo que hacía disimular a las filosofías clásicas el hombre, al distribuirlo en varios sujetos. Esta división del hombre, digamos para simplificar en dos sujetos, el sujeto del conocimiento y el sujeto de la acción, que caracteriza a la filosofía clásica, y le impide la declaración fantástica de Feuerbach, Feuerbach cree poder reducirla, sustituyendo a la pluralidad de los sujetos la pluralidad de los atributos en el sujeto humano, y solucionando otro problema políticamente importante, el de la distinción entre el individuo y la especie, mediante la sexualidad que suprime al individuo al hacer de él por lo menos dos, lo que es ya la especie. Quiero decir que observando la manera como Feuerbach procede, se ve lo que estaba en

causa antes de él. Era ya el hombre, pero dividido entre varios sujetos, y dividido entre el individuo y la especie.

Se sigue de aquí que el antihumanismo teórico de Marx es mucho más que un arreglo de cuentas con Feuerbach en cuanto cuestiona conjuntamente tanto a las filosofías de la sociedad y de la historia presentes, como a la tradición filosófica clásica, y a través de ellas a toda la ideología burguesa.

Yo diría entonces que el antihumanismo teórico de Marx es en primer lugar un antihumanismo filosófico. Si lo que yo acabo de decir tiene cierta verosimilitud, basta relacionarlo con lo que he dicho hace poco sobre las afinidades de Marx con Spinoza y Hegel, en oposición a las filosofías del origen y del sujeto, para que la conclusión se imponga. De hecho, si se examinan los textos considerados como válidos de la teoría marxista, se ve que la categoría de hombre o cualquiera de sus disfraces pasados o posibles no se encuentra en ellos. Las tesis materialistas y dialécticas que constituyen, en el hueco de la mano, el todo de la filosofía marxista, pueden dar lugar a toda clase de comentarios, pero yo no veo cómo puedan prestarse a la menor interpretación de tipo humanista. Por el contrario ellas están hechas para prohibirla, como una variedad de idealismo, entre otras, y para invitar a pensar de una manera *completamente diferente*. Pero con esto no hemos terminado porque nos falta ponernos de acuerdo sobre el antihumanismo teórico del materialismo histórico, es decir, sobre la eliminación del concepto de hombre, como concepto central, por la teoría marxista de las formaciones sociales y de la historia.

Ante todo es necesario descartar dos objeciones que renacen sin cesar. La primera saca la conclusión de que una teoría marxista así concebida conduce a despreciar los hombres y a paralizar su lucha revolucionaria. Pero *El Capital* está lleno del sufrimiento de los explotados, desde los horrores de la acumulación primitiva hasta el capitalismo triunfante, y ha sido escrito para liberarlos de la servidumbre de clase. Esto no solamente no le impide a Marx, sino que lo obliga, dentro del mismo *Capital*, al analizar los mecanismos de su explotación, a hacer abstracción de los individuos concretos y a tratarlos teóricamente como simples "soportes" de relaciones. La segunda objeción opone al antihumanismo teórico de Marx el hecho de la existencia de ideologías humanistas, que si bien por lo general sirven a la hegemonía burguesa, pueden también, en alguna circunstancia, y dentro de algunas capas sociales, y aun bajo formas religiosas, expresar la revuelta de las masas contra la explotación y la opresión. Pero esto no es una objeción, desde que se sabe que el marxismo reconoce la existencia de las ideologías y las aprecia según el papel que juegan en la lucha de clases.

Lo que está en causa es algo completamente diferente, a saber, la pretensión teórica de una concepción humanista, de explicar la sociedad y la historia, a partir de la esencia humana, del sujeto humano libre; sujeto de necesidades, de trabajo, de deseo, sujeto de la acción moral y política. Mantengo que Marx no ha podido fundar la ciencia de la historia y escribir *El Capital* sino a condición de romper con la pretensión teórica de todo humanismo de ese género.

Contra toda la ideología burguesa, penetrada de humanismo, Marx declara: "una sociedad no se compone de individuos" (*Grundrisse*), "mi método analítico no parte del hombre, sino del período económico dado" (*Notas sobre Wagner*); y contra los socialistas humanistas y marxistas que habían proclamado en el Programa de Gotha que "el trabajo es la fuente de todo valor y de toda riqueza", afirma: "los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo este supremo poder de creación". ¿Se puede acaso concebir una ruptura más neta?

Los efectos de ella se pueden leer en "*El Capital*". Marx muestra que lo que determina en última instancia a una formación social y lo que da su conocimiento, no es el fantasma de una esencia o una naturaleza humana, no es el hombre, no son ni siquiera "los hombres", sino una *relación*, la relación de producción que se identifica con la base, con la infraestructura. Y contra todo el idealismo humanista, Marx muestra que esta relación no es una relación entre hombres, una relación entre personas, ni intersubjetiva, ni psicológica, ni antropológica, sino una doble relación: una relación entre grupos de hombres que tiene que ver con la relación entre estos grupos humanos y las cosas, los medios de producción. Una de las más grandes mistificaciones teóricas que se puedan pensar es la de que las relaciones sociales sean reducidas a relaciones entre hombres, o aún entre grupos de hombres, pues esto supondría que las relaciones sociales son relaciones que no ponen en juego sino a los hombres, cuando la verdad es que ponen también en juego a las cosas, a los medios de producción sacados de la naturaleza material. La relación de producción es, dice Marx, una relación de distribución que distribuye a los hombres en clases al mismo tiempo y en la medida en que atribuye los medios de producción a una clase. Las clases nacen del antagonismo de esta distribución que es al mismo tiempo una atribución. Naturalmente los individuos humanos son partes activas dentro de esta relación, pero sólo en la medida en que forman parte de ella. Es más, su inserción en esta última, no se debe a que sean, como en un contrato libre, partes activas de la misma; es por el contrario, por hallarse ya dentro de esa relación por lo que pueden participar activamente en ella. Es muy importante ver por qué Marx considera entonces a los hombres únicamente como "soportes" de una relación o "portadores" de una función en el proceso de producción de-

terminado por la relación de producción. No es en ningún caso por el hecho de que reduzca a los hombres en su vida concreta a ser simples portadores de funciones; si los considera como tales es porque la relación de producción capitalista los reduce a esta simple función en la infraestructura, en la producción, es decir, en la explotación. Efectivamente, el hombre de la producción, considerado como agente de la producción, no es sino eso para el modo de producción capitalista, que lo determina como simple "soporte" de relación, como simple "portador de funciones", completamente anónimo e intercambiable, ya que puede ser arrojado a la calle si es obrero, hacer fortuna o quebrar si es capitalista. En todos los casos, se halla sometido a la ley de una relación de producción, que es una relación de explotación, o sea una relación antagonista de clase, hallándose sometido a la ley de esta relación y sus efectos. Si no se somete a una "epoché" teórica a las determinaciones individuales concretas de los proletarios y los capitalistas, a su "libertad" o a su personalidad, no se comprende nada de la terrible "epoché" práctica a la que la relación de producción capitalista somete a los individuos, al no tratarlos sino como portadores de funciones económicas y nada más.

Pero tratar a los individuos como simples portadores de funciones económicas no deja de tener consecuencias sobre ello. Porque no es Marx como teórico el que así los trata, sino la relación de producción capitalista! Tratar a los individuos como portadores de funciones intercambiables, es, en la explotación capitalista que es la lucha de clases capitalista fundamental, determinarlos, *marcarlos de una manera irremediable en su carne y en su vida*; es reducirlos a no ser sino apéndices de la máquina, arrojar a sus mujeres y a sus hijos al infierno de la fábrica, alargar su jornada de trabajo al máximo, darles apenas lo necesario para reproducirse; y es también constituir el gigantesco ejército de reserva de donde se sacan otros portadores anónimos con el objeto de presionar a los portadores activos, que tienen la posibilidad de trabajar.

Pero es al mismo tiempo, crear también las condiciones de la organización de la lucha de clase obrera, pues es el desarrollo de la lucha de clase capitalista, es decir, de la explotación capitalista la que crea sus condiciones. Marx ha insistido en el hecho de que era la organización capitalista de la producción, es decir, de la explotación, la que *educaba mediante la sujeción a la clase obrera en la lucha de clases*, y esto no sólo al concentrar grandes masas de obreros en el lugar del trabajo sino también y sobre todo al imponerles una terrible disciplina de trabajo y de vida común que los obreros sufren pero al mismo tiempo devuelven en acciones comunes contra sus amos.

Pero para ello es necesario que ellos sean al mismo tiempo que partes activas, partes insertas en *otras relaciones*.

Porque la formación social capitalista no se reduce sólo a la relación de producción capitalista, es decir, a su infraestructura. La explotación de clase no puede durar, o sea reproducir sus condiciones, sin la ayuda de la superestructura, sin las relaciones jurídico-políticas e ideológicas, determinadas en última instancia por la relación de producción. Marx no ha entrado en este análisis, salvo algunas breves indicaciones. Pero todo lo que nos ha dicho nos pone en el camino para concebir que también esas relaciones tratan a los individuos humanos concretos como "portadores" de relaciones, como "soportes" de funciones, en donde los hombres no son activos sino en la medida en que se hallan apresados. Así las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto, para tratarlo como simple "portador de las relaciones" jurídicas, como simple sujeto de derecho, capaz de propiedad, aun en el caso de que no tenga otra distinta de su pura fuerza de trabajo. Así las relaciones políticas hacen abstracción del hombre vivo para tratarlo como simple "soporte" de la relación política, como ciudadano libre aun en el caso de que su voz refuerce su servidumbre. De la misma manera las relaciones ideológicas hacen abstracción del hombre vivo para tratarlo como a un simple sujeto sometido o rebelde a las ideas dominantes. Pero todas estas relaciones que convierten al hombre concreto en su soporte, de la misma manera que la relación de producción, determinan y marcan a los hombres en su carne y en su vida. Y como la relación de producción es una relación de lucha de clase, es la lucha de clase la que determina en última instancia las relaciones de la superestructura, sus contradicciones y la sobredeterminación con la cual ellas marcan a la infraestructura.

Y así como la lucha capitalista crea, en la producción, las condiciones de lucha de la clase obrera, de la misma manera las relaciones jurídicas, políticas e ideológicas, contribuyen a su organización y a su conciencia por el hecho mismo de su cohesión. En verdad la lucha de clases del proletariado se ha formado políticamente dentro de las relaciones burguesas, y por la lucha de clase burguesa misma. Todo mundo sabe que la burguesía no ha podido derribar al antiguo régimen, su relación de producción y su estado, sin involucrar en su lucha a las masas populares, y es de todos conocido que la burguesía no pudo lograr la victoria sobre la gran propiedad feudal sino enrolando a los proletarios en su batalla política, lo que no le impidió masacrarlos luego. Gracias a su derecho y a su ideología, lo mismo que a su metralla y a sus prisiones, la clase burguesa los ha también educado en la lucha de clases política e ideológica, llegando inclusive a forzarlos a comprender que la lucha de clases proletaria no tenía nada que ver con la lucha de clases burguesa, y a sacudir así el yugo de su ideología.

Es ahí en donde la última instancia y el juego contradictorio que ella dispone en el "edificio" interviene para dar cuenta de la dialéctica de estos fenómenos paradójicos, que Marx piensa no con ayuda del irrisorio concepto del hombre, sino con conceptos completamente diferentes: relación de producción, lucha de clases y relaciones jurídicas, políticas e ideológicas.

Teóricamente el juego de la última instancia permite dar cuenta de la diferencia y de la desigualdad de la forma de la lucha de clases, desde la lucha económica hasta la lucha política e ideológica, o sea del juego existente entre estas luchas y de las contradicciones existentes en esta lucha.

El antihumanismo teórico de Marx en el materialismo histórico, es pues, el rechazo a fundar en un concepto del hombre con pretensión teórica, es decir, como *sujeto originario* de sus necesidades (*homo oeconomicus*), de sus pensamientos (*homo rationalis*), de sus actos y de sus luchas (*homo moralis*), (*juridicus et politicus*), la explicación de las formaciones sociales y de su historia. Cuando se parte del hombre no se puede evitar la tentación idealista de la omnipotencia de la libertad o del trabajo creador, o lo que es lo mismo, no se puede dejar de sufrir, con toda "libertad" todo el peso de la ideología burguesa dominante que tiene por función disimular e imponer bajo las formas ilusorias del poder libre del hombre otro poder igualmente real y poderoso, el del capitalismo. Si Marx no parte del hombre, si rechaza la idea de engendrar teóricamente a la sociedad y a la historia a partir del concepto del hombre, es para romper con esta mistificación que no expresa más que una relación de fuerza ideológica, fundada en la relación de producción capitalista. Marx parte pues de la causa estructural que produce este efecto ideológico burgués que alimenta la ilusión de que se debería partir del hombre. Marx parte de la formación económica dada, en el caso del capital de la relación de producción capitalista y de las relaciones determinadas por ella en última instancia en la superestructura. Y a cada momento muestra que estas relaciones determinan y marcan a los hombres, y el modo como los marcan en su vida concreta, y cómo a través del sistema de la lucha de clases los hombres concretos son determinados por el sistema de estas relaciones. En la *Introducción* del 57 Marx escribe: el concreto es la síntesis de múltiples determinaciones. Se puede retomar esto y decir: Los hombres concretos son determinados por la síntesis de múltiples determinaciones de las relaciones en las que ellos son a la vez parte activa y parte pasiva. Si Marx no parte pues del hombre, que es una idea vacía, es decir, sobrecargada de ideología burguesa, es para así poder llegar a los hombres concretos. Si Marx pasa por el rodeo de estas relaciones de las que los hombres con-

cretos son los "portadores", es para poder llegar al conocimiento de las leyes que dominan su vida y su lucha concretas.

Se habrá notado que a cada momento este rodeo a través de las relaciones no aleja a Marx de los hombres concretos, puesto que a cada momento del proceso del conocimiento, es decir, de su análisis, Marx muestra cómo cada relación, desde la relación de producción capitalista determinante en última instancia, hasta las relaciones jurídico-políticas e ideológicas, marcan a los hombres en su vida concreta dominada por las formas y los efectos de la lucha de clases. Cada abstracción de Marx corresponde a "la abstracción" que impone a los hombres estas relaciones, y esta "abstracción" terriblemente concreta es lo que hace de los hombres obreros explotados o capitalistas explotadores. Se habrá notado también que el término final de este proceso de pensamiento, o sea el concreto de pensamiento al cual él conduce, no es otra cosa que esta síntesis de múltiples determinaciones que definen lo concreto real.

Marx se colocaba así en posiciones de clase y tenía como mira los fenómenos de masa de la lucha de clases. Quería dar a la clase obrera la inteligencia de los mecanismos de la sociedad capitalista y descubrirle las relaciones y las leyes bajo las cuales vivía para reforzar y orientar su lucha. Su único objeto era la lucha de clases para ayudar a la clase obrera a hacer la revolución, y suprimir después al término del comunismo, la lucha de clases y las clases.

Lo único que seriamente se ha podido objetar a este antihumanismo teórico de Marx, y lo reconozco honestamente, se basa en los textos en que Marx en "El Capital", retoma el tema de la alienación. Digo deliberadamente el tema porque no creo que los pasajes en que este tema reaparece tengan un alcance teórico. Sugiero con ello que la alienación no figura en ellos como un concepto verdaderamente pensado sino como el sustituto de realidades que no han sido todavía suficientemente elaboradas como para que Marx pudiera recurrir a ellas. En efecto, las formas de organización y de lucha de la clase obrera sólo aparecían en el horizonte. El tema de la alienación y del capital ocuparía así el lugar de un concepto o más bien de conceptos que no han alcanzado todavía su forma, debido a que las condiciones históricas objetivas no han producido todavía su objeto. Si esta hipótesis es fundada, se podría comprender por qué la Comuna al responder a la expectativa de Marx haya vuelto superfluo este tema, como lo ha vuelto superfluo toda la práctica política de Lenin. De hecho, después de la Comuna, en Marx lo mismo que en la obra inmensa de Lenin, la alienación no es más un problema.

Se trata en todo esto de un problema que no compromete sólo a la teoría marxista sino a las formas históricas de su fusión con el Movimiento Obrero. Este problema se plantea hoy abiertamente y va a ser muy necesario examinarlo.