

¿Es sencillo ser Marxista en Filosofía?*

Louis Althusser

(Traductor: Jorge Arias Gómez)

* NOTA DEL TRADUCTOR:

LA PENSEE, No. 183 de agosto de 1975, publicó este trabajo y aclaraba que contenía lo esencial de los argumentos con los cuales Louis Althusser presentara, en junio anterior, sus obras seleccionadas para redactar una tesis de Estado en la Universidad de Picardía. Tales obras son: *Montesquieu, la política y la historia*, *Manifiestos filosóficos de Feuerbach*, *La Revolución Teórica de Marx* (en francés, *Pour Marx*) y *Para leer El Capital* (en francés, *Lire Le Capital*).

Mi traducción al español, que data de 1977, quedó entre mis papeles que dejara al tener que salir del país por muchos años. Afortunadamente, con sumo cuidado una de mis hermanas los guardó. Al primer borrador de la traducción le he hecho correcciones y algunas precisiones.

¿Sigue vivo el marxismo? Esta interrogante, según mi entender, tiene una respuesta en el presente trabajo de Althusser, desde posiciones críticas serias. Precisamente, este gran pensador malogrado, víctima de un destino propio de una tragedia griega, en toda su obra, desde novedosas como agudas posiciones críticas constructivas y conscientemente provocadoras, encendió la ira de los marxistas oficiales de todo pelaje y la de aquellos que se oponían al deseo de Marx, expresado en el prefacio de *El Capital*, de que quienes estudiaran esta obra pensaron por sí mismos.

Althusser quiso reverdecer la teoría marxista, que se volvía más gris cuanto más se alejaba de la vida. La originalidad de sus tesis fueron acicates para los que estudiábamos seriamente y seguimos estudiando a Marx en sus propias obras. Su originalidad y sus provocaciones, que sacaron del bochorno a los momificadores del marxismo, las veo hoy, veinte años después de las explicaciones que Althusser hiciera en la Universidad de Picardía revestidas de mayor actualidad de la que tuvieran en el momento en que fueron dadas. La razón por la cual estimo que tienen mayor actualidad, es porque después del derrumbe estrepitoso del «socialismo real», aunque la izquierda adocenada no lo piense, la lucha ideológica ocupa gran parte del proscenio mundial. Me remito a las pruebas diarias.

Althusser nos dice que su originalidad no le fue perdonada ya que consistió en "criticar el dogmatismo no desde las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino desde las posiciones de izquierda del antihumanismo teórico, del antiempirismo y del antieconomismo". (sic)

Pienso que en este trabajo, Althusser responde en lo fundamental, a las críticas que se le hicieran en vida. Su riqueza teórica es tal, que espero que algunos intelectuales que aún guardan legítimo interés por la filosofía marxista en nuestro medio, sean promovidos a la reflexión seria y a la polémica fecunda.

“La forma dialéctica de la exposición no es justa sino cuando conoce sus límites”.

(Marx, *Contribution a la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, 1972, p. 253).

Yo pienso no asombrar ni afrontar a nadie, confesando que no he escrito jamás ninguno de esos textos, ni el pequeño “Montesquieu” ni los artículos de “Pour Marx”, ni los dos capítulos de “Lire le Capital”, teniendo en mira una tesis. Hace 26 años, sin embargo, en 1949-1950, había puesto en las manos de M. Hyppolite y de M. Jankélévitch, los proyectos de una gran tesis (como se decía entonces) sobre política y filosofía del Siglo XVIII francés, y de una pequeña tesis sobre el Segundo Discurso de J. J. Rousseau. En el fondo, no he abandonado nunca estos proyectos como lo testimonia mi ensayo sobre Montesquieu. ¿Por qué esta evocación? Porque estoy interesado en los textos que han sido sometidos a ustedes. Yo era ya comunista, y sigo siéndolo, pero intentaba también ser marxista, es decir, ensayaba, cómo podía comprender lo que quiere decir marxismo. De esta manera, este trabajo sobre filosofía y política del Siglo XVIII, yo lo entendía como una propedéutica necesaria para la comprensión del pensamiento de Marx. De hecho, comenzaba ya a practicar la filosofía de una cierta manera que nunca he abandonado.

En primer lugar, comencé a practicarla con los autores del Siglo XVIII, *este rodeo teórico* que me parecía indispensable no sólo para la inteligencia de una filosofía, sino también para su existencia. Pues una filosofía no viene al mundo como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. La filosofía no existe sino por la posición que ella ocupa, y no ocupa esta posición sino conquistándola en un mundo ya ocupado por

completo. Por consiguiente, la filosofía no existe sino por su diferencia conflictiva, y esta diferencia no puede conquistarla e imponerla sino siguiendo el curso de las sinuosidades de un trabajo incesante en las otras posiciones existentes. Este rodeo es la otra forma del conflicto y lo hace a tino participe en la batalla y sobre esa “Kampfplatz” (Kant), que es la filosofía. Pero si la filosofía de los filósofos es esta guerra perpetua (que Kant quería extinguir con la paz perpetua de su propia filosofía), ninguna filosofía existe en esa relación de fuerza teórica, sino desmarcándose de sus adversarios, y creando la parte de las posiciones que han debido ocupar para asegurar su poder sobre el adversario al que ellos resisten. Si según la extraordinaria concepción de Hobbes, quien hablaba, puede ser, entre bastidores, tanto de filosofía como de la sociedad de los hombres, la guerra es un estado generalizado, sin ningún refugio en el mundo, y si ella produce como resultado su propia condición, que quiere que toda guerra sea por esencia *preventiva*, se puede comprender que la guerra filosófica, en que se confrontan sistemas de ideas, supone ese despojo preventivo de las posiciones, de unas tras otras, y, por consiguiente, el *rodeo* obligado de una filosofía con otras filosofías para definir y tener sus propias posiciones. Si la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría como yo más tarde lo he adelantado, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la desmarcación, del rodeo y del trabajo teóricos sobre su diferencia. Yo veo como prueba, después de toda la historia de la filosofía, a Marx mismo, quien no se definió sino apoyándose en Hegel, para desmarcarse. Yo pienso haber seguido de lejos su ejemplo, autorizándome a pasar por Spinoza para comprender por qué Marx había debido pasar por Hegel.

Pero evidentemente, esta concepción de la filosofía como lucha, en última instancia, lucha de clases en la teoría, implica que se atropellaba la relación tradicional entre la filosofía y la política. Yo me ejercitaba entonces, a propósito de los filósofos políticos y de los filósofos a secas, con Maquiavelo hasta Hegel, pasando por Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant. Yo profesaba que se debía terminar con una división de poca confianza, que, a la vez, trata a los políticos como subalternos, es decir, como no filósofos o filósofos dominicales, y busca la política de los filósofos únicamente en los textos en que ellos quieren hablar mucho de política. De una parte, yo considero que todo político, aunque él no diga casi nada sobre filosofía, como Maquiavelo, puede ser filósofo a secas, y, de otro lado, que todo filósofo, aunque él no diga nada sobre la política, como Descartes, pueda ser, asimismo, político a secas, puesto que la política de los filósofos, es decir, la política que hace a los filósofos, es muy otra cosa que la concepción política de sus autores. Pero si la filosofía es en última instancia lucha de clases en la teoría, la política que constituye la filosofía, (así como la filosofía que sostiene el pensamiento de los políticos), no se identifica a tal episodio de la lucha política, ni tampoco a las tomas de posición de partido político de los autores. La política que constituye la filosofía conduce sobre una cuestión diferente y gira alrededor de otra cuestión diferente: *la de la hegemonía ideológica de la clase dominante* que trata de constituirla, reforzarla, defenderla o combatirla.

Yo empleo aquí fórmulas que no estaba entonces en disposición de adelantar. Sin embargo, si puedo decirlo, descubrí en ese tiempo, paso a paso, quebrantando ideas establecidas, algo que se parecía a lo que he llamado más tarde una “nueva práctica de la

filosofía”, descubriendo la necesidad de esta nueva práctica, yo la practicaba por allí mismo, dale que dale, pero bastante bien, a pesar de todo, para que ella me diera más tarde un camino de acceso privilegiado a Marx.

Si yo he parecido abandonar esta propedéutica teórica del Siglo XVIII que, en realidad, no ha dejado de inspirarme, no fue, sin duda, exclusivamente, mi hecho personal. Lo que se llama las circunstancias, que evoco en el prefacio de *Pour Marx (La revolución teórica de Marx. Nota de J.A.G.)*, lo que fue bautizado como *una palabra sin concepto*, por el XX Congreso “culto a la personalidad”, y las interpretaciones derechistas que desplegaron entonces sobre el marxismo, celebrando o explotando la liberación o su esperanza de llegar con filosofías del hombre, de la libertad, del proyecto, de la trascendencia, etc., me precipitaron a la batalla. Guardadas, es claro, todas las proporciones, como el joven Marx de *La Gaceta Renana* «forzado a decir su palabra sobre cuestiones prácticas», el robo de leña, o la censura prusiana, yo me hallaba rápidamente forzado, por lo menos a desaprobarme con mi silencio lo que pensaba, de “decir mi palabra” sobre algunas cuestiones candentes de la teoría marxista. Eso me advino por *azar*, es decir la necesidad vanal de una nota bibliográfica en 1960, acogida por *La Pensée*, de una obra internacional consagrada al joven Marx. Tal nota bibliográfica se transformó en un contraataque, que tomó, al menos en parte, al revés las tesis dominantes, por consiguiente, desplazando el terreno del debate, y proponiendo a este efecto un cierto número de tesis que yo no había dejado de retomar y de trabajar, después de rectificar.

Si recuerdo circunstancias, es para introducir una segunda observación sobre el carácter polémico, digamos la palabra, *politico* de mis ensayos filosóficos. Los ensayos que han sido sometidos al juicio de

ustedes, han debido decidir a favor de reconocer abiertamente que la lucha está en el corazón de toda filosofía. Ciertamente, lo que acabo de decir, permitirá comprender que tales ensayos no son ni política en estado bruto, puesto que son filosóficos, ni solo polémica en estado vivo, puesto que ellos son el resultado de una reflexión argumentada, ya que todo el sentido de su esfuerzo es exponer y defender la idea simple de que un marxista no puede batirse sino con lo que él escribe así como con lo que él hace, *sin pensar su combate*, sin pensar las condiciones, los mecanismos y los riesgos de la batalla en la que él se empeña e impulsa. Estos textos son, pues, intervenciones declaradas en una coyuntura definida: intervenciones políticas en la filosofía marxista reinante, al mismo tiempo contra el dogmatismo y su crítica derechista, e intervenciones filosóficas en la política, contra el economismo y su “suplemento” humanista. Pero como ellos, que apelan a la historia del Movimiento obrero y a Marx, no podían reducirse al simple comentario de la coyuntura. Y tengo que decirlo, por más que se piense en sus debilidades y en sus límites, esta intervención filosófica-política ha sido el hecho de un miembro del Partido Comunista, que procede, en primer lugar, igual que si hubiera sido aislado ni siempre comprendido, igual que si no ha sido y permanece criticado en el seno del Movimiento obrero y por él, por consiguiente, el hecho de un militante que ensaya tomar en serio la política para pensar sus condiciones, sus dificultades y sus efectos en la teoría misma; en consecuencia, que ensaya definir la línea y las formas de su intervención. Se convendrá que semejante iniciativa no ha estado libre de exigencias ni de riesgos. Puesto que hablo de riesgos, se me permitirá, pasando en silencio todos los otros, de no retener más que lo que interesa a *la posición* teórica de mis ensayos.

Helo aquí. En el debate en que estoy empeñado, bajo *ciertos* puntos, política y teóricamente estratégicos, yo he tomado conscientemente la decisión de sostener tesis radicales, en las cuales el enunciado literal podía, a veces, rozar la paradoja, hasta llegar a la provocación teórica. Dos o tres ejemplos, para ilustrar este prejuicio.

Yo he sostenido, así, y escrito que “la teoría es una práctica”, y adelanté la categoría de *práctica teórica*, para escándalo de muchos. Ahora bien, esta tesis, debía, como toda tesis, considerarla en sus efectos de demarcación, es decir, de posición en la oposición. Ella tenía, primeramente, por efecto, *contra todo pragmatismo*, autorizar las tesis de autonomía relativa de la teoría, luego el derecho para la teoría marxista de no ser tratada como la “criada para hacer de todo” en las decisiones políticas del día, sino de desarrollarse, en unión con la práctica política y las otras prácticas, sin abdicar a sus propias exigencias. Sin embargo, ella tenía, al mismo tiempo, por efecto, *contra el idealismo de la teoría pura*, marcar la teoría del materialismo de la práctica.

Otra formulación radical: el carácter interno a la práctica teórica de sus criterios de validación. Yo puedo citar de Lenin, quien enuncia, entre otras muchas, una tesis provocadora: “La teoría de Marx es poderosa porque ella es verdadera” (no es porque ella es verificada por sus éxitos o sus fracasos que es verdadera sino porque ella es verdadera es verificable por sus éxitos y sus fracasos). Sin embargo, yo invocaba otros argumentos: que los matemáticos no tienen necesidad de la aplicación física o química de sus teoremas para demostrarlos; que las ciencias experimentales no tienen necesidad de la aplicación técnica de sus resultados para suministrar la prueba. Pues demostración y prueba son el producto de dispositivos y de procedimientos materiales y teóricos

definidos y específicos, internos a cada ciencia. Allí, además, era la autonomía relativa de la teoría la que estaba en juego, esta vez tampoco contra el idealismo de la teoría, sino contra el pragmatismo y el empirismo de una indistinción, en donde, como las vacas en la noche hegeliana, todas las prácticas eran negras. En fin, un último ejemplo: he sostenido la tesis del anti-humanismo teórico de Marx. Tesis precisa, que no se ha querido entender en su precisión y que ha provocado contra mí la Santa Alianza de todo lo que existe de ideología burguesa y socialdemócrata en el mundo, y hasta en el seno del Movimiento obrero internacional. ¿Por qué yo he tomado también posiciones radicales? No me abrigo tras el argumento de mis ignorancias manifiestas, el cual puede siempre servir, aunque a su debido tiempo. Quiero, en primer lugar, defender la práctica de estas posiciones radicales en su mismo principio, pues, es claro, se ha gritado al dogmatismo, a la especulación al menosprecio de la práctica, de lo concreto, del hombre, etc. Por consiguiente, esa indignación no carecía de un cierto picante.

Para mí, un poco instruido acerca de la relación que he indicado entre filosofía y política, me acordaba de Maquiavelo, para quien la regla de método, raramente enunciada, pero siempre practicada, es que uno debe pensar a los *extremos*, entendemos como una posición en donde se enuncia tesis-límites, en las que, para volver el pensamiento posible, uno ocupa el sitio de lo imposible. ¿Qué hace Maquiavelo? Para cambiar cualquier cosa en la historia de su país, digamos en el espíritu de los lectores que él desea provocar a pensar para querer, Maquiavelo explica entre bastidores que se debe contar con sus propias fuerzas, es decir en la especie, no *contar con nada*, ni con un Estado ni con un Príncipe existentes, sino con lo imposible inexistente: un Príncipe nuevo en un Principado nuevo.

Ahora bien, yo retomaba el eco y la razón de esa paradoja provocadora de Lenin. Se sabe que algunos años después del *¿Qué hacer?* y para responder a críticas de sus fórmulas, Lenin respondía con la teoría de la curvatura del bastón. Cuando un bastón está curvado en el sentido malo, decía Lenin, para enderezarlo, es decir para que él regrese y se mantenga recto, se debe primeramente curvarlo en sentido opuesto, luego infligirle con la fuerza del puño una contracurvatura duradera. *Esta fórmula* sencilla me parece que contiene toda una teoría de la eficacia de la verdad, profundamente anclada en la práctica marxista. Contrariamente a toda la tradición racionalista, que *no* tiene necesidad sino de una idea recta para rectificar una idea curva, el marxismo considera que las ideas no tienen existencia histórica sino cuando ellas son tomadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales. Detrás de las relaciones entre las ideas simples, hay, pues, relaciones de fuerza, que hacen que tales ideas estén en el poder (es lo que se llama, para decirlo de prisa, la *ideología dominante*) y que otras ideas les queden sometidas (lo que se llama la *ideología dominada*) hasta que cambie la relación de fuerza. Resulta que si se trata, también en este dominio aparentemente abstracto que lleva el nombre de filosofía, de cambiar las ideas históricamente existentes, uno no puede contentarse con predicar la verdad desnuda, y esperar a que su evidencia anatómica “*esclarezca*”, como decían nuestros ancestros del siglo XVII, a los espíritus: uno es forzado, puesto que se debe forzar las ideas a cambiar, a reconocer la fuerza que las mantiene en estado de curvatura, imponiéndoles, como una contrafuerza que anule la primera, la contracurvatura para enderezarlas.

Todo esto nos dibuja la lógica de un proceso social de lucha que rebasa, evidentemente, todo texto escrito. Sin

embargo, en un texto escrito como *¿Qué hacer?* la única forma que puede tomar esta relación de fuerzas, es su presencia, tomarlas en concreto y su anticipación en ciertas fórmulas radicales, que hacen sentir, en el enunciado mismo de las tesis, la relación de fuerza que se halla comprometida entre las ideas nuevas y las ideas dominantes. Si yo puedo, en mi modesto lugar, inspirarme y autorizarme con estos ejemplos, diría: si, conscientemente he afrontado y tratado la relación entre las ideas como una relación de fuerza; si, yo he conscientemente, sobre algunos puntos que juzgaba importantes, “pensado a los extremos”, y curve el bastón en el otro sentido. No por el placer de la provocación, sino para alertar a los lectores sobre la relación de fuerzas, para provocarlos, y para producir efectos definidos, no en función de no se cual creencia idealista en el total poder de la teoría, que ciertos guardianes generosos de la filosofía le han reprochado, sino, todo lo contrario, en la conciencia materialista de la debilidad de la teoría dejada a su suerte, es decir, en la conciencia de las condiciones de fuerza que la teoría debe reconocer y a las cuales ella debe someterse para tener una oportunidad de transformarse en fuerza.

Y como prueba de lo que yo he dicho, sostendré voluntariamente, en su oportunidad, la idea de que esta relación de fuerza de la contracurvatura con la curvatura o sea que el *exceso* de la formulación de las tesis, propiamente pertenece a la filosofía, y que, aunque ellas no han enunciado esta ley, como Lenin lo hace de pasada y abrigándose con una pulla, los grandes filósofos siempre lo han practicado bajo, con su denegación idealista o con la luz del día del “escándalo” materialista.

Queda por decir que al curvar el bastón en el sentido opuesto, se corre un riesgo: el de curvarlo, o muy poco, o demasiado, riesgo que corre toda filosofía. Pero en esta situación,

en que fuerzas y cuestiones sociales están en debate, pero que no pueden ser estimadas absolutamente con seguridad, no existe instancia capaz de zanjar. Aquel que interviene de este modo, corre, por consiguiente, el peligro de no encontrar, sin dificultad, la medida justa: por forzar demasiado o muy poco la curvatura, uno pelagra verse relegado en una desviación. Es, puede que se sepa, lo que yo he reconocido públicamente haberme sucedido en parte, reconociendo, desde 1967, y explicando aún recientemente en *Elements d'Autocritique*, que mis escritos de 1965 que a ustedes están sometidos, por lo menos *Lire Le Capital*, estaban afectados de una tendencia teorista, y algo comprometidos en un coqueteo con la terminología estructuralista. Sin embargo, para explicarme en torno a estas irregularidades, era necesario el retroceso en el tiempo, no la simple distancia de un lapso de diez años, sino experiencia de los efectos provocados, del trabajo y de la crítica en sí. Se ha escrito: hay tiempo para comprender. Yo agregaría: sobre todo lo que se ha dicho.

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

Este objetivo se lee en los títulos de mis libros: *Pour Marx*, *Lire Le Capital*. Pues estos títulos son algo así como *consignas*. Yo creo haber podido hablar en estas obras a los hombres de mi generación, que conocieron los tiempos del nazismo y del fascismo, del Frente Popular, de la guerra de España, de la segunda guerra mundial y de la Resistencia, lo mismo que de Stalin. Atrapados en las grandes luchas de clases de la historia contemporánea, nosotros estuvimos empeñados en los combates del movimiento obrero y

queríamos ser marxistas. Ahora bien, no era fácil ser marxista y encontrarse en la teoría marxista, inclusive después del XX Congreso (se refiere al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el cual se trató el caso Stalin y se denunció el culto a la personalidad, tratando de hacerse un análisis del fenómeno, pero que solamente quedó en la superficialidad. Nota de J.A.G.), pues el dogmatismo anterior subsistía con el contrapunto de los chismorreos filosóficos “marxistas” sobre el hombre. Y como estos chismorreos se apoyaban en la letra de las obras de juventud de Marx, era necesario volver a llegar a Marx para ver un poco claro en un pensamiento oscurecido por las pruebas de la historia. No insisto sobre el sentido político de esta marcha: ésta presentaba esa originalidad que no le ha sido perdonada, de criticar el dogmatismo no desde las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino desde las posiciones de izquierda del antihumanismo teórico, del antiempirismo y del antieconomismo. Esta marcha no fue mi único hecho: como me informara más tarde, otros como yo, y no solamente Della Volpe, en Italia, sino también jóvenes investigadores soviéticos, cuyas obras han sido difundidas, estaban asimismo, cada uno a su manera, empeñados en la misma vía. Se trataba de volver a la teoría marxista, tratada por el dogmatismo y el humanismo marxista como la primera ideología acabada, un poco por sus títulos de teoría y de teoría revolucionaria. Marx había deseado, en el prefacio de *El Capital*, “lectores que piensan por sí mismos”. Para intentar pensar lo que Marx había pensado, por lo menos había que volver a él intentando “pensar por nosotros mismos” lo que él había pensado.

Entonces, contra las subversiones a las de e cuales el pensamiento de Marx habla sido sometido, me parecía indispensable insistir con una idea sencilla: el carácter inaudito y

revolucionario del pensamiento de Marx. *Inaudito*, porque Marx había fundado, con un trabajo de elaboración conceptual que comienza con *La Ideología Alemana*, y que culmina con *El Capital*, lo que se podría llamar, en una primera aproximación, la ciencia de la historia. *Revolucionario*, porque este descubrimiento científico que armaba al proletariado en su lucha, provocaba una conmoción en la filosofía: no solamente provocando a ésta a modificar sus categorías para volverlas propias a la ciencia nueva y a sus efectos, sino aún, y sobre todo, atribuyéndole a la filosofía, por el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, cómo asumirla responsablemente y transformar su práctica.

Es esta novedad, esta diferencia radical de Marx, revolucionaria en la teoría y en la práctica, la que he querido no sólo hacer sentir, sino aún hacerla percibir, y si posible fuera hacerla concebir, pues la consideraba como política y teóricamente *vital* para el Movimiento obrero y sus aliados, y considero siempre que *esta diferencia fue pensada*. Por eso, no podría sino colocarme al nivel de la nueva filosofía, producida por Marx en su revolución científica, y en un movimiento de pensamiento próximo a Spinoza y autorizado por Marx, intentar pensar esa diferencia partiendo de la verdad conquistada. Sin embargo, para ello, era menester que fuera pensada esta filosofía propia para pensar esa diferencia, era menester ver claro en la filosofía misma de Marx. Ahora bien, cada uno sabe que el Marx maduro no nos ha dejado nada más que la extraordinaria *Introducción* de 1857 (Se refiere a la *Introducción a la crítica de la Economía Política*. Nota de J.A.G.), y la intención, que no se cumpliera, de escribir diez páginas sobre la dialéctica. (Propiamente, Marx, en carta de fecha 14 de enero de 1858, le decía a Engels que si alguna vez tuviera

tiempo de explicar la dialéctica, él tendría gran gusto, en dos o tres pliegos de imprenta o sea unas cuantas decenas de cuartillas, de hacer accesible a la inteligencia humana común lo que era racional en el método que Hegel descubriera, pero que al mismo tiempo mistificara. Este proyecto pedagógico no pudo realizarse. Nota de J.A.G.)

Sin duda, la filosofía de Marx está, como lo indicaba Lenin, contenida en *El Capital*, pero en estado práctico, así como está también contenida en las grandes luchas del movimiento obrero. Yo pensé que era necesario extraerla, y, apoyándome en los fragmentos y ejemplos disponibles, intentar darle una forma que se asernejara a su concepto. Por eso, toda la cuestión de la filosofía marxista se encuentra, naturalmente, en el centro de mi reflexión. No es que yo quiera fijarla en el centro del mundo, ni que ponga la filosofía en el poder, sino porque considero necesario este rodeo filosófico para abordar la radicalidad de Marx.

Esta convicción la tuve siempre. La formularía de otro modo, por ejemplo en *Pour Marx* y en *Lire Le Capital*, pero considero que no me he equivocado designando en su filosofía el lugar en donde Marx puede ser comprendido, porque su *posición* se resume allí.

LA "ULTIMA INSTANCIA..."

Ahora, sugiero a ustedes entrar en mis ensayos por tres caminos desérticos que los atraviesan y entrecruzan.

Señalaré un primer camino, cual es el de la "última instancia".

Se sabe que Marx y Engels han sostenido la tesis de la determinación de la economía en *última instancia*. Esta frasecita no tiene el aire de haber trastornado de hecho toda la concepción de la sociedad y de la historia prevalecientes. No se ha destacado

demasiado la figura o la metáfora con la cual Marx representa su concepción de una sociedad en el Prefacio a la *Contribución* de 1859. (Se refiere a la *Contribución de la crítica de la Economía Política*. Nota de J.A.G.) Esta figura es la de un *tópico*, es decir, de un dispositivo espacial que asigna a realidades dadas lugares en el espacio.

El *tópico* marxista representa la sociedad con la metáfora de un edificio, donde los pisos descansan, con buena lógica de edificio, sobre la base. Esta es *die Basis* o *die Struktur* (en alemán, en el texto. Nota de J.A.G.) lo que se ha traducido tradicionalmente en francés por *base* o, más a menudo, *infraestructura*: es la economía, la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Sobre el piso de la base, se eleva el piso o los pisos del *Uberbau* (en alemán en el texto. Significa edificio. Nota de J.A.G.), en francés la *superestructura* jurídico-política e ideológica.

Una simple imagen, diríase, configurando realidades. Ciertamente, pero *distinguiéndolas*, lo que ya es importante, por ejemplo, poniendo el derecho positivo, que Hegel coloca en la sociedad civil, al lado de la superestructura, distinguiendo algo más que realidades: su *eficacia* y su *dialéctica*.

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

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

¹ Marx prosigue: "Es sobre ello que se funda completamente la estructuración (*Gestaltung*) de la comunidad económica, salida de las relaciones de producción mismas, y de esta manera al mismo

Sin embargo, la determinación que Marx piensa es determinación *solamente en última instancia*. Como lo dijo Engels (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 otra cosa. Si después alguno tortura esta proposición para hacerla decir que el factor económico es el único determinante, se la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda*".²

En la determinación del tópico, la *última instancia* es, de acuerdo, la *última* instancia. Si ella es la *última*, es que hay *otras*, las que figuran en la estructura jurídico-política e ideológica. La mención de la *última instancia* en la determinación tiene, así, una doble función: ella demarca radicalmente a Marx de todo mecanicismo, y abre con la deter-

minación el juego de diferentes instancias, el juego de una diferencia real en donde se inscribe la dialéctica. El tópico significa entonces que la determinación en *última instancia* por la base económica no puede pensarse sino en un todo diferenciado, por consiguiente, complejo y articulado (la "*Gliederung*"), donde la determinación en *última instancia* fija la diferencia real de las otras instancias, su autonomía relativa y su propio modo de eficacia sobre la base misma.

Antes de extraer las consecuencias, quiero señalar la importancia teórica capital de esta categoría de "*última instancia*", muy a menudo considerada como una aproximación o una recuperación filosófica. Afirmar la determinación en *última instancia por la economía*, es desmarcarse de todas las filosofías idealistas de la historia, es adoptar una posición materialista. Sin embargo, hablar de determinación por la economía en *última instancia*, es también desmarcarse de toda concepción mecanicista del determinismo y es adoptar una posición dialéctica. No obstante, cuando se piensa a la sombra de Hegel, es preciso ponerse en guardia contra la tentación idealista de la dialéctica. Justamente, cuando Marx inscribe la dialéctica en el juego entre las instancias de un tópico, él se desmarca de la ilusión de una dialéctica que sería capaz de producir, por el movimiento espontáneo de su auto-desarrollo, su propia materia. Sometiendo la dialéctica a la coerción del tópico, Marx la somete a sus condiciones reales de ejercicio, él la protege de la locura especulativa, le prescribe ser materialista, luego de reconocer que sus propias figuras están prescritas por la materialidad de sus condiciones. Que esta inscripción y esta prescripción no sean suficientes para damos las figuras de la dialéctica materialista en persona, estoy de acuerdo. Sin embargo, ellas nos preservan, por lo menos, de una tentación: la de buscarlas totalmente entregadas en Hegel.

tiempo su estructura (Gestalt) política específica. Es cada vez en la relación inmediata de los propietarios de las condiciones de producción con los productores inmediatos —relación en la cual cada una de las formas corresponde siempre de conformidad a su naturaleza a un grado de desarrollo determinado modo (Art un Weise) de trabajo, y así a un cierto grado de desarrollo de su forma productiva social— donde encontramos el secreto más interior (innerste Geheimnis) el fundamento (Grundlage) oculto de la construcción social (Konstruktion) entera, y, por consiguiente, también de la forma política de la soberanía, y de la relación de dependencia, en una palabra de cada forma de Estado específica». (*El Capital*, VIII, p. 170-173. Edición francesa).

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 la batalla ganada por la clase victoriosa, las formas jurídicas así como los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, concepciones religiosas, y su desarrollo ulterior en sistema dogmático, ejercen igualmente su acción en el curso de las luchas históricas, y en muchos casos determinan de manera preponderante la forma"

Por este sesgo, volvimos a encontrar temas desarrollados en mis ensayos y que tienen por objeto demarcar a Marx de Hegel. Yo he dicho en otra parte cual podría tener Marx con respecto a Hegel, y también por qué él debe tomar constantemente el sesgo o desvío para trazar su propio camino.³

Si, Marx estaba próximo de Hegel, pero, en primer lugar, por *razones que no ha dicho*, razones previas a la dialéctica, razones que mantiene con la posición crítica de Hegel con respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica, de Descartes a Kant. Para decirlo con una palabra, Marx está próximo a Hegel por su insistencia en recusar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuera ella racionalista, empirista o trascendental: por su crítica del *cogito*, del Sujeto sensual-empirista, y del Sujeto trascendental, luego por su crítica de la idea de una teoría del conocimiento. Marx estaba próximo a Hegel por su crítica del Sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del Sujeto moral. Dicho brevemente: de toda la ideología del Sujeto, que, cualquiera que sean las variaciones, da a la filosofía burguesa clásica el medio de *garantizar* sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no reproduciendo simplemente, sino elaborando filosóficamente las nociones de la ideología jurídica dominante. Si uno considera el reagrupamiento de esos temas críticos, es muy necesario comprobar que Marx estaba próximo a Hegel porque Hegel era abiertamente heredero de Spinoza, pues todo eso puede ya leerse en *La Ética*, y en el *Tractatus Theologico-politicus*. En general se cubre con un piadoso silencio estas profundas afinidades que constituyen, no obstante, de Epicuro a Spinoza y Hegel, las premisas del materialismo de Marx. Se habla muy poco por la razón, que deja sin defensa, de que Marx

no ha hablado, y se conduce toda la relación Marx-Hegel sobre la dialéctica, porque Marx de ella sí ha hablado! Como si Marx no hubiera sido el primero en enseñarnos que no se debe juzgar a cualquiera por la conciencia que tenga de sí, sino según el proceso de conjunto que, en el revés de su conciencia, produce esta conciencia.

Se me excusará que insista sobre este punto, porque conlleva éste la solución de muchos problemas, reales o imaginarios, concernientes a la relación de Marx con Hegel, y en Marx *la relación de la dialéctica con el materialismo*. En efecto, yo considero que la cuestión de la dialéctica marxista no puede plantearse sino bajo la condición de *someter la dialéctica al primado del materialismo*, y de ver cuales formas debe tomar ella para ser dialéctica de este materialismo. Desde este punto de vista, se puede comprender entonces que la idea de la dialéctica haya podido imponerse a una filosofía como la de Hegel, no sólo porque las dramáticas conmociones de la revolución francesa y de sus consecuencias le dieron la dura lección, sino porque la dialéctica era el único medio de pensar en una filosofía que, aun cuando ella les restaura transfigurándoles, había fuertes razones para rehusar en primer lugar el recurso y la garantía del Origen y del Sujeto. Por supuesto, Hegel no se puso a la búsqueda de la dialéctica una vez rechazados el Origen y el Sujeto. En un mismo movimiento, él ha forjado la dialéctica que necesitaba para desmarcarse de los filósofos clásicos, y para hacerla servir a sus fines, Hegel, como dice Marx, ha “mistificado la dialéctica”. Sin embargo, no impide que la mistificación hegeliana misma, testimonie sino una relación constante desde Epicuro, y puede ser que de otros antes de éste, entre el materialismo, que no puede plantearse más que desmarcándose de toda la filosofía (el Origen, ya sea del Ser, del Sujeto, o del Sentido, y *la dialéctica*. En

³ Cf. Marx ante Hegel, en Lénine et la philosophie. Cf. *Éléments d' Autocritique*. Obras de Louis Althusser.

una palabra, para volver la cosa más clara, cuando se rechaza el origen radical de las cosas, cualquiera que sea la figura, debe forjarse en forma total otras categorías para pensar categorías clásicas que han sido transferidas, tales como esencia, causa o libertad.

Cuando se rehusa el origen como banco de emisión filosófico, uno se halla constreñido a rehusar la moneda, y se debe poner otras categorías en circulación: las de la dialéctica. Tal es, en sus grandes delineamientos, la relación profunda que religa esas premisas del materialismo que se hallan en Epicuro, Spinoza y Hegel, que inspira y rige a toda la dialéctica, y que inspira y rige la dialéctica misma.

Es esto lo que me parece importante, mucho más que las “conclusiones sin premisas” como son algunos juicios con los cuales Marx ha hablado de Hegel al plantear solamente y por sí misma la cuestión de la dialéctica. Se sabe que él lo hace para reconocer a Hegel el mérito de haber sido, yo cito, “el primero que expresó el movimiento de conjunto de la dialéctica”, lo que es justo y, por lo menos, muy reservado, y para afirmar esta vez sin reserva que Hegel la había “mistificado”, y que su dialéctica (la de Marx), no sólo era la dialéctica de Hegel, sino “su antítesis”. Sin embargo, se sabe también que Marx afirma que para desmistificar la dialéctica hegeliana, basta con darle vuelta. Yo he discutido bastante para mostrar que esta inversión no venía a cuento y no era más que la metáfora de una verdadera transformación de las figuras de la dialéctica, de la cual Marx nos prometió veinte páginas que él nunca escribió. El necesitaba, sin duda, reajustar conclusiones con las premisas materialistas de la dialéctica, y partiendo de ellas pensar, a secas, las nuevas categorías que ellas provocan, y que uno encuentra como muestra en *El Capital* y en Lenin, pero que no llevan siempre su nombre o no lo llevan todavía.

Yo he ensayado, buscando, en su proximidad misma, cual podría ser la diferencia entre Marx y Hegel. Pues es demasiado evidente que si Marx ha tomado en préstamo la palabra y la idea de la dialéctica de Hegel, él no podía haber abrazado esta dialéctica doblemente mistificada no sólo en su estatuto idealista, cuando ella produce su propia materia, sino también, y sobre todo, en las figuras que realizan el milagro de su autodeterminación: la negación y la negación de la negación o *Aufhebung*. Pero si la dialéctica hegeliana recusa todo Origen, lo que puede leerse al principio de la *Lógica*, donde el Ser es inmediatamente idéntico a la Nada, ella la proyecta en el fin de un Télos que hace, de regreso, de su propio proceso, su propio Origen, su propio Sujeto. No hay Origen asignable en Hegel, más es porque el proceso, enteramente, cumplido en la totalidad final, está en él mismo, indefinidamente, en todos los momentos que anticipan su fin, su propio Origen. No hay Sujeto en Hegel, pero esto es porque el devenir-Sujeto de la sustancia, como proceso de negación de la negación cumplida, es el Sujeto del proceso mismo. Si luego Marx ha vuelto a tomar de Hegel la idea de la dialéctica, él no solamente la ha “invertido” para desembarazarla de la pretensión o del fantasma idealista de la auto-producción, él ha debido también transformar las figuras para que ellas cesen de producir los efectos. Lenin no ha dejado de repetir en los años 1918-1923: si el socialismo no logra transformar la pequeña propiedad mercantil, en tanto que ella exista, la pequeña propiedad mercantil reproducirá el capitalismo. Podriase decir, asimismo: en tanto que el marxismo no logre transformar las figuras de la dialéctica mistificada por Hegel, en tanto que ellas existan, estas figuras reproducirán los efectos de la mistificación hegeliana. Ahora bien, esta *transformación* no estaba en mi cabeza, ni por asomo, sino, aunque parezca imposible, con

toda claridad, en 105 textos de Marx y de Lenin y en la práctica de la lucha de clases proletaria.

Con lo que de esta manera ya existía en estado práctico, me contenté con intentar formularlo conceptualmente.

Es así, tomando la cosa por este sesgo, que he sostenido que Marx no se hacía la misma idea que Hegel acerca de la naturaleza de una formación social, y yo he creído poder manifestar su diferencia diciendo que Hegel piensa una sociedad como una *totalidad*, mientras que Marx la piensa como un *todo* complejo, estructurado *con dominante*. (En francés, Althusser escribe *à dominante*. Esta categoría, acuñada por Althusser, ha sido traducida al español por Martha Harnecker como *a dominante*. Yo la traduzco *con dominante*. Nota de J.A.G.)

Si yo me permitiera ser un poco provocador, me parece que se puede dejar a Hegel la categoría de *totalidad*, y reivindicar para Marx la categoría de *todo*. Se dirá que no es más que un matiz verbal. Yo no lo creo así del todo. Si he preferido para Marx la categoría de *todo* a la de *totalidad*, es porque en el corazón de la totalidad él vigila siempre una doble tentación: la de considerar como una esencia actual que abraza exhaustivamente todas sus manifestaciones, y, lo que viene a ser lo mismo, la de descubrir como en un círculo o una esfera, de que las metáforas no se reexpiden a Hegel, un centro que es la esencia.

Sobre este punto, he creído encontrar una diferencia significativa entre Marx y Hegel. Para Hegel, la sociedad como la historia son círculos de círculos, esferas de esferas. Sobre todo en su concepción rige una idea de la totalidad expresiva, donde todos los elementos son partes totales, que expresan cada una la unidad interna de la totalidad que no es jamás, con toda su complejidad, sino la objetivación-alienación de un principio

simple. De hecho, cuando se lee la *Rechtsphilosophie*, uno ve desplegarse, en la dialéctica del Espíritu objetivo que los produce, las esferas del derecho abstracto, de la Moralidad y de la *Sittlichkeit*, y cada una producir a la otra por la negación de la negación para hallar su verdad en el Estado. Hay muchas diferencias, pero su relación siendo siempre “verdad”, las diferencias no se afirman sino para negarse y pasarse en otras diferencias, y ellas lo pueden porque en cada diferencia vigila ya el en-sí de un para-sí futuro. Y cuando se lee la *Introducción a la Filosofía de la Historia*, es el mismo proceso, podríase decir el mismo procedimiento: cada momento de desarrollo de la Idea existe en Estados, que realizan un principio simple, la bella individualidad para Grecia, el espíritu jurídico para Roma, etc. Y volviendo a tomar de Montesquieu la idea de que en una totalidad histórica todas las determinaciones concretas, ya sean éstas económicas, políticas, morales, inclusive militares, expresan un solo y mismo principio, Hegel piensa la historia bajo la categoría de totalidad expresiva.

Para Marx, las diferencias de esferas son reales; éstas no son solamente diferencias de esferas de actividad, de prácticas, de objetos, sino que son diferencias de eficacia. La última instancia opera aquí para hacer estallar la tranquila figura del círculo o de la esfera. No es por azar que Marx abandona la metáfora del círculo por la del edificio. Un círculo es cerrado, y la noción de totalidad que le conviene supone que se puede abrazar exhaustivamente todos los fenómenos, para agrupárseles en la unidad simple de su centro. Marx nos muestra, al contrario, un edificio, una base, un piso o dos, esto no está precisado. El no ha dicho nada más que todo debe estar comprendido, y que todo sea o infraestructura o superestructura. Podríase, asimismo, sostener la idea, esencial en *El*

Capital, que la teoría marxista de las sociedades y de la historia implica toda una teoría de sus gastos y de sus desperdicios. Está dicho solamente que se debe distinguir que las distinciones son reales, irreductibles, que en el orden de la determinación, la parte no es igual entre la base y la superestructura, y que esta desigualdad *con dominante* es constitutiva de la unidad del todo, que no puede más todavía, ser la unidad expresiva de un principio simple, en el cual todos los elementos serían los fenómenos.

He aquí por qué yo he hablado *de un todo*, para marcar que en la concepción marxista de una formación social todo se contiene, 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. Más he aquí por qué no he hablado de una *totalidad*, porque el todo marxista es complejo y desigual, marcado de desigualdad por la determinación en última instancia. Es ese juego, esa desigualdad, que permiten pensar que pueda advenir algo de real en una formación social, y de tener asidero para la lucha política de clase en la historia real. Yo lo he dicho de pasada: uno no ha visto jamás que el mundo político se inspire en Hegel. Porque ¿dónde está el asidero sobre el círculo cuando se está cogido dentro del círculo? Formalmente, el tópico marxista da la respuesta designando: *he aquí* lo que es determinante en última instancia, la economía, por consiguiente la lucha de clases económica, prolongada en la lucha de clases política para la toma del poder del Estado, y *he aquí* como la lucha de clases de base se articula (o no se articula) con la lucha de clases de la superestructura. Sin embargo, esto no es todo. Indicando eso, el tópico marxista reenvía a quien lo interroge la indicación de su lugar en el proceso histórico: *he aquí* el lugar que tú ocupas, *he aquí* hasta donde tú debes

desplazarte para cambiar las cosas. Arquímedes no quería más que un punto fijo para mover al mundo. El tópico marxista designa el lugar en donde se lucha y por qué se lucha, para transformar el mundo. Pero este lugar no es un punto y, además, no es fijo: es un sistema articulado de posiciones regidas por la determinación en última instancia.

Todo eso permanece en el campo formal, nadie discordará con el Prefacio a la *Contribución* a la cual hice alusión. Pero el *Manifiesto* (se refiere al *Manifiesto del Partido Comunista de 1848*. Nota de I.A.G.) había llamado las cosas por su nombre y *El Capital* no cesa de volverlo a decir. *El Capital* no deja de pensar en la figura del tópico. Por él, la determinación teórica puede convertirse en decisión práctica, porque dispone las cosas para que los trabajadores, a quienes Marx se dirigía, se agarren de ahí. El concepto de asidero (*Begriff*) deviene en Marx el dispositivo teórico-práctico de un tópico, el medio de toma de conciencia práctica sobre el mundo.

Se concibe sin inconveniente que, en este nuevo todo, la dialéctica que juega no sea casi nada hegeliana. Yo he creído poder mostrarlo a propósito de la contradicción, señalando que si se tomaba en serio la naturaleza del todo marxista y su desigualdad, debíase de allí llegar a la idea de que esta desigualdad se reflejaba necesariamente en la forma de la *sobredeterminación* o de la *sub-determinación* de la contradicción. Es claro, no se trata de concebir la sobre-determinación o la sub-determinación en términos de suma o de resta de una cuantía de determinación agregada o substraída a una contradicción preexistente, que conducirá a cualquier parte una existencia de derecho. La sobredeterminación o la sub-determinación no son excepciones con respecto a una contradicción pura. Así como Marx dice que el hombre no

puede aislarse más que en la sociedad, así como Marx dice que la existencia de las categorías económicas simples es el resultado excepcional de la historia, asimismo una contradicción en estado puro no existe sino como producto determinado de la contradicción impura.

Esta tesis no hace ninguna otra cosa que cambiar las referencias con las cuales se piensa la contradicción. Y, en particular, ella toma sus distancias con respecto a lo que yo he llamado la contradicción simple, digamos, para precisar la contradicción en el sentido lógico del término, que opone dos entidades iguales, simplemente afectadas del signo contrario, + o —, A y no A. Luego, si pude aquí rebasar lo que he sostenido en mis primeros ensayos, pero en la misma línea, diré que la contradicción, tal como se le encuentra en *El Capital*, presenta esta particularidad sorprendente de ser *desigual*, de poner en juego contrarios que no se obtienen afectando el otro de signo opuesto al primero, porque ellos son tomados en una *relación de desigualdad* que reproduce sin cesar sus condiciones de existencia del hecho mismo de esta contradicción. Yo hablo, por ejemplo, de la contradicción que da existencia 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 donde se enfrentan dos clases en forma completamente desiguales: la clase capitalista y la clase obrera. Pero la clase obrera no es lo negativo de la clase capitalista, la clase capitalista afectada del signo menos, privada de sus capitales, y de sus poderes; y la clase capitalista no es la clase obrera afectada del signo menos, el de la riqueza y del poder. Ellas no tienen la misma historia, ellas no tienen el mismo mundo, ellas no tienen los mismos medios, ellas no conducen la misma lucha de clase, y sin embargo ellas se enfrentan y es,

por completo, una contradicción, puesto que la relación de *su enfrentamiento reproduce las condiciones de su enfrentamiento*, en lugar de rebasarlos con la bella elevación y reconciliación hegeliana.

Yo creo que si se tiene en cuenta este carácter singular de la contradicción marxista de ser *desigual*, uno extraerá conclusiones interesantes, no sólo sobre *El Capital*, sino también sobre la lucha de la clase obrera, sobre las contradicciones a veces dramáticas del Movimiento obrero y sobre las contradicciones del socialismo. Pero para comprender esta desigualdad, uno estará constreñido, siguiendo a Marx y a Lenin, a tomar en serio las contradicciones materiales y estructurales que definen lo que yo he llamado el todo complejo *con dominante*, y se percibirá allí las bases teóricas de la tesis leninista del desarrollo desigual. Pues en Marx, todo desarrollo es desigual y allí tampoco se trata ni de suma ni de resta que afecte un desarrollo denominado igual, se trata de un carácter esencial. Todo desarrollo es desigual porque es la contradicción la que mueve el desarrollo, y que la contradicción es desigual. Por eso, en alusión al discurso sobre el origen de la desigualdad de Rousseau, quien es el primer teórico de la alienación antes de Hegel, yo había inscrito hace poco tiempo, en subtítulo a mi artículo sobre la dialéctica materialista, esta frase: *de la desigualdad de los orígenes*, significando con el plural *orígenes* que no hay, en el sentido filosófico del término. Origen, pero que todo comienzo está marcado por la desigualdad.

Yo no he hecho más que esbozar algunos temas: yo quería simplemente indicar la importancia capital de la tesis de la última instancia para entender a Marx. Uno sospecha que toda interpretación de la teoría marxista compromete, este es otro de los riesgos teóricos, riesgos políticos e históricos. Esas tesis sobre la última instancia, sobre el todo

estructurado *con dominante*, sobre la sobredeterminación, sobre la desigualdad de la contradicción, tenían primeramente un objetivo inmediato, que regla su enunciado: el de reconocer y marcar el lugar y el papel de la teoría en el Movimiento obrero marxista, no sólo subrayando la frase célebre de Lenin, “sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario”, sino entrando en el detalle para desmarcar la teoría de sus confusiones y manipulaciones. Pero más allá de este primer objetivo, esas tesis tenían otros más importantes, pues ellas conducen a tentaciones que acechan al Movimiento obrero. La tentación de un idealismo mesiánico o crítico de la dialéctica, que frecuenta a los intelectuales sublevados, desde el joven Lukacs y también a los jóvenes hegelianos antiguos y modernos, y la tentación de lo que yo he llamado el hegelianismo del pobre, el evolucionismo que siempre ha tomado, en el Movimiento obrero, la forma de economismo. En estos dos casos, la dialéctica funciona sobre el viejo modo de la filosofía pre-marxista, como la garantía de la revolución y del socialismo. En los dos casos, el materialismo es o bien escamoteado (en la primera hipótesis), o bien reducido a la materialidad mecánica y abstracta de las fuerzas productivas (en la segunda). En todos los casos, la práctica de esta dialéctica tropieza con la sanción implacable de los hechos: no es en Inglaterra del Siglo XIX, ni en Alemania de principios del Siglo XX que la revolución ha tenido lugar, no es en los países más avanzados, sino en otra parte, en Rusia, más tarde en China, en Cuba, etc. ¿Cómo pensar el desplazamiento de la contradicción principal del imperialismo sobre el eslabón más débil, y correlativamente cómo pensar el estancamiento de la lucha de clases en los países en donde ella parecía triunfante, sin la categoría leninista del desarrollo desigual, que reenvía a la desigualdad de la contradicción,

a su sobre y a su sub-determinación?. Insisto de propósito sobre la sub-determinación, porque algunos fácilmente han convenido en que se agregue un suplemento fácil a la determinación, pero no han soportado la idea de la sub-determinación, es decir de un umbral de la determinación, que ésta no traspasa, que hace que revoluciones aborten, que movimientos revolucionarios se estanquen o desaparezcan, hace que el imperialismo pueda, en lo principal, desarrollarse, etc. Si el marxismo es capaz de registrar estos hechos, pero no es capaz de pensarlos, si no puede concebir, en sentido estricto, esta verdad evidente de que las revoluciones conocidas son o prematuras o abortadas, con una teoría, es decir, de la normatividad, entonces está claro que algo no está del lado de la dialéctica, y que aún se halla aquejada de una cierta idea que no ha arreglado definitivamente sus cuentas con Hegel.

He aquí por qué yo pienso que se debe, para ver más claro en su diferencia, retroceder un poco con relación a los términos inmediatos con los cuales *Marx* expresó su relación con la dialéctica hegeliana. Para hacer eso, es menester primeramente considerar como se expresa el materialismo de *Marx*, de lo cual depende la cuestión dialéctica. Y para eso, existe una vía bastante buena, que vengo ensayando en seguirla: la de la determinación en última instancia.

SOBRE EL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Yo quería ahora marchar, mucho más rápido, otro camino haciéndolo en diagonal, para llegar a otro grupo de tesis desarrolladas en mis ensayos a propósito del “conocimiento”.

No escondo que me he apoyado muy fuertemente, en esta materia, en Spinoza. Yo dije, hace un momento, que *Marx* estaba

próximo a Hegel por su crítica de la idea de una teoría del conocimiento. Pero esta crítica de Hegel está ya en Spinoza. ¿Qué quiere decir en sustancia Spinoza, cuando él escribe la frase célebre: "*Habemus enim ideam veram?* ¿Que nosotros tenemos una idea verdadera? No: toda la frase recae sobre "*enim*". En efecto, porque, y solamente porque nosotros retenemos una idea verdadera, es que podemos reproducir otras, según su norma. Y es, *en efecto*, porque y solamente porque nosotros retenemos una idea verdadera, que nosotros podemos saber que ella es verdadera, puesto que ella está "*index sui*". ¿De dónde nos viene esta idea verdadera? Es una pregunta diferente. Sin embargo, es un hecho que nosotros la retenemos (*habemus*) y cualquiera que sea la cosa, aunque este hecho sea el resultado, tal hecho rige todo lo que puede ser dicho de él partiendo de él. Por ese medio, Spinoza inscribe *por adelantado* toda teoría del conocimiento, que *raciocina* (de *raciociner* raciocinar). Este verbo en francés tiene sentido irónico. En cambio, en español, es sinónimo de *razonar*. Nota de J.A.G.), sobre el *derecho* de conocer, bajo la dependencia del *hecho* del conocimiento retenido. Por ese medio, todas las cuestiones de Origen, de Sujeto y de Derecho del conocimiento, que sostienen las teorías del conocimiento, son recusadas. Pero eso no impide a Spinoza hablar del conocimiento: más no para pensar el Origen, el Sujeto, el Derecho, sino para fijar el proceso y sus momentos, los célebres "tres géneros" que son muy extraños, por lo demás, como para mirarlos más o menos de pasada, puesto que el primero es propiamente el mundo vivido, y el último bastante bien hecho para pensar "la esencia de lo singular", Hegel diría en su lenguaje "lo universal concreto" del pueblo judío el cual es heréticamente problematizado en el *Tratado teológico-político*.

Me siento afligido de caer en las propias redes de eso que algunos consideran por oportunismo teórico, como una herejía, pero diré que Marx, no sólo el Marx de la *Introducción* de 1857, que combate de hecho a Hegel por medio de Spinoza, sino el Marx de *El Capital* y también Lenin, no están, en sus posiciones, sin sostener una relación profunda con las posiciones de Spinoza. Pero si rechazan toda teoría que quiere pensar el Origen, el Sujeto y el Derecho del conocimiento, *ellos hablan igualmente* del conocimiento. El hecho de que Lenin reivindicó para el marxismo la expresión «teoría del conocimiento» no es muy embarazoso, cuando se ve que él define como... la dialéctica. De hecho, Marx y Lenin hablan del conocimiento en términos muy generales, para describir la actitud general de su proceso. Debe desconfiarse de esos pasajes en donde Marx enuncia, así, generalidades. Hay, por lo menos, entre otros, en que él se ha explicado: el de la "*producción*". Es a la vez para dar caracteres generales de la producción, y para decir inmediatamente que la producción general y a fortiori la producción en general no existen, pues sólo existen modos definidos de producción y en formaciones sociales concretas. Manera (le decir que todo se mueve en la estructura concreta de los procesos singulares, pero que para acceder, es preciso, sin embargo, el auxilio de este *minimum* de generalidad inexistente, sin que el discernimiento y el conocimiento de lo existente sean ellos-mismos imposibles. Pues bien, creo que la *Introducción* de 1857 es de esta naturaleza. Yo creo que ella no pone en su lugar ni una "teoría del conocimiento" ni su sucedáneo como es una epistemología: creo que ella enuncia solamente ese *minimum* de generalidad sin el cual el discernimiento y el conocimiento de los procesos concretos de conocimiento serían imposibles. Pero así como el concepto general de la producción,

el concepto general de conocimiento no está allí sino para desaparecer en el análisis concreto de los procesos concretos: en la historia compleja de los procesos de conocimiento.

En todo este asunto, me he apoyado también, tan cerca como me fue posible, en la *Introducción* de Marx de 1857 y si he extraído algunos efectos de provocación teórica necesarios, creo que yo he permanecido inspirado directamente, al pie de la letra, en Marx, quien emplea en muchas repeticiones el concepto de “producción” de los conocimientos para adelantar mi tesis central: la idea del conocimiento como *producción*. Evidentemente, yo tenía también en mi cabeza el eco de la “producción” spinozista, y extraía ventaja del doble sentido de un vocablo que, al mismo tiempo, señala hacia el trabajo, la práctica, así como también la exhibición de la verdad. Sin embargo, para lo esencial, y para provocar al lector, me situé lo más cerca posible, diría mecánicamente del concepto marxista de producción, que, a la letra, sugiere un proceso, y el trabajo de instrumentos sobre una materia prima. Yo mismo apostaría más que otro, sobre la generalidad de Marx que expone un concepto general de la “práctica”, que reproducía el concepto de proceso de trabajo de *El Capital*, y, volviendo a la práctica teórica, yo he utilizado y sin duda forzado algún poco el texto de Marx, para desembocar en la distinción de tres generalidades: la primera, juega el papel de la materia prima teórica; la segunda, de instrumentos de trabajo teórico; y la tercera, lo concreto-de-pensamiento o conocimiento. Confieso que Spinoza se encontraba también implicado en este asunto, por causa de sus “tres géneros”, y del papel central del segundo: las abstracciones científicas.

Lo que me interesaba, en sumo grado, en el texto de Marx, era la doble oposición radical de Marx al empirismo y 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 todo eso sucede, yo cito, “*en el pensamiento*” aunque el objeto real, que da lugar a todo ese proceso, existe fuera del pensamiento. Contra Hegel, Marx sostenía que ese proceso de lo abstracto a lo concreto no era producción de lo real, sino de su conocimiento. Y en toda la exposición, lo que me fascinaba *era que se comienza por lo abstracto*. Ahora bien, como Marx escribiera: “El conocimiento es... “*un producto de la elaboración (ein Produkt der Verarbeitung) de conceptos que parten de la intuición y de la representación*”, y como por otra parte él había escrito: “Me parece que el buen método sea el de *comenzar por lo real y concreto...* por ejemplo: en economía política por la población... Sin embargo, mirando más de cerca, se percibe que es un error. *La población es una abstracción*”, yo he concluido que la intuición y la representación estaban tratadas por Marx como abstracciones. Y he dado a esta abstracción el estatuto de lo concreto o de lo vivido que se halla en el primer género de conocimiento spinozista, es decir, según mi lenguaje, el estatuto de lo ideológico. Seguramente, yo no he dicho que las Generalidades II, que trabajan sobre las Generalidades I, no trabajen sino sobre lo ideológico, puesto que ellas podrían trabajar, asimismo, sobre abstracciones ya elaboradas científicamente, o sobre las dos. Más, quedaba, a pesar de todo, ese caso-límite de una materia prima puramente ideológica, en la que la hipótesis me ha permitido situar en un lugar la pareja ciencia/ideología, y la ruptura epistemológica, que Spinoza designa entre el primer género y el segundo, mucho antes que Bachelard, y de extraer cierto número de efectos ideológicos, que no eran,

como yo lo he indicado en mis *Elements d'autocritique*, puros de todo teoricismismo.

Pero naturalmente, teniendo, como dije, un poco cerca de mí a Rousseau, "la debilidad de creer en la fuerza de las consecuencias", yo no me quedé allí, y apoyándome siempre en el texto de Marx, he extraído una distinción importante: *la del objeto real y del objeto de conocimiento*. Esta distinción está inscrita en las frases mismas en donde Marx trata del proceso del conocimiento. De manera materialista, él sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, yo cito, "*antes como después* subsiste independientemente fuera del espíritu". Y, más abajo, a propósito de la sociedad que se estudia, él escribe, sígo citando: "que ella queda constantemente presente en el espíritu como presupuesto". Marx plantea, por consiguiente, como presupuesto de todo proceso de conocimiento de un objeto real, la existencia de este objeto real, fuera del pensamiento. Pero esa exterioridad del objeto real es afirmada al mismo tiempo que es afirmado el carácter propio del proceso de conocimiento, que "produce por un trabajo de elaboración" conceptos que parten de la intuición y de la representación. Y al fin del proceso, lo concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento, que es el resultado, se presenta como el conocimiento del concreto-real. La distinción entre objeto real y el proceso de conocimiento es incontestable en el texto de Marx, como incontestable es la mención del trabajo de elaboración, y la diversidad de sus momentos, como incontestable es también la distinción del concreto-de-pensamiento y del objeto real, del cual él da el conocimiento.

Yo he sacado argumentos no para fabricar una "teoría del conocimiento", sino para hacer mover algo en las evidencias ciegas con las cuales cierta filosofía marxista cree muy a menudo protegerse de sus adversarios. Yo he

sugerido que si todo conocimiento, cuando es adquirido, es aproximadamente el conocimiento de un objeto real que queda "*antes como después*" independiente del espíritu, no era, puede ser, inútil interrogarse sobre el intervalo que separa este "antes" de este "después", que es el proceso de conocimiento mismo, y de reconocer que ese proceso, definido por el "trabajo de elaboración" de formas sucesivas, se inscribía justamente, del principio al final, en una transformación que no descansa sobre el objeto real,⁴ sino sobre sus reemplazos, sobre las intuiciones y representaciones iniciales, luego sobre los conceptos ulteriores. De allí, mi tesis: si el proceso de conocimiento no transforma el objeto real, sino solamente su intuición en conceptos o sea en concreto-de-pensamiento, y si todo ese proceso sucede, como lo repite Marx, "*en el pensamiento*", y no en el objeto real, esto es, por consiguiente, que con motivo del objeto real, y para conocerlo, el "pensamiento" trabaja sobre *otra "materia"* así como sobre el objeto real: él trabaja sobre las formas transitorias que le designan en el proceso de transformación, para producir finalmente su concepto, lo concreto-de-pensamiento. Yo he designado el conjunto de estas formas, inclusive la última, producidas por ese trabajo, como la categoría de objeto de conocimiento. En el movimiento que hace pasar el pensamiento, de la intuición y la representación espontáneas al concepto del objeto real, cada forma conduce ventajosamente el objeto real, pero sin confundirse con él nada más que al final lo concreto de pensamiento no se confunde, tal como lo quería Hegel, y

⁴ "Y por esto también hace largo tiempo que el espíritu tiene Una actitud puramente especulativa, puramente teórica" (Marx). Marx distingue la actitud teórica (conocimiento del objeto real) de la para actitud práctica (transformación del objeto real).

que Marx denuncia por esta razón, con lo concreto real.

Era evidentemente, una vez más, encontrar de nuevo a Spinoza, cuyas palabras fustigan la memoria: la idea del círculo no es el círculo, el concepto de perro no ladra, en pocas palabras, no se debe confundir lo real y su concepto.

Seguramente, si esta distinción necesaria no está sólidamente apuntalada, ella puede conducir al nominalismo, hasta el idealismo. Estimase generalmente que Spinoza cedió al nominalismo. En todo caso, él tomó sus previsiones para guardarse del idealismo, con su teoría de una sustancia con los atributos infinitos, y con el paralelismo de los dos atributos de extensión y pensamiento. Marx se guarda, por otra parte, y más seguramente, con la tesis del *primado del objeto real sobre el objeto de conocimiento*, y con el *primado de esta primera tesis sobre la segunda: la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento*. Quédase, por allí, en ese *mínimum* de generalidad, es decir, en la especie, tesis materialistas, que demarcándose del idealismo, abren un espacio a la investigación de los procesos concretos de la producción de conocimientos. Y, finalmente, para quien quiera, en forma aproximada, hacer la comparación, esa tesis de la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento “funciona” poco más o menos como la distinción de Lenin entre verdad absoluta y verdad relativa, y a fines enteramente próximos.

Lenin escribía: “Esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es vaga, dirá usted. Yo les respondería: tal distinción es del todo justa, demasiado “vaga” para impedir que la ciencia llegue a ser un dogma en el peor sentido de esta palabra, cosa muerta, congelada, osificada; sin embargo, es demasiado precisa, como para trazar entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el

idealismo filosófico, la sofística de los adeptos de Hume y de Kant, *una línea de demarcación decisiva e indeleble*”. Quiero decirlo claramente: nuestra tesis es demasiado precisa para no echarse en brazos del idealismo, demasiado precisa para desmarcarse del idealismo, pero demasiado “vaga”, es decir demasiado justa en su generalidad, para defender la libertad viviente de la ciencia contra su entierro en sus resultados.

Por ese camino va, guardadas todas las proporciones, mi tesis sobre la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Sus materias no eran despreciables. Se propugnaba impedir que se tratara la ciencia producida por Marx “como un dogma en el peor sentido de la palabra”, se trataba de volver *viviente* el prodigioso trabajo de crítica y de elaboración efectuado por Marx, sin el cual él no habría podido, yo hablo aquí su lenguaje que sigue siendo clásico, descubrir bajo la apariencia de las cosas, y de sus antípodas, la esencia desconocida de sus “relaciones íntimas”. Se trataba de hacer comprender y sentir qué ruptura inaudita Marx debió efectuar con sus apariencias recibidas, es decir, con las evidencias masivas de la ideología burguesa dominante. Y puesto que nosotros mismos estábamos en entredicho, se trataba de volvernos viviente y activa esta verdad, que teníamos que romper con otras evidencias, algunas veces recubiertas con el mismo vocabulario de Marx, que la ideología dominante o las desviaciones del Movimiento obrero hablan podido apartar de su sentido. Se trataba de llamar a que si, como lo dijo Lenin, “el alma viva del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta”, el conocimiento de lo concreto no está al comienzo, sino que está *al final 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, del cual no puede pasarse, sino a condición de no llevarse su conocimiento sobre la apariencia.

Se trataba, en fin, y esto no es lo menos esencial, de recordar una vez más con Marx que el conocimiento de lo real «cambia» algo a lo real, puesto que él le agrega, justamente, su conocimiento, pero todo sucede como si esta adición se anulara a sí misma en su resultado. Como su conocimiento pertenece por anticipado a lo real, puesto que él no es sino su conocimiento, él no le agrega algo, más que con la condición paradójica de no agregarle *nada*,⁵ una vez producido el conocimiento, éste vuelve de pleno derecho y desaparece en él. El proceso de conocimiento agrega a cada paso a lo real su propio conocimiento, pero a cada paso lo real lo embolsa, puesto que es lo suyo. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta así esa paradoja de que tal distinción no está planteada sino para ser anulada.* Pero ella no es nula, porque para ser anulada, ella debe ser constantemente planteada. Esto es normal, es el ciclo infinito de todo conocimiento, que no agrega a lo real su conocimiento sino para devolverlo, y ese ciclo no es ciclo, y viviendo *es como él se reproduce*, porque sólo la producción de nuevos conocimientos conserva con vida a los antiguos. Las cosas pasan poco más o menos 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. Yo cito: “*es por la simple adición de un nuevo valor que se mantiene lo antiguo*”. (*Le Capital*, Editions Sociales, Tomo I, p. 199).

⁵ Cf. Engels: “El conocimiento de la naturaleza tal como ella es, *sin agregado extraño*”. Cf. La tesis leninista del *reflejo*.

¿Qué es lo esencial de esta tesis? Tomemos la ciencia marxista y supongamos que las condiciones políticas sean tales que ya no se trabaja más, que ya no se agrega más conocimiento nuevo. En ese caso, los antiguos conocimientos que la realidad ha embolsado, están allí, en ella, bajo la forma de evidencias enormes y muertas, como máquinas sin trabajadores, aún más, máquinas pero, al fin, cosas. Nosotros no estamos entonces muy seguros de poder “impedir, como dice Lenin, a la ciencia que llegue a ser un dogma en el peor sentido de esta palabra, cosa muerta, congelada, osificada”. Manera de decir que el mismo marxismo corre el peligro de repetir verdades que no son más que el nombre de las cosas, cuando el mundo exige nuevos conocimientos, *sobre el imperialismo, sobre el Estado, sobre las ideologías, sobre el socialismo, sobre el Movimiento obrero mismo.* Es una manera de volver a la asombrosa expresión de Lenin: *Marx no ha hecho más que poner las piedras angulares de una teoría que nosotros debemos, a toda costa, desarrollar en todos los sentidos.* Dicho de otra forma: la teoría marxista puede demorar en la historia, y retrasarse en ella misma, si algún día cree haber conseguido sin propósitos.

MARX Y EL HUMANISMO TEORICO

Un último camino diagonal, muy breve, para probar otra tesis provocadora: la del antihumanismo teórico de Marx. Por el concierto de fanfarrias ideológicas con las cuales se me ha pagado, diría que si yo no hubiera sostenido esta tesis, habría debido inventarla.

Es una tesis seria, con la condición de leerla seriamente, y ante todo tener en cuenta seriamente una de las dos palabras que ella comporta, la que no es, sin embargo, el demonio: la palabra *teórico*. He dicho y he

repetido que el concepto de hombre no desempeña en Marx un papel teórico. Pero se debe creer que *teórico* no quería decir nada para quienes no querían entender.

Ensayemos, pues, a entender.

Para ello, primeramente, una palabra sobre Feuerbach, de quien yo he traducido algunos textos. Nadie discutirá que la filosofía de Feuerbach sea abiertamente humanista teórica. Feuerbach dice: toda filosofía nueva se anuncia con 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, ya que él habla del sol y de los planetas, así como de las plantas, de las libélulas y de los perros, sin olvidarse de los elefantes para decir que éstos no tienen religión. Sin embargo, él pone, si yo puedo decirlo, primeramente la mano sobre la naturaleza, exponiéndonos serenamente que cada especie tiene un mundo para ella, el cual no es sino la manifestación de la esencia. Ese mundo está constituido de objetos, entre los cuales existe un objeto por excelencia en donde se cumple y se satisface la esencia de la especie: su objeto esencial. Así, cada planeta tiene como objeto esencial el sol, el cual es también el objeto esencial del planeta, etc.

Así, colocados en esta posición, nosotros podemos pasar al hombre. Este es el centro de su mundo como al centro de su horizonte absoluto, de su *Umwelt*. No hay nada en su mundo que no sea *para él*; o más bien, nada en su mundo que no sea *él*, pues todos los objetos de su mundo no son sino sus objetos, en la medida en que ellos son la realización y la proyección de su esencia. Los objetos de su percepción no son más que su modo de percibirlos, los objetos de su pensamiento más que su modo de pensarlos, de su afección más que su modo de ser afectados. Todos sus objetos

son esenciales en la medida en que ellos lo que dan no es nunca más que su propia esencia, proyectada en ellos. El hombre es, así, Sujeto, y sus atributos esenciales, objetivos bajo forma de objetos, no le reexpiden nunca más que a su propia esencia. El hombre está siempre en el hombre, el hombre no sale nunca del hombre, porque fracesita sin misterio que el joven Marx ha copiado de Feuerbach, y sobre la cual los participantes en el Congreso Hegel del último otoño en Moscú, han discutido doctamente 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 son allí más que equivalentes a transiciones para conducimos al umbral de las verdades decisivas: lo propio del hombre, con la diferencia de las estrellas y de los bichos, es tener su propia especie, la esencia de la especie, su esencia genérica enteramente como objeto, y en un objeto que no debe nada a la naturaleza, a la religión. Con el mecanismo de la objetivación y de la inversión, la esencia genérica del hombre se da al hombre, desconocido en persona, bajo la forma de un objeto exterior, de otro mundo, en la religión. En ésta, el hombre contempla sus propios poderes, sus fuerzas productivas como los poderes de un otro absoluto delante del cual él tiembla, se arrodilla para implorar piedad. Eso es perfectamente práctico, puesto que constituye la consecuencia de todos los rituales del culto, y hasta la existencia objetiva de los milagros, que tienen más o menos lugar en ese mundo imaginario puesto que ellos no son, según las palabras de Feuerbach, yo cito: sino “la realización de un deseo” (*Wunscherfüllung*). El sujeto absoluto, que es el hombre, encuentra, así, lo absoluto en Dios, pero él no sabe que lo que encuentra *es a 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, se sabe bastante poco, a la política, a la sociedad y asimismo a la historia, descansa, así, sobre la identidad de la esencia entre el sujeto y el objeto, y esta identidad explica el poder total de la esencia del hombre de proyectarse en la realización de sí, como son sus objetos, y en la alienación que separa el objeto del sujeto, vuelve el objeto exterior al sujeto, lo codifica, e invierte la relación de esencia, puesto que, escandalosamente, el Sujeto se ve dominado por él mismo, bajo la forma de un Objeto, Dios o el Estado, etc. que no es, no obstante, sino él.

No debe olvidarse que este discurso, del cual no he dado aquí nada más que las premisas, tenía su grandeza, puesto que él llamaba a derribar la inversión producto de la alienación religiosa o política; dicho de otra forma, llamaba a derribar la dominación imaginaria de los atributos del sujeto humano sobre el sujeto humano mismo; llamaba al hombre a entrar, en fin, en posesión de su esencia, alienada con la dominación de Dios o del Estado; llamaba al hombre a realizar, en fin, no más en lo imaginario de la religión, en el «cielo del Estado», o en la abstracción alienada de la filosofía hegeliana, sino en la tierra, aquí y ahora, en la sociedad real, su esencia humana verdadera que es la comunidad humana, el “comunismo”.

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

Se me recordará que después de haber expuesto muy profundamente su problemática de la esencia genérica del hombre y de la alienación, Marx ha roto con Feuerbach y que esta ruptura con el humanismo teórico de Feuerbach marca de manera radical la historia del pensamiento de Marx.

Sin embargo, yo querría ir más lejos. Porque Feuerbach es un extraño personaje filosófico, que presenta esa particularidad, que se me perdone la expresión, de “*manger le morceau*”. (Dicho popular francés que significa: “Denunciar a los cómplices”. Nota de J.A.G.) Feuerbach es un humanista teórico *declarado*. Pero él tiene en su derredor una gran herencia de filósofos quienes por no haberse declarado como él, no trabajaron menos filosóficamente con el hombre, aunque esto fue bajo una forma menos abierta. Lejos de mí la idea de denigrar esta gran tradición humanista de la cual el mérito es de haber luchado contra la feudalidad, contra la Iglesia y sus ideólogos, y de haber dado al hombre dignidad y cualificación. Pero lejos de nosotros, yo pienso, la idea de poner en duda que esa ideología humanista, que ha producido grandes obras y grandes pensadores, sea separable de la burguesía en ascenso con la cual ella expresaba las aspiraciones, traduciendo y transponiendo las exigencias de una economía mercantil y capitalista sancionada por un nuevo derecho, el antiguo derecho romano corregido como derecho mercantil burgués. El hombre sujeto libre, el hombre libre sujeto de sus actos y de sus pensamientos, es, en primer lugar, el hombre libre de poseer, de vender y de comprar, el sujeto de derecho.

Pongo fin a esta parte, y pretendo que, salvo ciertas excepciones intempestivas, la gran tradición de la filosofía clásica ha tomado en las categorías de sus sistemas *el* derecho del hombre a conocer, del cual ella ha hecho el sujeto de sus teorías del conocimiento, del *cogito* al sujeto empirista y al sujeto trascendental; *el* derecho del hombre a obrar, del cual ella ha hecho el sujeto económico, moral y político. Yo creo, lo que no puedo evidentemente demostrar aquí, estar en el derecho de sostener que, bajo las especies de diferentes sujetos donde ella se

distribuye y disimula al mismo tiempo, la categoría de hombre, de esencia humana, o de especie humana, juega un papel *teórico* esencial en las filosofías clásicas pre-marxistas, y cuando hablo del papel *teórico* jugado por una categoría, yo entiendo que ella forma cuerpo con las otras categorías, que ella no puede ser suprimida del conjunto sin alterar el funcionamiento del todo. Creo, por consiguiente, poder decir que, salvo excepciones, la gran filosofía clásica representa, bajo formas abiertamente declaradas, la tradición de un humanismo teórico incontestable. Y si, a su modo, Feuerbach “denuncia a sus cómplices”, si él pone resueltamente la esencia humana en el centro de todo, es que él cree poder, en fin, escapar a la razón que hacía disimular a los filósofos clásicos el hombre, que ellos distribuían en muchos sujetos. Esta división del hombre, digamos, para simplificar, en dos sujetos, el sujeto del conocimiento y el sujeto de la acción, que distingue a la filosofía clásica, y le prohíbe la declaración fantástica de Feuerbach, el mismo Feuerbach piensa poder reducirla: él sustituye a la pluralidad de los atributos en el sujeto humano, y él cree reglamentar otro problema políticamente importante, la distinción entre el individuo y la especie, por la sexualidad, que suprime el individuo puesto que él necesita siempre, por lo menos, dos, lo que es ya la especie. Quiero decir: en la forma con la cual él procede, se ve lo que estaba en discusión antes de Feuerbach. Era ya el hombre, pero dividido entre varios sujetos, dividido entre el individuo y la especie.

Resulta que el anti-humanismo teórico de Marx va mucho más lejos que un arreglo de cuentas con Feuerbach: pone en discusión conjuntamente las filosofías de la sociedad y de la historia existentes, así como la tradición filosófica clásica, y, por consiguiente, a través de ellas, toda la ideología burguesa.

Yo diré, entonces, que el anti-humanismo teórico de Marx es, precisamente, un anti-humanismo *filosófico*. Si lo que acabo de decir tiene alguna verosimilitud, es suficiente para unirlo con lo que ya adelanté, más atrás, sobre las afinidades de Marx con Spinoza y Hegel contra las filosofías del Origen y del Sujeto, para que se imponga la conclusión. Y de hecho, si se examina los textos que se puede tener como demostrativos de la filosofía marxista, no se ve sino la categoría de hombre; o cualquiera que sean sus disfraces pasados o posibles, se le halla ahí. Las tesis materialistas y dialécticas que forman, y que caben en el hueco de la mano, el todo de la filosofía marxista, pueden dar lugar a toda especie de comentarios. Yo no veo que ellas pueden prestarse a la menor interpretación humanista: todo lo contrario, están hechas para impedirlo, como una variedad de idealismo entre otros, y para invitar a pensar de una manera *enteramente* distinta.

Sin embargo, nosotros no hemos terminado con eso, porque queda por vérsela con el anti-humanismo teórico del materialismo histórico, es decir, con la eliminación del concepto de hombre como concepto central para la teoría marxista de las formaciones sociales y de la historia.

¿Deberá, previamente, superarse dos objeciones? Sin duda, puesto que ellas renacen sin cesar. La primera, saca la conclusión de que una teoría marxista concebida en esa forma, desemboca en el menosprecio de los hombres, y a paralizar su lucha revolucionaria. Sin embargo, *El Capital* está lleno del sufrimiento de los explotados, desde los horrores de la acumulación originaria hasta el capitalismo triunfante, y está escrito para la liberación de la servidumbre de clase. Lo que no solamente no impide a Marx, sino que *obliga* a Marx, en el mismo *El Capital*, a que analice los mecanismos de su explotación, a hacer abstracción de los individuos concre-

tos, y a tratarlos teóricamente como simples “soportes” de relaciones. La segunda objeción, opone al anti-humanismo teórico de Marx, la existencia de las ideologías humanistas, que si bien sirven, por regla general, a la hegemonía burguesa, pueden, asimismo, en ciertas circunstancias y en ciertas capas sociales, y también bajo una forma religiosa, expresar la revuelta de las masas contra la opresión y la explotación. Sin embargo, esto no representa ninguna dificultad, desde que se sabe que el marxismo reconoce la existencia de las ideologías y las aprecia según el papel que ellas juegan en la lucha de clases.

Lo que está en discusión es otra cosa muy diferente: la pretensión *teórica* de una concepción humanista de explicar la sociedad y la historia, partiendo de la esencia humana, del Sujeto humano libre, sujeto de necesidades, del trabajo, del deseo, sujeto de la acción moral y política. Yo sostengo que Marx no pudo fundar la ciencia de la historia y escribir *El Capital*, sino con la condición de romper con la pretensión *teórica* de todo humanismo de ese género.

Contra toda ideología burguesa, penetrada de humanismo, Marx declara: “Una sociedad no está compuesta 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”, él afirma: “Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo este total poder de creación”. ¿Se puede concebir una ruptura más precisa?

Se puede leer los efectos en *El Capital*. Marx muestra que lo que determina en última instancia una formación social y lo que da el conocimiento, no es el fantasma de una esencia o naturaleza humana, no es el hombre, no son tampoco “los hombres”, sino una

relación, la relación de producción, que hace con la Base, la infraestructura. Y, contra todo idealismo humanista, Marx muestra que esa relación no es una relación entre los hombres, una relación entre personas, ni inter-subjetiva, ni psicológica, ni antropológica, sino una doble relación: una relación entre grupos de hombres que concierne a la relación entre esos grupos de hombres y cosas, los medios de producción. Es una de las más grandes mistificaciones teóricas que existen, pensar que las relaciones sociales son reductibles a relaciones entre hombres, o también de grupos de hombres: porque es de suponer que las relaciones sociales son relaciones que no ponen en discusión sino hombres, cuando ellos ponen en discusión también cosas, los medios de producción, extraídos de la naturaleza material. La relación de producción es, dice Marx, una relación de distribución, ella distribuye a los hombres en clases al mismo tiempo y según como atribuya 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 beneficiarios pero activos en esa relación, en primer lugar, lo son en tanto que ellos forman parte de esa relación. No es porque ellos sean beneficiarios, como en un contrato libre, que forman parte de esa relación, sino que ellos por formar parte de esa relación, es que se benefician. Es muy importante ver por qué Marx considera entonces a los hombres únicamente como “soportes” de una relación, o «cargadores» de una función en el proceso de producción, determinada por la relación de producción. No es en forma total que Marx reduzca a los hombres en su vida concreta a simples “mozos de carga de funciones”, que él los considera como tales, porque la relación de producción capitalista los reduce a esta simple función dentro de la infraestructura, dentro de la producción, es decir de la

explotación. Efectivamente, el hombre de la producción, considerado como agente de la producción, no es sino eso para el modo de producción capitalista, determinado como simple “soporte” de relación, simple “cargador de funciones”, completamente anónimo, intercambiable, puesto que él puede ser lanzado a la calle como obrero, hacer una fortuna o quebrar si él es capitalista. En todos los casos, él está sometido a la ley de una relación de producción, que es una relación de explotación, por consiguiente, relación antagónica. Si no se somete a un “sufrimiento” teórico las determinaciones individuales concretas de los proletarios y de los capitalistas, su “libertad” o su personalidad, no se comprenderá nada del terrible “sufrimiento” práctico al cual la relación de producción capitalista somete a los individuos, que no los trata sino como a cargadores de funciones económicas, y nada más.

Pero el tratar a los individuos como a simples cargadores de funciones económicas, no termina allí sin que haya consecuencias para los individuos. Porque no es el teórico Marx quien los trata así ¿es la relación de producción capitalista!. Tratar a los individuos como a cargadores de funciones intercambiables, es, en la explotación capitalista, que es la lucha de clase capitalista fundamental, determinarlas, *marcarlas* de una manera irremediable en su carne y en su vida, es reducirles a no ser sino apéndices de la máquina, lanzar a sus mujeres y a sus niños en el infierno de la fábrica, alargar su jornada de trabajo al máximo y darle justamente con que reproducirse, es asimismo constituir el gigantesco ejército de reserva de donde se extraen los otros cargadores anónimos para hacer presión sobre los cargadores en función, que tienen la oportunidad de tener trabajo.

Sin embargo, es, al mismo tiempo, crear también las condiciones de una organización

de la lucha de clase obrera. Pues es el desarrollo de la lucha de clase capitalista, es decir que es la explotación capitalista la que crea esas condiciones. Cuántas veces Marx no ha insistido sobre el hecho de que era la organización capitalista de la producción, es decir de la explotación, la *que educaba con la violencia a la clase obrera para la lucha de clase*, no solamente concentrando masas obreras en el lugar de trabajo, no sólo frangollándolas, sino también, y sobre todo, imponiéndoles una terrible disciplina de trabajo y de vida común, que los obreros deben sufrir para devolverla en acciones comunes contra sus amos.

Sin embargo, para eso, es necesario que los obreros sean, al mismo tiempo, beneficiarios y partícipes en *otras relaciones*. Porque la formación social capitalista no se reduce únicamente a la relación de producción capitalista, o sea a su infraestructura. La explotación de clase no puede durar, es decir reproducir sus condiciones sin el socorro de la superestructura, sin las relaciones jurídico-políticas y las relaciones ideológicas, que son determinadas en última instancia por la relación de producción. Marx no entró en este análisis, salvo con algunas breves explicaciones. Sin embargo, todo lo que él ha dicho nos pone en el camino de concebir que esas relaciones tratan también a los individuos concretos como “mozos de cordel”, “cargadores” de relaciones, de «soportes» de funciones, en donde los hombres no son beneficiarios sino porque ellos forman parte de la relación.

De esta manera, las relaciones jurídicas hacen absolutamente abstracción del hombre concreto para tratarlo, en cambio, como simple “cargador de la relación” jurídica, como simple sujeto de derecho, capaz de propiedad, aunque él no tenga más que su fuerza de trabajo monda y lironda, sin ningún adorno. Así, las relaciones políticas ha-

cen abstracción del hombre vivo, para tratarlo como simple “soporte” de relación política, como libre ciudadano, aunque con su voto se refuerce su servidumbre. Así, las relaciones ideológicas hacen abstracción del hombre viviente para tratarlo como un simple sujeto sumiso o rebelde a las ideas dominantes. Pero todas estas relaciones, en que cada una de ellas hacen del hombre concreto su soporte, no determinan y no marcan menos, todo como la relación de producción, a los hombres en su carne y 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 la infraestructura.

Y así como la lucha capitalista crea, en la producción, las condiciones de la clase obrera, asimismo se ve a las relaciones jurídicas, políticas e ideológicas contribuir a su organización y a su conciencia, con su coerción misma. Porque la lucha de clase proletaria, aunque parezca imposible ha sido educada para la política en las relaciones burguesas y por la lucha de clase burguesa misma. Cada uno sabe bien que la burguesía no ha podido cambiar completamente el antiguo régimen en Francia, su relación de producción y su Estado, sin comprometer en su lucha a las masas populares; cada uno sabe bien que la burguesía no pudo haber conseguido su victoria sobre los terratenientes más que enrolando a los proletarios en su batalla política, aunque los masacrara enseguida. Con su derecho y su ideología, así como con su metralla y sus prisiones, la lucha burguesa los ha educado también para la lucha de clase política e ideológica, forzándolos a comprender que la lucha de clase proletaria no tenía nada que ver con la lucha de clase burguesa ni secundar el juego de su ideología.

Es allí que la última instancia, y el juego contradictorio que ella se reserva en el

“edificio”, interviene para rendir cuenta de la dialéctica de esos fenómenos paradójicos que Marx piensa no con la ayuda del irrisorio concepto del hombre, sino con distintos conceptos: relación de producción, lucha de clase, relaciones jurídicas, políticas, ideológicas. Teóricamente, el juego de la última instancia permite rendir cuentas con la diferencia y la desigualdad de las formas de la lucha de clases, desde la lucha económica hasta la lucha política e ideológica, luego del juego existente entre esas luchas, y de las contradicciones que existen en esta lucha.

El anti-humanismo teórico de Marx en el materialismo histórico es, por consiguiente, el rechazo de fundar con un concepto de hombre una pretensión teórica, es decir como *sujeto originario* de sus necesidades (*homo economicus*), de su pensamiento (*homo rationalis*) de sus actos y de sus luchas (*homo moralis, juridicus y politicus*) la explicación de las formaciones sociales y de su historia. Porque cuando se parte del hombre, no se puede evitar la sensación idealista de la omnipotencia de la libertad o del trabajo creador, es decir no se hace nada más que sufrir, con toda “libertad”, la omnipotencia de la ideología burguesa dominante, que tiene por función enmarcar e imponer, bajo las especies ilusorias de libre potestad del hombre, otro poder de otro modo real y poderoso, el del capitalismo. Si Marx no parte del hombre, si él rechaza engendrar teóricamente la sociedad y la historia partiendo del concepto del hombre, es para romper con esta mistificación que no expresa sino una relación de fuerza ideológica, fundada en la relación de producción capitalista. Marx parte, pues, de la causa estructural que produce ese efecto ideológico burgués que conserva la ilusión que se deberla partir del hombre: Marx parte de la formación económica dada, en la especie, en *El Capital*, de la relación de producción capitalista, y de

las relaciones que él determina en última instancia en la superestructura. Y cada vez, él muestra que esas relaciones determinan y marcan a los hombres, y cómo éstas los marcan en su vida concreta, y cómo a través del sistema de lucha de las clases, los hombres concretos son determinados por el sistema de estas relaciones. En la *Introducción* de 1857, Marx decía: “lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones”. Se puede retomar su palabra y decir: los hombres concretos están determinados por la síntesis de múltiples determinaciones de las relaciones de las cuales ellos forman parte y son sus beneficiarios. Si Marx no parte, por lo tanto, no del hombre, que es una idea vacía, es decir sobrecargada de ideología burguesa, es para llegar a los hombres concretos; si él pasa por el rodeo de esas relaciones en las cuales los hombres concretos son los “portadores”, es para llegar al conocimiento de las leyes que rigen su vida y sus luchas concretas.

Se habrá notado que, en ningún momento, este rodeo por las relaciones no ha alejado a Marx de los hombres concretos, puesto que en cada momento del proceso de 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, marca a los hombres en su vida concreta, comandada ésta por las formas y los efectos de la lucha de clases. Cada abstracción de Marx corresponde a “la abstracción” que impone a los hombres esas relaciones, y esa “abstracción”, terriblemente concreta, es lo que hace de los hombres, ya obreros explotados ya capitalistas explotadores. Se habrá notado, asimismo, que el término final de este proceso de pensamiento, lo “concreto-de-pensamiento” al cual desemboca, es esta síntesis de múltiples determinaciones que define lo concreto real.

Marx se situaba, así, en posiciones de clase, y él tenía en cuenta los fenómenos de masa de la lucha de clases. Él quería dar a la clase obrera la comprensión de los mecanismos de la sociedad capitalista y descubrirle las relaciones y las leyes bajo las cuales ella vivía, para reforzar y orientar su lucha. No tenía otro objeto que la lucha de clases, para ayudar a la clase obrera a hacer la revolución, y suprimir enseguida, al llegar al comunismo, la lucha de clase y las clases mismas.

Todo lo que se ha podido objetar de poco serio a este antihumanismo teórico de Marx, tiene que ver, yo lo reconozco honestamente, con textos que retoman, en *El Capital*, el tema de la alienación. Yo digo adrede el tenía, pues no creo que los pasajes en donde ese tema fuera retomado, tengan un alcance teórico. Sugiero, de esta manera, que la alienación no figura como un concepto verdaderamente pensado, sino como sustituto de realidades que no están aún bastante elaboradas como para que Marx pueda echar mano de ellas, por ejemplo en el horizonte las formas de organización y de lucha de la clase obrera. El tema de la alienación en *El Capital* ocuparía, así, el lugar de un concepto o más bien de conceptos que no están aún formados, por que las condiciones históricas objetivas no han producido todavía su objeto. Si esta hipótesis está fundada, podría ser comprendido que La Comuna, que responde a la expectativa de Marx, haya vuelto superfluo ese tema, como lo volvió superfluo toda la práctica política de Lenin. De hecho, después de La Comuna, en Marx, como en la inmensa obra de Lenin, no hay ya más problematización sobre la alienación.

Por tanto, es un problema que no compromete únicamente a la teoría marxista, sino a las formas históricas de su fusión con el Movimiento obrero. Este problema es hoy abiertamente planteado: debería examinarse bien.

Esta Revista se terminó de imprimir en los
Talleres de Imprenta Criterio de El
Salvador, en febrero de 1997. San
Salvador, El Salvador, C.A.
Cantidad 600 ejemplares.