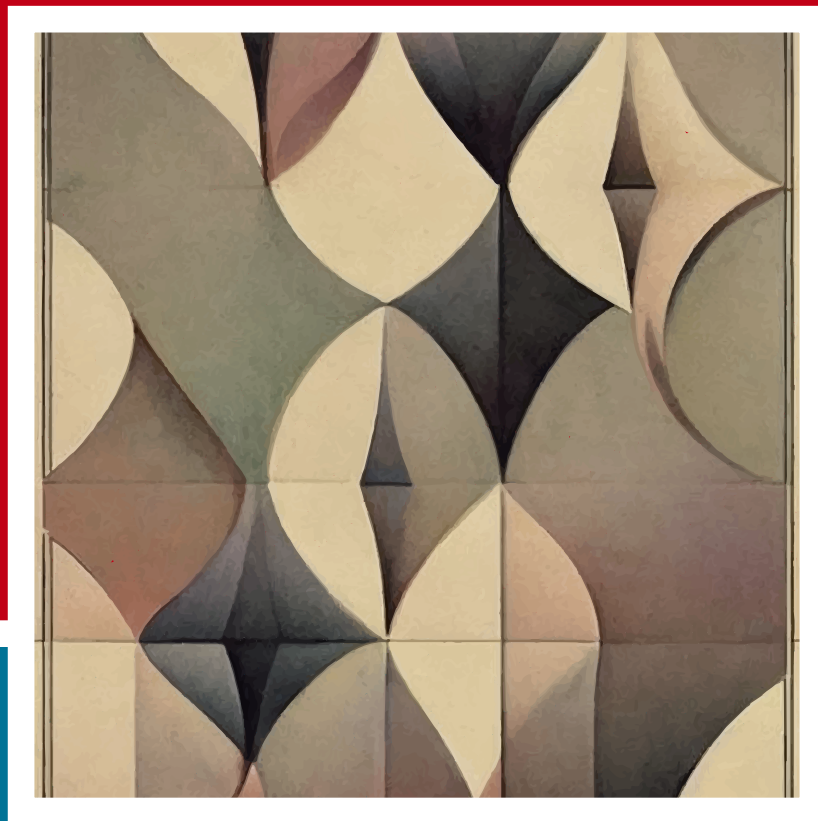


**MATERIALISMO
HISTÓRICO Y
MATERIALISMO
DIALÉCTICO**

ALAIN BADIOU & LOUIS ALTHUSSER



**MATERIALISMO
HISTÓRICO Y
MATERIALISMO
DIALÉCTICO**

ALAIN BADIOU & LOUIS ALTHUSSER

EDICIONES UNO EN DOS



Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador. Por ello te animamos a que lo compartas o hagas tu propia versión, y te lo lleves de viaje allá donde desees.

Segunda Edición, 2023. Traducción de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes.

info@unoendos.net

<https://unoendos.net>

Ahora que está en tus manos, este libro es
instrumento de trabajo para construir tu educación.
Cuídalo, para que sirva también a quienes te sigan.

ÍNDICE

ADVERTENCIA	7
NOTA DEL EDITOR	8
EL (RE)COMIENZO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO	9
I. CIENCIA E IDEOLOGÍA	15
II. CAUSALIDAD ESTRUCTURAL	17
MATERIALISMO HISTÓRICO Y MATERIALISMO DIALÉCTICO	28
LA DOBLE REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX	28
A. EL MATERIALISMO HISTÓRICO ES LA CIENCIA DE LA HISTORIA	28
B. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO ES LA FILOSOFÍA MARXISTA	32
PROBLEMAS PLANTEADOS POR LA EXISTENCIA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO Y DEL DIALÉCTICO COMO DOS DISCIPLINAS DISTINTAS	39
ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN FRANCESA DE «LEER EL CAPITAL»	46
DISCUSIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO DE ANTONIO GRAMSCI	48
LA FILOSOFÍA, LA POLÍTICA Y LA CIENCIA	48
MÉTODO DE LECTURA	52
LA TAREA DEL FILÓSOFO	54
LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA	59
SÍ, PARA SUERTE NUESTRA	62
UN PLANTEO «ESTRUCTURAL»	66
RESPUESTA A ANTONIO PESENTI SOBRE «LEER EL CAPITAL»	66
NOTAS	68

ADVERTENCIA

El presente volumen continúa la problemática abierta con la publicación de distintos artículos del filósofo marxista francés Louis Althusser en un Cuaderno anterior [1]. El ensayo de Alain Badiou, uno de los colaboradores inmediatos de Althusser, tiene el mérito de analizar las condiciones para un recomienzo del materialismo dialéctico a partir del análisis de sus trabajos más importantes: *La revolución teórica de Marx y Leer El Capital*. El otro texto de Althusser utilizado por Badiou es el que se incluye aquí con el título de «Materialismo histórico y materialismo dialéctico». Vale decir que el lector de habla española tiene en los dos cuadernos publicados el conjunto de los trabajos «menores» de Louis Althusser que complementan necesariamente la lectura de su opus magna: *Leer El Capital*.

Sin embargo, mal haríamos en pensar que nos encontramos aquí con un pensamiento concluido. Tal como señalábamos en la advertencia con que precedimos el Cuaderno nº4, es esta una concepción teórica donde algunas formulaciones son provisorias y destinadas a rectificaciones parciales. El mismo Althusser señala, por ejemplo, en su carta a un crítico italiano, que un aspecto tan importante como el de la relación entre filosofía y *política* fue dejado de lado en sus trabajos y que merece, no obstante, un análisis especial. En ese sentido agregamos algunos textos que muestran que las relaciones entre la posición althusseriana y las elaboraciones de uno de los teóricos marxistas más renovadores de este siglo, nos referimos a Antonio Gramsci, no pueden ser estudiadas con la parcialidad con que lo hace el pensador francés en uno de los capítulos más importantes de su obra, dedicado a demostrar la oposición entre historicismo y marxismo.

Los textos agregados configuran una rápida puesta al día de la confrontación entre marxistas franceses e italianos alrededor del pensamiento de Gramsci en relación con el de Althusser.

Aún cuando uno de los próximos Cuadernos estará dedicado en especial a Gramsci y el pensamiento sociológico y político moderno, hemos querido ampliar el material presente con una discusión que tiene enormes implicancias políticas.

Pasado y Presente. |

NOTA DEL EDITOR

Los trabajos que integran este Cuaderno fueron extraídos de las siguientes publicaciones:

1. Alain Badiou, «Le (re) commencement du matérialisme dialectique», revista *Critique*, mai 1967, pp. 438-467. Traducido por Nora Rosenfeld de Pasternac.
2. Louis Althusser, «Matérialisme historique et matérialisme dialectique», *Cahiers marxistes-leninistes*, n. 11, avril 1966. Traducido por José Aricó.
3. Louis Althusser, traducido por Santiago Funes.
4. La discusión sobre el pensamiento de Gramsci fue tomada del semanario comunista italiano, *Rinascita*, n. 11 (15 marzo 1968), n. 14 (5 abrile) 1968 y n. 13 (28 marzo 1969) y traducida por José Aricó.

EL (RE)COMIENZO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Alain Badiou. |

La obra de Althusser armoniza con nuestra coyuntura política cuya inteligibilidad asegura señalando su propia urgencia. Lo que hay de inquietante, de esencialmente *desviado* en las declaraciones de los partidos comunistas «occidentales», y en primer término del P. C. de la U. R. S. S., puede ser definido según la eficacia permanente de un silencio teórico: aquello de lo que no se habla, salvo para dar forma al no decir en el palabrerío de las condenas —en síntesis: el estalinismo y China— estructura integralmente aquello de lo que sí se habla; porque es necesario recubrir las lagunas y deformar la cadena entera para que puedan entrar en ella los significantes de ese encubrimiento. Todo esto no sin algunas averías, ya que el rigor del discurso marxista está en situación de empalme con las partes en ruina y lleva su propia vida clandestina bajo los alardes nominales de la Revisión. Para callarse mejor, las oficinas ideológicas institucionales se ven así obligadas a abandonar progresivamente la teoría para *recoger* en las jactancias portátiles del momento, incluso en los arroyos no muy limpios del ecumenismo postconciliar, eso que se anuncia con el nombre de marxismo.

Esas mercaderías averiadas son todas resultado de un efecto general del que Marx comenzó el análisis a propósito del paso de la economía clásica (Smith-Ricardo) a la economía vulgar (Bastiat-Say, etc.): el efecto de *reinscripción* en el espacio ideológico de los conceptos de la ciencia, previamente transformados en nociones homónimas. Sabemos que esta operación se sirve de la herencia filosófica para proceder a su deformación específica de tres maneras diferentes:

a) Manteniéndose *por encima* de la ciencia, pretende fundarle los conceptos con un gesto inaugural y resolver la complejidad del discurso teórico en una transparencia instauradora.

b) *Por debajo* de ella, utiliza el pseudoconcepto de resultado [2] para reabsorber los conceptos en la extrapolación sistemática de un Todo en el que vienen a figurar los pretendidos «resultados», mediocres figurantes en efecto, de este teatro de sombras, en el que unidos aceptado-ignorado bajo los oropeles del filosofema humanista, o naturalista, maneja victoriosamente los hilos.

c) *Al lado*, o sobre ella, inventa un código para traducir, exportar, desdoblar la coherencia científica en una región empírica *puesta en forma*, aunque declarada arbitrariamente *conocida*.

De allí las tres especies de «marxismo»: el fundamental, el totalitario y el analógico.

El *marxismo fundamental*, consagrado casi exclusivamente a la interminable exégesis de los *Manuscritos de 1844* [3], se revela indiferente a la construcción científica de Marx, a la determinación singular de sus objetos-de-conocimiento, y propone una antropología general centrada en la noción multívoca de trabajo. La historia, lugar del exilio y la escisión es aprehendida como Parusía diferida de la transparencia, como *retardo* esencial donde se inventa el Hombre total. Se declara posible una lectura exhaustiva a partir de nociones covariantes como las de praxis y alienación [4], cuya combinación «dialéctica» reitera inconscientemente la vieja canción de cuna embrollada del bien y del mal.

El *marxismo totalitario* exalta insistentemente la científicidad. Pero el concepto de ciencia al que se remite es la aplicación esquemática a una totalidad histórico-natural empíricamente recibida de pretendidas «leyes dialécticas», y entre ellas la más embarazosa es la de transformación de cantidad en calidad. Para el marxismo totalitario, Marx entra por entero en el frágil sistema de las extrapolaciones de Engels. Opone al Marx de la juventud del marxismo fundamental, el Marx póstumo y *subalterno* de las dialécticas «naturales» [5].

El *marxismo analógico* a primera vista parece centrar mejor su lectura; se preocupa por las configuraciones, por los niveles de la práctica social. Se atiene con mucho gusto a *El Capital* como obra esencial y a las categorías económicas como a paradigmas fundadores. Sin embargo, no es difícil constatar que utiliza los conceptos marxistas de tal manera que desfigura su organización. En efecto, concibe la relación entre las estructuras de base y las «superestructuras» no sin duda sobre el modelo de la causalidad lineal (marxismo totalitario), ni sobre el de la mediación expresiva (marxismo fundamental) [6] sino como puro isomorfismo. El conocimiento es definido aquí por el sistema de las funciones que permiten *reconocer* en un nivel la *misma* organización formal que en otro, y experimentar así la invariancia de ciertas figuras que son menos estructuras que combinaciones «planas» entre elementos distintivos. El marxismo analógico es un marxismo de la identidad. Bajo su forma más grosera, vincula el marxismo totalitario, del que posee la rigidez mecanicista al marxismo fundamental, del que restaura, con el pretexto de la unidad de principio de las figuras, la transparencia espiritual [7]. Bajo su forma más refinada, no evita substituir la *transferencia* indefinida de cuestiones pre-dadas, sometidas a la recurrencia de niveles más o menos isomorfos de la totalidad social [8] en lugar de la constitución problemática de un objeto-de-conocimiento. Allí donde debería presentarse, dentro del orden mismo del discurso, la cuestión clave de la casualidad estructural, es decir, de la eficacia *específica* de una estructura sobre sus elementos, debemos contentarnos con un sistema jerárquico de parecidos y diferencias. De todo ello resulta una adulteración retroactiva de los elementos teóricos reales incorporados a la construcción, porque, si llegan a ocupar el lugar que les asigna la *descripción* de las correspondencias, esos elementos se transforman en *resultados* desvinculados y a su vez funcionan a partir de allí como simples indicios descriptivos.

La principal importancia de la obra de Althusser consiste en reconstruir bajo nuestros ojos el *lugar común* de eso que en lo sucesivo y siguiendo el ejemplo de Marx, llamaremos las variantes del marxismo vulgar. Se trata allí también del descubrimiento de lo que esas variantes no dicen, o sea del sistema de supresiones que constituye, por encima de su antagonismo aparente, el secreto de su unidad.

El efecto propio del marxismo vulgar es la *desaparición de una diferencia*, desaparición realizada en el abanico completo de sus instancias.

La forma aparente de esta diferencia suprimida, su *forma de presentación* en la historia empírica, es la antigua cuestión de las relaciones entre Marx y Hegel. Las variantes del marxismo vulgar tienen en común lo siguiente: *engendran la cuestión de esa relación* en función de las variantes de una respuesta *única* donde se afirma en todo caso su importancia *esencial*. Los conceptos de «inversión», de oposición, de realización, etc., llenan sucesivamente los lugares posibles, asignados originariamente por la esencialidad de la relación. Y, como lo pretende la siempre disponible dialéctica de los marxismos vulgares, toda negación aparente de la continuidad Hegel-Marx produce la forma refleja de su afirmación.

Los primeros textos de Althusser están consagrados sobre todo a desenrañar la diferencia escondida. Restaurar la diferencia significa mostrar que el problema de las «relaciones» entre la empresa teórica de Marx y la ideología hegeliana o posthegeliana es, en rigor, insoluble, es decir *informulable* [9]. Informulable precisamente porque su formulación es el gesto que recubre la diferencia, diferencia que no es ni una inversión, ni un conflicto, ni un préstamo de método, etc., sino una *ruptura* epistemológica, es decir, la construcción reglada de un nuevo objeto científico cuyas connotaciones problemáticas no tienen nada que ver con la ideología hegeliana. Muy literalmente, a partir de los años 1850, Marx se coloca *en otra parte*, allí donde los cuasi-objetos de la filosofía hegeliana y sus formas de vincularse —la «dialéctica»— no pueden ser ni invertidos ni criticados, por la simple razón de que no los *re encontramos* más, que son inhallables, a tal punto que no se podría proceder ni siquiera a su expulsión puesto que el espacio de la ciencia se constituye con su *ausencia* radical [10]. Y sin duda la ruptura produce de manera retrospectiva la otra especialidad de la ciencia, aquello de lo que según nos enseña la epistemología la ciencia se separa.

En el *descubierto* de la ciencia podemos tratar de localizar el «borde» de la ruptura [11], el lugar ideológico donde se indique, bajo la forma de un respuesta sin pregunta, el necesario cambio de terreno. Solamente, en páginas notables (LC I, 17-31) [12], Althusser ha determinado claramente el *otro* ideológico de Marx, y no se trata de la especulación hegeliana, sino de la economía clásica de Smith y de Ricardo.

No estamos frente a una casualidad: una obra de juventud mencionada constantemente por el marxismo fundamental se titula *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; la obra científica, *El Capital*, tiene como subtítulo: crítica de la economía política. Produciendo los conceptos de una disciplina enteramente nueva (la ciencia de la historia), Marx no solamente abandona el espa-

cio de la ideología hegeliana, sino que, puede decirse *lo cambia por otro*: esa otra parte en que se coloca no es la patria hegeliana. De esta manera Marx, con respecto a las ideologías posthegelianas, se manifiesta en el *hecho* radical de su ser-otro.

La simple consideración teórica de este hecho: Marx fundó una nueva ciencia, nos indica la diferencia conceptual ante la cual toda disimulación de la ruptura histórica, por un efecto derivado, realiza la supresión. Esta diferencia esencial, *interior* esta vez al proyecto teórico de Marx, y en la que la diferencia Hegel/Marx es la evidencia histórico-empírica, es la diferencia de la ciencia marxista (el materialismo histórico) y de *la disciplina en cuyo interior es posible de derecho, enunciar la cientificidad de esta ciencia*. Althusser llama a esta segunda disciplina, conforme a una tradición probablemente discutible, *materialismo dialéctico*, y la segunda generación de sus textos está centrada en la distinción Materialismo histórico-Materialismo dialéctico: distinción capital, aunque más no sea dentro de la *estrategia* teórica, que Althusser no pierde jamás de vista. Las variantes del marxismo vulgar se especifican, en efecto, según los diferentes procedimientos de desaparición de esta diferencia:

– El marxismo fundamental hace entrar al materialismo dialéctico dentro del materialismo histórico. Electivamente, considera la obra de Marx como una antropología dialéctica donde la historicidad es una categoría fundadora y no un concepto construido. *Destruyendo* de esta manera el concepto de historia, lo amplía a las dimensiones nocionales de un medio totalizante en el que la *reflexión* de las estructuras, su «interiorización», es una función mediadora de las estructuras mismas [13].

– Inversamente, el marxismo totalitario hace entrar al materialismo histórico dentro del materialismo dialéctico. En efecto, trata a la contradicción como una ley abstracta válida para cualquier objeto, y considera *las* contradicciones estructurales de un modo de producción determinado como casos particulares subsumidos bajo la universalidad de la ley. En esas condiciones, los procedimientos de constitución del objeto específico del materialismo histórico son suprimidos, y los «resultados» de Marx incorporados a una síntesis global que no podría transgredir la regla otorgando a lo imaginario toda asunción de la Totalidad. Extraña metempsicosis de la que Marx sale disfrazado con la sotana «cósmica» del Padre Teilhard...

– El materialismo analógico, finalmente, establece entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico una relación de correspondencia que yuxtapone los dos términos, siendo la filosofía marxista a cada instante el *double* estructural de un estado dado en la formación social, y muy particularmente de la forma objetiva de la relación de clases.

La determinación de uno de los términos por el otro o la pura redundancia, tales son los tres procedimientos generales de purificación de la diferencia. Pero como lo hace notar con toda fuerza Jacques Derrida, una diferencia purificada solo es la derrota de una identidad. Toda diferencia auténtica es *impura* [14]: la preservación de los conceptos de materialismo histórico y de materialismo dialéctico, la teoría de la impureza primitiva de su diferencia, de su complejidad, de la distorsión inducida por el espaciamento de los términos,

todo esto realiza *al mismo tiempo* la clasificación sistemática de las variantes del marxismo vulgar. Y esto no es poco.

Pero además, la diferencia del materialismo histórico y del materialismo dialéctico —los designaremos en adelante: MH y MD— marca la extensión de la revolución teórica marxista: a la fundación de la ciencia de la historia, esta revolución agrega, hecho único en el devenir del saber, la fundación de una *filosofía* absolutamente nueva, de una filosofía «que ha hecho pasar la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina *científica*» (MH-MD, 113), de tal manera que la obra de Marx se presenta como una doble fundación en una sola ruptura. O más bien: una doble ruptura en una sola fundación.

Distinguir claramente el MH y el MD, la ciencia (de la historia) y la ciencia de la cientificidad de las ciencias, es *apreciar la medida* de Marx y en consecuencia asignarle su justo lugar, su doble función —científica y científico-filosófica— dentro de la coyuntura intelectual compleja en la que se descompone a nuestra propia vista la ideología dominante de la posguerra: el idealismo fenomenológico.

Restituida de esta manera a su contexto estratégico, la obra de Althusser puede ser recorrida en el orden de *sus* razonamientos. No se trata aquí de contarla, ni de confrontarla a las teorías existentes o a un concepto indiferenciado de lo real, sino más bien de replegarla sobre sí misma, de hacerla actuar, en tanto que teoría, según los conceptos metateóricos que produce, de examinar si obedece a las reglas que su operación misma extrae, como la ley de construcción de sus objetos. Y si aparecen lagunas, *espacios* entre lo que el texto engendra como norma de sí mismo y la producción textual de esas normas, buscaremos menos cuestionar el proyecto que «suturar» [15] esas lagunas, introducir *dentro* del texto los problemas cuya ausencia está indicada por esas lagunas. Comprometemos el discurso de la teoría marxista a un autorrecubrimiento de sus claros.

«El racionalismo es una filosofía que no tiene un comienzo: el racionalismo pertenece al orden del *recomienzo*. Cuando se lo define en una de sus operaciones, hace mucho que ha recommenzado».

G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*. p. 121. |

Podríamos tratar de proceder según la diferencia inaugural que desdobra la revolución marxista, y distribuir los problemas en dos registros: la contribución de Althusser [16] al materialismo histórico por una parte y al materialismo dialéctico por la otra. Digamos de entrada que sería entonces disimular lo esencial, la impureza-complejidad de la diferencia. Efectivamente:

a) La distinción del MD y del MH *es interior al MD*, cosa que vuelve vana toda simetría, toda distribución analítica de los problemas.

b) ¿Podemos verdaderamente pronunciar aquí el discurso teórico del MH?

O bien narramos elípticamente esta ciencia y caemos así en la trampa que nos hace decir justamente aquello que la obra de Althusser se propone no dejarnos decir: determinando el marxismo como instauración de una ciencia,

Althusser nos recuerda que es imposible orientar el detalle de las pruebas hacia resultados ilusorios, ya que los objetos de una ciencia forman cuerpo con la estructura de apodicticidad en la que aparecen.

O bien tratamos de extraer la forma específica de racionalidad del MH, llevamos a cabo la «reanudación de un descubrimiento científico fundamental por la reflexión filosófica y la producción [...] de una *forma de racionalidad nueva*» (LC II, 166) y sin duda hablamos entonces *del* MH, producimos el discurso de lo que es la condición silenciosa de su discurso. Pero el lugar en el que operamos no es justamente el MH, ese lugar es aquel de donde podemos pensar, no el *objeto científico* del MH (los «modos de producción» y las «formas de transición»), sino su *cientificidad*, lugar pues, por definición, del MD.

Del MH, solo podemos exhibir aquí *lo que* ocupa un lugar en el MD. Nuestra exposición será pues, enteramente interior al MD, incluidos los difíciles problemas del estatus teórico del mismo MD, abordados al final.

c) Y, sin embargo, de conformidad con lo que sería necesario llamar la paradoja de la doble ruptura, el *MD depende del MH*, con una dependencia teórica aún oscura: no solamente porque el MD puede producir el concepto de las «nuevas formas de racionalidad» solo a partir de la consideración de las ciencias existentes, allí donde, según una enigmática expresión de Althusser, esas formas existen «al estado práctico»; sino más esencialmente porque a diferencia de las epistemologías idealistas, el MD es una teoría *histórica* de la ciencia. El MD es «la teoría de la ciencia y de la historia de la ciencia» (LC II, 110). Lo que ocurre es que en realidad no existe otra teoría de la ciencia distinta de la historia teórica de las ciencias. La epistemología es la teoría de la historia de lo teórico; la filosofía es «la teoría de la historia de la producción de los acontecimientos» (LC I, 70). Y es así cómo la fundación revolucionaria de la ciencia de la historia, en tanto hace posible una historia científica de la producción de los acontecimientos científicos, produce *también* una revolución filosófica, señalada por el MD [17].

Vemos pues hasta qué punto la diferencia del MD y del MH es no distributiva. Tenemos aquí una diferencia no diferenciante originalmente mezclada: impura. La intrincación del MD con todas las ciencias, pero sobre todo con el MH, no pone fin a la autonomía del proceso de conocimiento científico. Sin embargo constituye esta autonomía, ese retiro, en forma incluso de presencia en el seno del MD. El MD se mantiene, si podemos decirlo así, «al ras» de la ciencia, de manera que la falta de la ciencia, el silencio en que su discurso es mantenido a distancia, es la carencia determinante de la epistemología, donde esta ciencia está constantemente *mencionada en su ausencia*, ya que el conocimiento de la *cientificidad* es también conocimiento de la imposibilidad específica de un *relato* de la ciencia, conocimiento de la no-presencia de la ciencia en otra parte que en ella misma, en el producir real de sus objetos. Interior al MD, nuestra puesta a prueba de los conceptos de Althusser estará estructurada, no obstante, por la *inmanencia ausente* del MH, figura de la carencia que sigue siendo *la suya*.

Por razones que irán apareciendo a medida que avancemos, ordenaremos el análisis alrededor de dos diferencias: la de la ciencia y la ideología, la de la

práctica determinante y la práctica dominante. Hablaremos pues sucesivamente de la *teoría del discurso* y de la *teoría de la causalidad estructural*.

I. CIENCIA E IDEOLOGÍA

De la definición del MD (disciplina en la que se enuncia la científicidad del MH), resulta inmediatamente que el concepto que determina su campo es el de la ciencia. El MD no podría exhibir sin duda la identidad de la ciencia en un «mirar» que no se puede descomponer: también aquí lo primero es la *pareja* diferencial ciencia-ideología. El objeto propio del MD, es el sistema de las diferencias pertinentes que desvincula y une a la vez la ciencia y la ideología.

Para caracterizar en principio groseramente a esta pareja digamos que la ciencia es la práctica productora de conocimientos, cuyos medios de producción son los *conceptos*; en tanto que la ideología es un sistema de representaciones, cuya función es práctico-social, y que se autodesigna dentro de un conjunto de nociones. El efecto propio de la ciencia —«efecto de conocimiento»— es obtenido por la producción reglada de un objeto esencialmente distinto del objeto dado y distinto incluso del objeto real. En cambio la ideología articula *lo vivido*, es decir, no la relación real de los hombres con sus condiciones de existencia, sino «la *manera* en que viven [los hombres] su relación con sus condiciones de existencia» (RTM, 194),

En consecuencia la ideología produce un efecto de *reconocimiento* y no de conocimiento; para hablar como Kierkegaard, es la relación en tanto que me está relacionada. En la ideología, las condiciones presentadas son representadas y no conocidas. La ideología es un proceso de redoblamiento, intrínsecamente —aunque misteriosamente, al menos en el estado actual de nuestros conocimientos— vinculado a la estructura especular de la fantasía [18]. En cuanto a la función de ese redoblamiento, consiste en intrincar lo imaginario y lo real en una forma específica de *necesidad* que asegure el desempeño efectivo, por hombres determinados, de las tareas prescritas «al vacío» por diferentes instancias del todo social.

Si la ciencia es un proceso de *transformación*, la ideología, en tanto que lo inconsciente viene a constituirse y arraigarse allí, es un proceso de *repetición*.

El hecho de que la *pareja* exista primero, y no cada uno de los términos, significa —y esto es capital— que la oposición ciencia-ideología no es distributiva: no permite repartir inmediatamente las diferentes prácticas y discursos, menos aún «valorizar» abstractamente la ciencia «contra» la ideología. A decir verdad, la tentación es demasiado evidente. En la contienda política, y frente al relajamiento teórico del P. C., corremos el riesgo de hacer funcionar la pareja de oposición como una *norma*, y de identificarla a la pareja (ideológica) verdad-error.

Por ese camino se lleva una diferencia teórica al juego en que el Bien y el Mal perpetúan la infinidad cerrada de sus imágenes recíprocas. Sin embargo, está claro que una *función* práctico-social que ordena a un sujeto «mantener su

lugar» no puede ser el negativo de la *producción* de un objeto de conocimiento, y precisamente es por esto que la ideología es una instancia *irreductible* de las formaciones sociales que la ciencia no podría disolver: «no puede concebirse que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes» (RTM, 192). En realidad, la oposición ciencia-ideología considerada como apertura de campo de una disciplina nueva (el MD), se encuentra desarrollada ella misma, no como contradicción simple, sino como proceso. En efecto:

a) *La ciencia es ciencia de la ideología*. Aparte de repetir que la ciencia es ciencia de su objeto, cosa que es una pura tautología, la pregunta «¿De qué es ciencia la ciencia?» no admite otra respuesta que: la ciencia produce el conocimiento de un objeto cuya existencia *está indicada* por una región determinada de la ideología.

En efecto, las nociones de la ideología pueden ser descritas como *indicadores* [19] sobre los cuales operan funciones de vinculación. El sistema vinculado de los indicadores reproduce la unidad de las existencias en un complejo normativo que legitiman los datos fenoménicos (eso que Marx llama la apariencia). Como dice Althusser, la ideología produce el *sentimiento* de lo teórico. Lo imaginario se anuncia así en la relación con el «mundo» por una *presión unificadora* [20], y la función del sistema global consiste en proporcionar un pensamiento legítimamente de *todo* lo que se da como real. En estas condiciones, está claro que es en el interior mismo del espacio ideológico donde se encuentra producida la designación de los «objetos reales» de los que la ciencia produce el objeto de conocimiento, *como por otra parte, la indicación de la existencia del propio objeto de conocimiento* (pero no el efecto de conocimiento que induce). En este sentido, la ciencia aparece *siempre* como «transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica» (RTM, 153).

b) *Recíprocamente, la ideología es siempre ideología para una ciencia*. El *mecanismo* ideológico de la designación totalitaria y normativa de los existentes solo es descubierto (conocido) por la región en la que están designados los existentes de *una ciencia*, es decir, los objetos reales para los cuales una ciencia realiza la apropiación cognitiva. Sin duda podemos *designar* formalmente como ideológicos a numerosísimos discursos. No dejamos de hacerlo en la práctica política. Pero precisamente porque es una designación, esta evaluación es *ella misma ideológica*. Los únicos discursos *conocidos* como *ideológicos*, lo son en la *retrospección* de una ciencia.

Marx solo nos ha dejado la teoría desarrollada (¡incluso debió consagrarle todo el libro IV de *El Capital*!) de *una sola* ideología: la ideología *económica*, divisible en economía clásica (ideología «en el borde de la ruptura») y economía vulgar (ideología propiamente dicha) [21]. Ocurre que solo ha creado en *El Capital* conceptos científicos *regionales* —los de la instancia económica— en cuya retrospección solo podía pensar *esta* ideología. Se mide así la complejidad de las relaciones entre la ciencia y la ideología, su movilidad orgánica. No es exagerado decir que el MD llega a su apogeo en este problema: ¿cómo

pensar la articulación de la ciencia y de lo que no lo es, preservando al mismo tiempo la radicalidad impura de la diferencia? ¿Cómo pensar la no-relación de lo que está doblemente relacionado? Desde este punto de vista se puede definir el MD como la *teoría formal de las rupturas*.

Nuestro problema ocupa lugar dentro de un contexto conceptual más vasto, que concierne a *todas* las formas de articulación y de ruptura entre instancias de una formación social.

II. CAUSALIDAD ESTRUCTURAL

Vamos a tratar de ser tan rigurosos como sea posible, aún a riesgo de no dar cuenta más que de una parte del esfuerzo de Althusser.

Como toda construcción de concepto, el conocimiento del «mecanismo de producción del *efecto de sociedad*», objeto propio del MH, (LC I, 84) presupone (invisiblemente) una teoría *general*.

La ciencia es en efecto un discurso demostrativo relacionado, en lo que hace al orden de sucesión de los conceptos, con una sistemática combinada que los jerarquiza «verticalmente». La analogía lingüística nos haría decir que el *proceso de exposición* en que se manifiesta apodícticamente el objeto de la ciencia es el sintagma de un paradigma teórico: la «estructura de organización de los conceptos en la totalidad-de-pensamiento o *sistema*» (LC I, 87) [22]. Por ejemplo, la demostración de Marx relativa a la ley de caída tendencial de la tasa de beneficio aparece lógicamente subordinada a construcciones conceptuales «anteriores» (teoría del valor, construcción del concepto de plusvalía, teoría de la reproducción simple, etc.). Pero esta subordinación diacrónica remite a un conjunto sincrónico complejo donde encontramos: 1º) un sistema vinculado de conceptos que tienen leyes de combinación, 2º) formas de orden del discurso que organizan el *despliegue* que prueba el sistema.

La teoría del efecto de conocimiento tiene por fin tematizar la diferencia-unidad, el «*décalage*» [23] (LC I, 87) entre el orden de combinación de los conceptos dentro del sistema, y su orden de presentación-vinculación dentro de la discursividad científica. Toda la dificultad del problema se centra en el hecho de que el segundo orden no es de ninguna manera el recorrido del primero ni su duplicación, sino su *existencia* determinada por la ausencia misma del sistema, y la inmanencia de esta ausencia: su no-presencia en el interior de su propia existencia.

Esto equivale a decir que la explicación del sistema no podría ser el efecto del discurso (científico), cuyo funcionamiento requiere precisamente la *no-explicitación* de la combinación «vertical» que hace existir. En consecuencia, la presentación teórica del *sistema* de una ciencia no pertenece a esta ciencia [24]. De hecho, la presentación del sistema del MH, la teoría del tipo especial de causalidad que exhibe como ley de su objeto, no pertenecen al MH y no pueden pertenecerle. Los textos fundamentales de Althusser sobre la estructura con dominante (RTM, 132-181), y sobre el objeto de *El Capital* (LC II,

127-185), tampoco pertenecen al MH, sino al MD. Esos conceptos se despliegan en el MD según formas de sucesión diacrónicas, ellas mismas vinculadas al sistema (*ausente*) que puede ser indicado como el más general, el sistema del MD, o Teoría.

Consideremos pues la organización sistemática de los conceptos del MH tal como la produce el MD.

Esta organización convenga por darse palabras primitivas, es decir, nociones *no definidas* que serán transformadas en conceptos por su vinculación «axiomática» dentro del sistema.

Esas nociones elementales están reunidas en la definición del concepto más general del MD: el concepto de *práctica*. Por práctica en general entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un *producto* determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de «producción») determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) *determinante* del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del *trabajo de transformación*, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios» (RTM, 136).

De hecho, las nociones primitivas son: 1) fuerza de trabajo, 2) medios de trabajo, 3) formas de aplicación de la fuerza a los medios. Los dos extremos, (materia prima a la entrada y producto a la salida son solo los *límites* del proceso).

Una *combinación específica* de esos tres términos, pensada en su estructura propia «que es en todos los casos la estructura de una producción» (LC I, 74), define una práctica.

Por lo tanto, el primer *conjunto* construido de esta manera es la *lista de las prácticas*. Althusser ofrece varias y la mayor parte, abiertas. El segmento invariante de esas listas comporta: la práctica económica (cuyos límites son la naturaleza y los productos de uso); la práctica ideológica; la práctica política; la práctica teórica.

Decir que el concepto de práctica es el concepto más general del MD (su primera combinación reglada de nociones), es decir que en el «todo social» solo hay prácticas. Todo otro objeto pretendidamente simple no es un objeto de conocimiento, sino un indicador ideológico. Es decir también que la generalidad de ese concepto *no pertenece al MH*, sino solamente al MD, la práctica no existe: «no hay práctica en general sino prácticas distintas» (LC I, 73). Debemos entender: la historia, tal como es pensada por el MH, solo conoce prácticas determinadas.

En esas condiciones, la única «totalidad» concebible es evidentemente «la unidad compleja de prácticas que existen en una sociedad dada» (RTM, 136).

Pero ¿cuál es el *tipo de unidad* que articula las diferentes prácticas unas sobre otras?

Convengamos en principio en llamar *instancia* de una formación social a una práctica *en tanto* que articulada sobre todas las otras [25]. La determinación de la autonomía diferencial de unas instancias con relación a otras, es decir, la construcción misma de su concepto (lo que hace que se pueda hablar

de una historia de la ciencia, de una historia de la religión, de «lo político», etc.) es *al mismo tiempo* la determinación de su articulación y de su jerarquía en el interior de una sociedad dada. En efecto, pensar las relaciones de fundación y de articulación de las diferentes instancias, es pensar «su *grado de independencia*, su tipo de autonomía «relativa»» (LC I, 74). Una instancia está enteramente definida por la relación específica que sostiene con todas las otras: lo que «existe» es la estructura articulada de las instancias. Solo queda *desarrollar* su conocimiento.

En la asignación de lugares determinada de esta manera, para un estado de una sociedad dada puede existir una instancia privilegiada: la instancia cuyo concepto es necesario para pensar *la eficacia* efectiva de las otras. O, más exactamente, aquella *a partir* de la cual, para una «estasis» dada de un todo social, se puede recorrer racionalmente el sistema completo de las instancias en el orden efectivo de sus dependencias de eficacia. Convengamos en llamar *coyuntura* al sistema de las instancias en tanto que pensable según el recorrido prescrito por las jerarquías móviles de las eficacias. La coyuntura es antes que nada la determinación de la instancia *dominante*, cuya localización fija el *punto-de-partida* del análisis racional del todo.

La primera gran tesis de MD —considerada aquí como epistemología del MH— plantea que el conjunto coyuntural o dicho de otra manera, que el «todo complejo posee la unidad de una estructura articulada con dominante» (RTM, 167).

Ahora, es evidente que la coyuntura cambia. Queremos decir que la coyuntura es el concepto de las *formas de existencia* del todo-estructurado, y no el de la variación de esas formas. Para colocarnos de entrada en la hipótesis máxima, podemos admitir que si un *tipo coyuntural* es definido por la instancia que ocupa «el primer papel» (RTM, 177) —dominante— es pensable cualquier tipo coyuntural: coyuntura con dominante política (crisis en el Estado), ideológica (combate antirreligioso, como en el siglo XVIII), económica (gran huelga), científica (ruptura decisiva, como la creación de la física galileana), etc. A partir de allí, lo importante es determinar lo invariante de esas variaciones, es decir, el *mecanismo de producción del efecto-de-coyuntura*, que se confunde, por otra parte, con el *efecto de existencia* del todo.

Convengamos en llamar *determinación* a la producción de este efecto. Se notará que la determinación se define exhaustivamente por su efecto: el cambio de la coyuntura, él mismo identificable con el desplazamiento de la dominante. ¿Pero cuál es la eficacia de la que resulta el desplazamiento?

Una observación previa: en todo caso, no es en las *instancias*, o prácticas pensadas según sus relaciones completas con todas las demás instancias, en donde podremos encontrar el secreto de la determinación. A nivel de las instancias, *solo* existe la estructura articulada con dominante. Creer que una *instancia* del todo determina la coyuntura, es confundir inevitablemente la determinación (ley del desplazamiento de la dominante) y la dominación (función jerarquizante de las eficacias en un tipo coyuntural dado).

Tal es en suma la raíz de todas las desviaciones ideológicas del marxismo y en especial la más temible de todas, el economismo. En efecto, el economis-

mo postula que la economía es siempre dominante, que todo es «económico». Es cierto que una instancia económica figura siempre en el todo articulado. Pero puede o no ser dominante: depende de la coyuntura. La instancia económica no tiene ningún privilegio de derecho.

Sí ninguna *instancia* puede determinar el todo, es posible en cambio que una *práctica*, pensada en su estructura propia, estructura por así decirlo desfasada [*décalée*] en relación con la que articula esa práctica como instancia del todo, sea determinante frente a un todo dentro del cual figura bajo formas descentradas. Podemos imaginar que el desplazamiento de la dominante y la distorsión correlativa de la coyuntura es el efecto de la subyacencia, en una de las instancias, de una estructura-de-práctica en no-coincidencia con la instancia que la *representa* en el todo. Podemos imaginar que *uno* de los términos de la combinación social (término *invariante* esta vez) realiza en su propia forma compleja el recubrimiento articulado de *dos* funciones: la función de instancia, que lo relaciona con el todo jerárquicamente estructurado; la función de práctica *determinante*, que se «ejerce justamente, en la historia real, en las permutaciones del primer papel entre la economía, la política y la teoría, etc.» (RTM, 177), resumiendo, en el desplazamiento de la dominante y la fijación de la coyuntura. Una práctica semejante, como la naturaleza espinosista, sería a la vez estructurante y estructurada. Estaría colocada dentro del sistema de lugares que determina. *En tanto que determinante* permanecería sin embargo «invisible», no estando *presentada* en la constelación de las instancias, sino solamente representada [26].

Tal es, abruptamente esquematizada, la segunda gran tesis del MD: existe una práctica *determinante*, y esta práctica es la práctica «económica» (más exactamente: la práctica cuyos límites son la naturaleza y los productos de uso).

Estemos atentos, porque el *tipo de causalidad* de la determinante es totalmente original. En efecto, pensada como principio de la determinación, la práctica económica *no existe*. La que figura en el todo-articulado-con-dominante (único existente efectivo), es la instancia económica que no es la representante de la práctica homónima. Ahora bien, esta representante está ella misma tomada en la determinación (según que la instancia económica sea dominante o subordinada, según la extensión, prescrita por la correlación de las instancias, de su eficacia coyuntural, etc.). La causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado, donde aparece representada por una instancia (LC II, 156).

El problema de la causalidad estructural, problema de «la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región» (LC II, 166), y más precisamente, dado que cada instancia en sí misma es una forma combinada, problema de la «determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante» (LC II, 167), se encuentra de esta manera colocada en la forma que le asigne el MH: *unidad descentrada* entre la combinación de las instancias —«estructura de desigualdad con dominante específica del todo complejo siempre— ya— dado» (RTM, 180) —y la determinación—desplazamiento de ese todo —«proceso complejo»— por una práctica representada, pero sin otra existencia que la de su efecto.

Este problema, que según Althusser «resume (...) el prodigioso descubrimiento científico de Marx (...) como una extraordinaria cuestión teórica *contenida* en estado práctico en el hallazgo científico de Marx» (LC II, 167), este problema decíamos, está lejos de ser resuelto. Incluso no es seguro que estemos en condiciones de *plantearlo* (teóricamente). Tal vez por el momento solo podemos *indicarlo*. Y esta indicación sin duda deberá tomar la forma inesperada de una lectura de Spinoza, para transformarse en el objeto de conocimiento que a su vez indica [27]. De todos modos el progreso ulterior del MD depende de la solución o por lo menos del planteo del problema de la causalidad estructural.

Es menester insistir finalmente en los «claros» principales de la empresa, aquellos cuyos efectos deformantes sobre el texto mismo son localizables en los niveles que hemos distinguido (diferencia inaugural entre la ciencia y la ideología; teoría de la causalidad estructural). Esos claros pueden ser mencionados con cierta rigidez bajo la forma de dos preguntas.

a) ¿Cuál es el estatus teórico del MD mismo?

b) ¿Los *estructuras* donde se ejerce la determinación, están definidas sobre *conjuntos*? En caso contrario, ¿puede concebirse realmente una combinación sin tener el concepto de un «espacio» de los lugares, y sin especificar, por su capacidad propia de ocupar-distribuir lugares, los *elementos* combinados?

La cuestión del estatus del MD no puede plantearse sin mencionar la segunda pregunta, porque ella pone en juego los enigmas de la representación. Se trata de saber si el MD está *representado* en las distinciones operatorias que lo hacen posible y organizar su discursividad propia. ¿El MD se encuentra prisionero de la configuración formal de las prácticas «cognitivas» que tiene por función señalar? [28]. ¿Es el MD una ciencia? y si no, ¿es una ideología?

Con respecto a esto Althusser muestra cierta vacilación, al punto de designar a menudo al MD como *filosofía*. El hecho de que esta designación nos haga avanzar muy poco deriva de que la pareja de oposiciones ideología/no-ideología vale para la filosofía; de que el trazo (/), escansión de la ruptura, afirma precisamente al MD, sobre el que aparece por fin enunciada y denunciada, la relación-espejo donde se clausura el viejo problema (ideológico) del conocimiento: «toda la historia de la filosofía occidental está dominada no por el problema del conocimiento, sino por la *solución* ideológica, es decir, impuesta de antemano por intereses prácticos, religiosos, morales y políticos, extraños a la realidad del conocimiento, que ese problema *debía* recibir (LC I, 66). ¿La mejor definición que se pueda dar del MD sería la de «filosofía no-ideológica»? Pero este agregado nominal solo es significativo si se piensa la relación intrínseca de la filosofía con lo no-ideológico como tal (la ciencia).

En efecto, Althusser piensa esta relación bajo la forma de «la producción por parte de la filosofía de nuevos conceptos teóricos que resuelven los *problemas teóricos*, sino planteados explícitamente, al menos contenidos en estado práctico en los grandes descubrimientos científicos» (LC II, 166). A cada ruptura científica viene a corresponder una «reanudación» filosófica, que produce bajo forma reflexiva y temática los conceptos teóricos utilizados de manera práctica, es decir, operatoria, en las diversas ciencias. Así Platón para

la geometría, Descartes para la nueva física, Leibniz para el cálculo diferencial, Kant para Newton, el MD para el MH, Marx (filósofo) para Marx (científico).

Pero lo que Althusser no nos dice es:

a) Lo que distingue esta «reanudación» de la pura y simple *reinscripción* ideológica del hecho nuevo que es una ciencia; lo que distingue a esta repetición de una desarticulación reflexiva de los conceptos de la ciencia que van a reflejar-desconocer la *diferencia* absoluta del discurso científico en la *unidad* ilusoria del discurso ideológico, por el camino oblicuo de los operadores ideológicos de «verdad» y de «fundamento»; lo que distingue la filosofía de una región particularmente delicada de la ideología, la región en que se opera la ideologización de lo que es principalmente lo no-ideológico radical, la ciencia; si la correlación empíricamente evidente entre la ciencia y la filosofía no reside en el hecho de que la filosofía está efectivamente especializada «en» la ciencia, queremos decir, especializada en la *disimulación* unificante-fundadora del único discurso cuyo proceso específico es irreductible a la ideología: el discurso científico.

b) Lo que distingue al MD, representado como filosofía, de las epistemologías anteriores (filosóficas), consagradas explícitamente a producir, diferenciar y luego reducir, el concepto de ciencia. Althusser no nos indica cómo evitar, o circunscribir, los isomorfismos localizables entre el MD y la forma general de la ideología filosófica tal como el MD mismo la conceptualiza. Althusser sabe muy bien que las características formales más manifiestas de la filosofía-ideología son las que él atribuye al eclecticismo (RTM, 44): la teleología teórica y la autointeligibilidad. Ahora bien, el MD, en tanto que disciplina teórica «suprema» que «esboza las condiciones formales» de toda práctica teórica (RTM, 137), las posee necesariamente: el MD es inevitablemente autointeligible y circular, si es verdad que produce la teoría de toda práctica teórica, y en consecuencia (a diferencia de *todas* las otras ciencias) *la teoría de su propia práctica* [29]. Teoría general de las rupturas epistemológicas, el MD (a diferencia de todas las otras ciencias) debe estar en condiciones de pensar su propia ruptura, de *reflexionar su diferencia*, en cuanto *una* ciencia solo es el *acto* desarrollado de esa diferencia misma.

El MD restaura así en su beneficio la ideología de la presencia para sí de la diferencia, la ideología de la identidad de transparencia. «*Capaz de dar cuenta de sí, tomándose por objeto*» (RTM, 31), el MD difiere mucho menos del saber absoluto de lo que Althusser le concede, puesto que contiene en su seno los elementos con que pensar, además de su propia esencia, la *cientificidad* de toda ciencia, su esencia no visible, pero realizada, y porque articula así *los* modos de producción teóricos como *figuras* formales de su propio proceso. El MD corre el gran riesgo de ser, esta vez a propósito del MH, otra repetición «filosófica» más, la perpetuación de la tarea a la que se consagra la historia de la filosofía; el imposible *encierra* de la apertura científica en la ilusión de clausura de la ideología. El MD corre el riesgo de ser muy simplemente *la ideología que el MH «necesita»*.

Pero —segundo claro—, incluso en esta perspectiva limitada, las dificultades son considerables, porque el concepto dominante del MD en tanto que

epistemología del MH (el concepto de causalidad estructural) plantea más problemas de los que resuelve.

Hemos ya mostrado que entre la práctica determinante (la práctica económica) y su «presencia» a título de instancia en el todo, había una distorsión-unificación muy enigmática, cuya relación cartesiano-espinosista entre Dios y la idea adecuada de Dios proporciona indudablemente el primer «modelo». Aquí, como en Spinoza, el problema sigue siendo el de la «deducción» de los modos, es decir, el de la determinación del «eso que» es estructurado por la estructura, de eso *sobre lo cual* la estructura es definida. Se dirá sin duda que está definida sobre el sistema de las instancias. Pero, en principio, esto plantea el problema de la lista o enumeración, de las prácticas: ni la determinación, que se manifiesta en la multiplicidad ligada de las instancias por efectos de desplazamiento, y por lo tanto de limitación de eficacia, ni la dominante a partir de la que se puede pensar la coyuntura, o tipo de unidad *existente* de las instancias, permiten producir el concepto *colectivizante* de las instancias. La distinción de los niveles de una formación social (política, estética, económica, etc.) está presupuesta en la construcción misma del concepto de determinación, puesto que la determinación no es *otra cosa* que la estructura con dominante definida *sobre* el conjunto de las instancias.

Debe pues existir una disciplina formal *previa*, que estaríamos tentados de llamar *teoría de los conjuntos históricos*, que comporta *al menos* los protocolos de «donación» de las multiplicidades puras sobre las que las estructuras son progresivamente construidas.

Esta disciplina, estrechamente dependiente, en su desarrollo completo, de la matemática de los conjuntos, desborda sin duda la simple *donación* de un procedimiento de *pertenencia*, o de un sistema inaugural de diferencias vacías. En efecto, hemos visto que la coyuntura debía ser pensada como un sistema de «lugares» donde las instancias vienen a articularse unas sobre otras. Desde este punto de vista, la dominante (como toda estructura, según Althusser) es esencialmente un distribuidor de lugares y un definidor de funciones (LC II, 157). Lo mismo ocurre con la determinante que es la asignación, en una instancia determinada, del lugar dominante. A partir de allí, la construcción completa del concepto de determinación presupone los operadores formales siguientes [30]:

a) Un conjunto L de lugares, o espacio (vacío), de las eficacias combinadas;
b) Un conjunto F de funciones, o prácticas, *que distribuyen lugares a las propias funciones*. Por lo tanto esas funciones están definidas sobre una parte de F y toman sus valores en L: distribuyen-ocupan lugares. Definimos las prácticas como asignaciones de lugares a otras prácticas.

La imagen en L de una función f por otra función f' se llama *instancia de f según f'* , o «distancia de eficacia» $f-f'$. Se puede considerar en particular *si esta es definida* (si la parte de F sobre la cual f es definida contiene f) la instancia de f según f misma (sea $f(f)$). Esta es la instancia *representativa* de f : el lugar que f se asigna a sí misma.

Un subconjunto H de F (por lo tanto un conjunto de prácticas) será llamado *históricamente representable* si se cumplen las dos condiciones siguientes:

I) *Una condición de determinación.* Por ejemplo: existe en H una función $det()$ que es una aplicación biunívoca de H sobre L : $det()$ distribuye pues las prácticas de H sobre todos los lugares de L , y se distribuye en particular a sí misma. Está *representada* en L por la instancia $det(det)$.

II) *Una condición de dominación.* La teoría de las condiciones de dominación es ya fuertemente regional, en el sentido de que el concepto de causalidad estructural obtenido depende esencialmente del tipo de dominancia adoptada. El que yo propongo aquí a título de ejemplo agudiza intencionalmente la diferencia conceptual entre determinación y dominación: una demostración trivial, que dejamos a cargo del lector, muestra en efecto, que la existencia representativa de la práctica *determinante* no puede ocupar el lugar *dominante*.

Notemos en primer lugar que la biunivocidad de $det()$ nos permite considerar que en cada lugar de L reside una práctica (carácter acabado de una forma social).

Dada una función h de H , definida en todas partes dentro de H , y un lugar l de L , *definiremos* $h(l)$ como siendo $h(h')$, con $det(h') = l$. Dicho de otro modo, $h(l) = h(det^{-1}(l))$: la función toma por argumento la función que ocupa el lugar l .

De este modo se puede considerar que una función h opera *sobre los lugares* en tanto opera sobre las funciones que han sido asignadas a esos lugares por la determinante: en una situación dada una función h (definida sobre H) es considerada como un endomorfismo de los lugares.

Sea ahora $dom()$ una función de H definida sobre H . Vamos a definir el lugar n -*dom* por recurrencia:

$1\text{-dom} = det(dom)$ (instancia de dom por la determinante)

.....

$n\text{-dom} + dom((n-1)\text{-dom})$ (definida como más arriba $h(p)$)

Se ve que dom opera primero sobre sí misma (porque $2\text{-dom} = dom(dom)$), luego sobre la función enviada por det al lugar al que dom se envía a sí misma, después sobre la función que ocupa (por det siempre) el lugar así obtenido, etc.

Diremos que dom está en posición *de instancia dominante* si, por cada lugar l , existe un número n tal que:

$$n\text{-dom} = l$$

En este caso, una especie de recurrencia sobre la instancia dominante, recurrencia que se construye sobre la «distancia» de una práctica h a la determinante (sea $det(h)$), permite *recorrer* en un cierto orden —jerarquía de las instancias— el sistema ligado de lugares.

Un subconjunto H de F históricamente representable que posee *una sola* instancia determinante y *una sola* instancia dominante será llamado históricamente representado.

A partir de esas formas, e «incorporando» progresivamente los conceptos fundamentales del MH, se podrá *probablemente* construir el concepto de una coyuntura. Sin pretender una materialización más acá de la cual se encuentra demasiado evidentemente el esquema citado más arriba, creemos necesario situar el intervalo abstracto que separa, en el interior del MD, el concepto de

práctica del concepto de articulación-unidad, e indicar la manera de su cumplimiento problemático.

Agreguemos que esta constitución está inacabada y oscura. Pero sobre todo que, evidentemente, *Althusser cree poder prescindir de ella*. Todo su esfuerzo está orientado a realizar de entrada, para una disciplina sin tradición, lo que los matemáticos tratan penosamente de obtener a través de la teoría naciente de las Categorías: una determinación *directa* del concepto de estructura que deje de lado la subyacencia de un conjunto [31]. Por mi parte, creo que la prudencia epistemológica impone por el momento una formalización «clásica». Todo hiperestructuralismo prematuro deja inevitablemente incompleta, y en cierta medida, *nocional* (preteórica) la construcción de los conceptos fundamentales del MH (estructura con dominante, estructura de estructuras, determinación). Creo que *en el MD*, el momento de la teoría «pura» de los conjuntos históricamente representables debe preceder a la teoría de las estructuras históricas.

Para concluir, quisiera subrayar la necesidad absoluta, y al mismo tiempo el riesgo de ese (re)comienzo del MD. Ante todo, debo decir que en mi opinión no existe actualmente otra posibilidad, si se quiere poder *hablar* al menos de aquello a través del cual la realidad silenciosa (silenciosa *en la teoría*) nos interpela y nos hace los «portadores» de funciones históricamente determinadas. No existe otra posibilidad si queremos pensar lo que constituye *nuestra coyuntura* política: la desestalinización y la «coexistencia pacífica», ligadas a esa *forma de transición regresiva* que define al régimen soviético; el imperia- lismo americano y la Revolución china, otra especie de transición.

Solo a la lucidez epistemológica de los marxistas que trabajan alrededor de Althusser, debemos la posibilidad de reflexionar esta coyuntura política *en nuestra coyuntura teórica* e inversamente. Si no fuera por esto estaríamos reducidos a machacar sobre las *descripciones* del marxismo vulgar y abandonar la ciencia viviente, bajo todos sus aspectos, a la derecha formalista y a los teólogos de la Literatura.

A esos marxistas debemos la *actualidad* de los conceptos del MH, y podemos decir que los han literalmente descubierto, puesto que desde Marx no habían sido olvidados sino disfrazados, reinscritos, *reprimidos*. Por haberme consagrado al MD por razones necesarias, apenas he hablado de la ciencia de la historia propiamente dicha (pero que se lea a Marx: en lo sucesivo *podemos* hacerlo), por lo tanto quiero mencionar aquí los *servicios* rendidos en la práctica política misma por los sorprendentes resultados obtenidos por E. Balibar en lo que concierne justamente a las formas de transición (LC II, 277-332).

Sin duda la teoría de la instancia política está aún por hacerse. Pero sabemos que algunos marxistas están en eso; y ya es mucho que este claramente designado el *lugar* de tal teoría. En el momento en que la coyuntura nos impone, más allá de la crítica común del idealismo fenomenológico, preservar a través de las configuraciones científicas nuevas y en ellas mismas el rigor racionalista y revolucionario de las organizaciones de clase, pensar que a la práctica política se le asignará su estatus da forma a nuestra exigencia.

Sin embargo, la obra interpoladora de Althusser está en situación de ruptura. En muchos aspectos, el *resentimiento* teórico la gobierna aún y la vuelve a veces ciega a todo lo que hay en ella de la tradición filosófica, incluso ideológica.

Sin duda cada uno de nosotros debe deshacerse por su propia cuenta, asesinandola, de la mayor tiranía teórica bajo la que aprendimos a hablar: la tiranía hegeliana. Pero no es suficiente *declararse* fuera de Hegel para escapar efectivamente de un reino maldito donde, como se sabe, no hay nada más fácil que cantar indefinidamente *en el mismo sitio* la canción de partida.

Si se resume provisoriamente la empresa hegeliana en los conceptos correlativos de totalidad y de negatividad, se dirá que existen dos maneras de des-embrazarse del maestro según las salidas que obstruyen esos dos conceptos.

Que el acceso a la totalidad nos está vedado es lo que estableció con rigor la primera crítica kantiana; lo estableció desde el origen y sin pretender reducirlo ni deducirlo del puro *hecho* [32] de la ciencia. En muchos aspectos, la dialéctica trascendental es el gobierno secreto de la polémica althusseriana. Es por eso que no debemos asombrarnos si tantas descripciones, en *Lire le Capital*, relacionan el objeto de conocimiento a sus condiciones de producción (a su problemática por ejemplo) de una manera que recuerda mucho la empresa progresiva y constituyente de Kant. Incluso cuando para salir del «círculo» empirista que confronta indefinidamente el sujeto al objeto, Althusser habla del «*mecanismo* de la apropiación cognitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento» (LC I, 71), no está tan lejos del esquematismo que rodea igualmente los problemas de garantía, de «policía» de lo verdadero y la cuestión positiva de las *estructuras de funcionamiento del concepto*. La teoría de la producción de los conocimientos es una especie de esquematismo práctico. La filosofía del concepto, esbozada por Althusser como lo había sido por Cavailles, se parece mucho a la exhibición del campo estructurado del saber como campo multitrascendental sin sujeto.

Si ahora nos inclinamos hacia el concepto de negatividad, con todo lo que este connota (causalidad expresiva, interioridad espiritual de la idea, libertad del para-sí, teleología *parusíaca* del concepto, etc.), vemos claramente que su crítica radical ha sido conducida ya muy lejos por Spinoza (crítica de la finalidad, teoría de la idea-objeto, irreductibilidad de la ilusión, etc.). La deuda esta vez es pública, reconocida y no es menester insistir en ello.

Finalmente, la verdadera cuestión es saber si hay compatibilidad entre el kantismo de lo múltiple que percibimos en la epistemología «regional» de Althusser, y el spinozismo de la causalidad que regula los presupuestos de su epistemología «general». Dicho de otra manera, la cuestión es la de la unidad del MD, hasta incluso la de su pura y simple *existencia* como disciplina teórica distinta.

Porque no nos engañemos: Kant y Spinoza pueden ser mencionados aquí en la medida exacta en que *suprimimos* lo que podría aproximarlos superficialmente: suprimido el libro V de la *Ética*, donde se encuentra restaurada una forma de copertenencia del hombre al último fundamento en el amor intelectual de Dios, suprimida la segunda Crítica, donde la libertad se abre cami-

no hacia lo transfenoménico. Queda por pensar la difícil vinculación de una epistemología regional, histórica y regresiva, y de una teoría global del efecto de estructura. Althusser, o para pensar al modo de Marx, Kant *en* Spinoza. Tal es la difícil figura alegórica a partir de la cual es necesario decidir si, efectivamente, el materialismo dialéctico (re)comienza.

MATERIALISMO HISTÓRICO Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

Louis Althusser. |

LA DOBLE REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX

Una vez planteado como primer principio que nuestra acción revolucionaria se basa en la doctrina *científica* marxista, hay que responder a la pregunta: ¿en qué consiste esta doctrina?

Aquí tocamos una cuestión de suma importancia.

La doctrina marxista presenta, en efecto, la notable particularidad de estar constituida por *dos disciplinas distintas*, unidas una a la otra por razones históricas y teóricas, pero en realidad distintas una de la otra, por cuanto tienen distintos objetos: el *materialismo histórico*, o ciencia de la historia, y el *materialismo dialéctico*, o filosofía marxista.

Esta distinción ha sido confirmada por la tradición marxista. Sin embargo, ha sido refutada por algunos teóricos marxistas que la han alterado o negado, reduciendo el materialismo histórico al materialismo dialéctico o, a la inversa, el materialismo dialéctico al materialismo histórico, como por ejemplo Labriola, el joven Lukács y, en cierta medida, hasta el propio Gramsci. Esta alteración se debe al hecho de que la filosofía marxista no dio lugar a obras de la amplitud y el rigor de *El Capital*, y la mayor parte de las obras filosóficas plantean problemas de interpretación bastante delicados.

Por todas estas razones debemos entrar en algunos detalles, o sea, definir brevemente ambas disciplinas y plantear el problema de sus relaciones en su distinción.

A. EL MATERIALISMO HISTÓRICO ES LA CIENCIA DE LA HISTORIA

Precisando un poco más podemos decir que el materialismo histórico tiene por objeto los *modos de producción* que han surgido y que surgirán en la

historia. Estudia su estructura, su constitución y las *formas de transición* que permiten el paso de un modo de producción a otro.

El materialismo, por tanto, no se refiere solamente al modo de producción capitalista, sino *a todos* los modos de producción, a quienes proporciona una teoría general. El propio Marx lo señala para condenar la interpretación de un crítico que consideraba que la nueva teoría de la historia concernía solamente a la sociedad capitalista y no a las formaciones sociales de la Antigüedad (Atenas y Roma) y de la Edad Media: el materialismo histórico se refiere tanto a la Antigüedad y al Medioevo como al mundo moderno. Y podemos añadir que concierne igualmente a las sociedades primitivas, a todos los modos de producción existentes en la historia.

Sin embargo, y debemos decirlo también, Marx nos dio en *El Capital* la teoría desarrollada de un solo y único modo de producción: el *capitalismo*. No nos dio la teoría desarrollada de otros modos de producción tales como el de las comunidades primitivas, el esclavista, «asiático», «germánico», feudal, socialista y comunista. Sobre estos modos de producción poseemos solamente algunas indicaciones y, en el mejor de los casos, algunos esbozos.

Tampoco nos dio Marx —y esta ausencia tiene una importancia decisiva— ninguna teoría acerca de las formas de transición de un modo de producción determinado a otro, sino solamente indicaciones y esbozos. El más desarrollado de estos esbozos se refiere a las formas de transición del modo de producción feudal al capitalista, particularmente en el capítulo de *El Capital* dedicado a la acumulación primitiva. Por otra parte, poseemos algunas indicaciones, preciosas aunque escasas, sobre ciertos aspectos de las formas de transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, y luego comunista: en particular, en la *Crítica del programa de Gotha*. Marx insiste allí en la fase de transición a la que designa con el nombre de «dictadura del proletariado». Esta última fase es objeto de numerosas reflexiones de Lenin, especialmente en *El Estado y la revolución*, y sobre todo en sus escritos del período revolucionario y posrevolucionario. La importancia de una teoría desarrollada acerca de las formas de transición hacia el socialismo y el comunismo es algo que no puede escapar a ningún marxista. En efecto, el conocimiento científico de esas formas influye directamente en toda la actividad económica, política, jurídica e ideológica de la «construcción del socialismo» y del «tránsito al comunismo».

Aún es necesaria una precisión mayor sobre el materialismo histórico y sobre lo que Marx nos dio, o dejó de darnos al respecto.

La teoría de la historia, teoría de los diferentes modos de producción es, por derecho propio, la ciencia de la «totalidad orgánica» (Marx) o estructura que constituye toda formación social *debida* a un modo de producción determinado. Ahora bien, cada estructura social comprende, como lo expuso Marx, el conjunto articulado de los diferentes «niveles» o «instancias» de esa estructura: la infraestructura económica, la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica. La teoría de la historia o materialismo histórico es la teoría de la naturaleza específica de esa «totalidad orgánica» o estructura, y por tanto del conjunto de sus «niveles» y del tipo de articulación y

determinación que los vincula entre sí. Es la teoría que fundamenta a su vez la dependencia de esa estructura con relación al nivel económico —determinante «en última instancia»— y el grado de «autonomía relativa» de cada uno de los «niveles». En la medida en que esos «niveles» poseen tal «autonomía relativa», pueden ser considerados cada uno como «un todo parcial», una estructura «regional» y ser objeto de un tratamiento científico relativamente independiente.

Así, es correcto estudiar aparte, teniendo en cuenta su «autonomía relativa», el «nivel económico», el «nivel político» de un modo de producción dado, o cualesquiera de sus formaciones ideológicas, filosóficas, estéticas, científicas. Esta precisión es importante puesto que en ella se fundamenta la posibilidad de una teoría de la historia (relativamente autónoma, y de una autonomía variable, según los casos) de los «niveles» o realidades respectivas: por ejemplo, una teoría de la historia de la política, de la filosofía del arte, de las ciencias, etc.

En ella se basa igualmente la posibilidad de una teoría realmente autónoma del «nivel económico» de un modo de producción determinado.

El Capital, tal como se nos ofrece, incompleto (Marx quería en él analizar también el derecho, el Estado y la ideología del modo de producción capitalista), representa justamente el análisis científico del «nivel económico» del modo de producción capitalista. Es por esto que se lo considera generalmente, y con razón, ante todo como la teoría del sistema económico del modo de producción capitalista.

Pero como esta teoría del «nivel económico» del modo de producción capitalista supone necesariamente si no la teoría desarrollada por lo menos algunos elementos teóricos suficientes sobre los demás «niveles» (jurídico-político, ideológico), *El Capital* no puede limitarse solamente a la economía, va mucho más allá de esta, siguiendo el criterio marxista de la realidad específica de lo económico. Es por ello que la economía no puede ser comprendida y analizada en su concepto solamente como un «nivel», una «región», inscritos orgánicamente en la estructura del conjunto del modo de producción considerado.

Me aquí por qué aunque Marx no nos haya dado una teoría de las superestructuras (jurídico-política e ideológica) encontramos en *El Capital* elementos teóricos para elaborar esa teoría. Dichos elementos no están realmente desarrollados, pero son suficientes para guiarnos en la teoría de las superestructuras, aunque esta no haya sido nunca emprendida (es importante al respecto la obra de Gramsci), ni tampoco remotamente realizada.

Del mismo modo, aunque Marx no nos haya dado una teoría de los otros modos de producción ni de las formas de transición, encontramos en *El Capital* elementos teóricos que se refieren a ellas. A decir verdad, elementos no desarrollados, pero sí suficientes para guiarnos en su estudio teórico aún no realizado.

¿Por qué es tan importante señalar lo que *El Capital* da o deja de dar, lo que contiene de hecho y de derecho? Porque la representación que se hace de la

naturaleza de *El Capital* determina la representación que se hace de la naturaleza de la ciencia marxista de la historia.

Si *El Capital* no contiene otro conocimiento que el del modo de producción capitalista, si permanece teóricamente centrado en el *presente histórico*, si no es más que la «expresión» de este presente, entonces su validez puede ser reconocida para el presente, pero discutida para el pasado y el futuro. Todavía hay que ir más lejos: es la propia idea de la ciencia la que se encuentra afectada. Si no hay otra ciencia que la del «presente», si toda ciencia no es más que la expresión de su «tiempo», de su «presente», entonces la ciencia de la historia se encuentra privada del estatus de las demás ciencias y se aproxima singularmente al estatus hegeliano de la filosofía, que es la «conciencia de sí del presente», o la «expresión» teórica del presente histórico. Por este camino se puede llegar a la tentación de asimilar la ciencia marxista de la historia a una simple filosofía y a considerar al materialismo histórico como una *filosofía*. Si la ciencia marxista de la historia es ya filosofía, el materialismo dialéctico se torna superfino o sospechoso de pecado metafísico. Si la ciencia marxista de la historia es por excelencia «la expresión de su tiempo», entonces el marxismo es pensado como un *historicismo*, como una radicalización del historicismo hegeliano. Todos estos temas reaparecen de una manera explícita o encubierta en algunas interpretaciones del marxismo, por ejemplo, en el joven Lukács o en el propio Gramsci, y en mayor o menor medida son siempre proclives a caer en el dogmatismo especulativo o en el empirismo, ambos ideologías de la ciencia, a la que desconocen.

Si, en cambio, nos hacemos una idea justa de lo que contiene o no *El Capital*, extraeremos otra concepción del marxismo, conforme a la idea que podemos hacernos de una ciencia.

En este caso diremos que *El Capital* no es la «expresión» de su tiempo, sino el *conocimiento* de su tiempo, ante todo de la «región económica» del modo de producción capitalista. Este *conocimiento* de un modo de producción *particular* es posible solamente por la práctica de los *principios teóricos generales*, cuyo efecto es, en su condición de principios teóricos generales, producir el conocimiento de esa realidad particular que es el modo de producción capitalista. Si estudiamos de cerca *El Capital*, podemos extraer de él esos *principios generales* que permiten elaborar la teoría de todos los modos de producción posibles y, por tanto, no solo del modo de producción capitalista, sino también de los demás modos de producción, pasados y futuros. Podemos enunciar estos principios, ver *en qué* condiciones se los pudo poner en práctica para el estudio de ese modo de producción particular (el capitalismo) y sacar de ellos las indicaciones teóricas sobre las condiciones que permiten forjar la teoría de otros modos de producción. De la misma manera, los conceptos teóricos que permitieron elaborar la teoría de la «región» económica del capitalismo, una vez extraídos y enunciados, se nos presentaran como principios *teóricos generales* que permiten plantear el problema de la naturaleza de las otras «regiones», es decir, crear la teoría de las superestructuras.

Vemos así que la ciencia existente en *El Capital* no se comporta de un modo distinto que las otras ciencias: se aleja de la filosofía y se confunde, en su prin-

cipio, con las demás ciencias. Deja de servir de pretexto a una interpretación «historicista» del marxismo y a la confusión del materialismo histórico y la filosofía. Una vez reconocidos los títulos de la ciencia de la historia marxista, hay lugar para una filosofía marxista, distinta del materialismo histórico. La teoría científica recupera, contra la especulación y el empirismo, sus derechos de *teoría* y se hace posible un conocimiento nuevo de la especificidad de la práctica científica. Dicho de otra manera, el materialismo dialéctico se hace pensable.

B. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO ES LA FILOSOFÍA MARXISTA

La situación excepcional de Marx en la historia del saber humano consiste en que, al fundar esta nueva ciencia (la ciencia de la historia), creó *al mismo tiempo* otra disciplina teórica: el materialismo dialéctico o filosofía marxista.

Hemos visto que la identificación de la ciencia de la historia no se producía sin plantear cierto número de problemas históricos y teóricos. Sin embargo, estas dificultades no son nada comparables a las dificultades con que tropieza toda tentativa de definir el materialismo dialéctico.

No hay, en efecto, ninguna medida común entre la amplitud y sobre todo el rigor de los textos que tratan de la ciencia de la historia y los textos que tratan del materialismo dialéctico. Ni Marx ni sus sucesores nos han legado nada que pueda compararse ni remotamente a *El Capital*. Los textos que hemos heredado, además de plantear delicados problemas de interpretación, no son, *teóricamente* hablando, textos marxistas. Me refiero a los textos más explícitamente filosóficos de Marx: sus escritos de juventud.

Así, puesto que nos proponemos definir la filosofía marxista, nos encontramos en una situación singularmente difícil. Por un lado, la tradición marxista, afirmada inequívocamente por Marx, Engels y Lenin, no nos deja duda alguna en cuanto a la existencia de una filosofía marxista distinta del materialismo histórico. Por otra parte, esta filosofía no la recibimos sino *indirectamente* y, por tanto, es indirectamente como podemos llegar a ella.

Verdaderamente, la filosofía marxista nunca nos es dada en una forma adecuada a su objeto, está contenida en «estado práctico» en *El Capital*, y en los resultados de la actuación de los partidos comunistas, así como en las reflexiones políticas de sus grandes dirigentes, Lenin por ejemplo. Está contenida en estado *implícito* en la historia de por qué Marx abandonó la ideología de su juventud; se nos ofrece en una forma aún *parcialmente ideológica* en los grandes textos polémicos de Engels y Lenin. En ninguna de esas «obras» se nos da la filosofía marxista en una forma verdaderamente adecuada y rigurosa. Sabemos que existe, sabemos dónde encontrarla, mas para obtenerla, tenemos que arrancarla precisamente de los textos que la contienen, deducirla

mediante un profundo trabajo crítico y un análisis riguroso de los textos y de las obras, teóricas y prácticas, que nos legaron.

El primero y el mayor de los obstáculos que tenemos que vencer en nuestro trabajo de investigación de la filosofía marxista está representado por las *obras filosóficas de juventud* de Marx. Estas obras fueron descubiertas en tiempos de la III Internacional y son actualmente objeto de una verdadera especulación ideológica y política. Inclusive muchos marxistas, reaccionando contra el dogmatismo del periodo del «culto» buscan en ellas algo que satisfaga y sirva de base a sus protestas «humanistas» y su necesidad de «libertad». Sin embargo, Marx afirmó claramente que había tenido que romper en 1845 con su «conciencia filosófica anterior» y esta ruptura está consignada en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*.

Los textos filosóficos de Marx de 1841 a 1845, incluyendo *La sagrada familia*, están contruidos sobre una problemática *idealista*, ya sea idealista liberal o idealista antropológica, que Marx debió criticar radicalmente para poder fundamentar su nueva teoría de la historia y la nueva filosofía que le corresponde.

Es interesante anotar a qué consecuencias teóricas conduce toda interpretación que considere como marxistas los principios teóricos de base (la problemática) de las obras de juventud de Marx. Se les puede dar tres interpretaciones, las que desemboca en la *negación de la filosofía* consagrada por la proclamación del «fin de la filosofía» bajo las formas de la ética, del historicismo y del positivismo.

1. Algunos textos de juventud de Marx (1842-44) anuncian el fin de la filosofía por su «realización», suponen que la filosofía no ha existido, antes de Feuerbach, sino bajo una forma especulativa, contemplativa, abstracta e idealista, que expresaba, bajo las formas «enajenadas» de la especulación, los ideales y las reivindicaciones de la naturaleza humana. Sería necesario provocar una revolución en el estatus de la filosofía para hacer aparecer y realizar la verdad que contiene, poner fin a la *forma* de existencia filosófica de esta verdad —poner fin a la filosofía como especulación separada de la vida y de lo concreto— haciéndola pasar precisamente a lo concreto, *realizándola*. De este modo la filosofía se haría «práctica», concreta, «real», y se desplazaría totalmente a la política, a la práctica revolucionaria y a las demás prácticas concretas. En resumen, suponen que antes de Marx la misión de la filosofía habría sido la de expresar, bajo la forma «enajenada» de la abstracción especulativa, la esencia humana, o sea los ideales humanos con que los hombres reflexionan acerca de su naturaleza profunda. Con Marx, la filosofía pasaría a la *realización* de esos ideales y *desaparecería como filosofía en su realización*. La política revolucionaria, y todas las prácticas concretas de transformación del mundo, tienen que *ocupar el lugar* de la filosofía. Esto quiere decir que ya no hay lugar para la filosofía, que se ha convertido totalmente en *práctica concreta*. En estas condiciones, el materialismo dialéctico desaparece para confundirse con el materialismo histórico.

2. La interpretación historicista se funda en otros textos de juventud de Marx, de resonancia hegeliana. Considera a la filosofía como una ideología privilegiada, que tiene la función específica de *expresar* adecuadamente la

esencia de un *momento histórico*. La filosofía es representada entonces como la conciencia adecuada de un período histórico-social. Cada período histórico se reconocería individualmente puesto que *se expresaría de un modo adecuado* en su filosofía, la que a su vez sería su conciencia y su conocimiento. De este modo, el cartesianismo sería la conciencia de sí de las capas manufactureras en la monarquía absoluta, el iluminismo la conciencia de sí de la burguesía ascendente hacia el poder. En cuanto al marxismo (y así lo concibe Sartre) sería la conciencia de sí del período contemporáneo caracterizado por la hegemonía creciente del proletariado.

3. En *La ideología alemana*, en particular, se denuncia la filosofía como una pura y simple ideología, ilusión que debe destruirse para extraer las vías del conocimiento científico. Se plantea la cuestión del «fin de la filosofía», pero en un sentido diferente al de la interpretación ética. La filosofía debe morir no *realizándose*, puesto que el contenido de su antigua existencia especulativa no era más que idealista, sino desapareciendo por completo, disipándose como una mera ilusión. Entonces hay que criticar y reducir a la nada la ilusión ideológica de la filosofía y pasar al estudio de las cosas «positivas», es decir, al conocimiento científico. ¿Cuál puede ser entonces el papel que se otorga a la filosofía desde que esta deja su lugar a la ciencia? El rol positivista, puramente epifenoménico, de la «agrupación» y «generalización» de los resultados científicos y ningún otro, puesto que la filosofía ya no tiene objeto propio. Ciertas formulaciones de Engels (en especial en su popular texto: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*) proporcionan el pretexto para esta interpretación positivista, lo mismo que cierto lenguaje, de uso muy corriente en los partidos comunistas, que considera la «generalización» de la experiencia de «las masas» como un conocimiento. Sin embargo, un conocimiento no se reduce jamás a una simple generalización, es el empirismo positivista el que tomó la «generalización de la experiencia» como un conocimiento. Mediante esta desviación interpretativa la filosofía marxista pierde todo derecho de existencia y ya no subsiste ante nosotros más que el materialismo histórico.

Para poder plantear el problema de la naturaleza de la filosofía marxista es necesario comenzar por eliminar todas estas tentaciones que ofrecen las obras de juventud de Marx y ciertos textos de *La ideología alemana*. Para eliminar esas tentaciones, es evidente que hace falta un riguroso trabajo de crítica histórica y teórica.

Pero este trabajo, aunque decisivo, no es suficiente todavía. Para llegar a la filosofía marxista, es preciso superar otro obstáculo: el de la *forma* en que otros textos célebres nos presentan esta filosofía.

Los textos de Marx de que disponemos son con frecuencia enigmáticos (las *Tesis sobre Feuerbach*), deliberadamente polémicos (*La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía*), o muy elípticos (*Introducción a la contribución a la crítica de la economía política*, de 1857). El texto más importante es más un texto de metodología que de filosofía: el *Postfacio* a la segunda edición alemana de *El Capital*, en el que figuran los lamosos pasajes sobre la dialéctica. No tenemos nada de Marx que equivalga, ni remotamente, a *El Capital*.

En cuanto a las obras filosóficas de Engels (*Anti-Dühring*, *Dialéctica de la naturaleza*, *Ludwig Feuerbach*) y las de Lenin (*Materialismo y empiriocriticismo*, *Cuadernos filosóficos*) no se sitúan al nivel teórico de *El Capital*. Para comprender esta diferencia de nivel, es necesario saber que los grandes textos de Engels y de Lenin, principalmente *Anti-Dühring* y *Materialismo y empiriocriticismo*, fueron concebidos y realizados como *medidas defensivas urgentes* contra graves ataques o desviaciones ideológicas. Tanto Engels como Lenin se vieron obligados, según propia confesión, a «seguir a sus adversarios», a «ver su propio terreno»: el de la *ideología*. Batiéndose con los medios de que disponían, y que *incluían las armas del adversario* que les servían para atacarlos, libraron pues una lucha ideológica inspirada sin duda en los principios de la filosofía marxista. Estos textos traspuestos en el elemento de la *ideología* filosófica quedan marcados por las circunstancias de su composición: polémicos, parcialmente ideológicos, no pueden tener la pretensión de alcanzar el nivel de elaboración teórica y la sistematización, y por consiguiente la cientificidad, de una obra como *El Capital*.

Entre el materialismo histórico y las formas del materialismo dialéctico que nos lega la tradición marxista, subsiste una sensible *desigualdad* de nivel y de rigor teórico. Debemos ser conscientes de ello y extraer las consecuencias debidas.

Es por lo tanto indispensable un gran trabajo de crítica para extraer de los textos de Engels y Lenin los principios de la filosofía marxista. Combinada con la crítica de las obras de juventud, esta última crítica puede ser un preámbulo para el estudio de las obras positivas en las que la filosofía marxista existe, principalmente en *El Capital*. Lenin lo había comprendido perfectamente cuando declaraba que había que investigar la lógica presente en *El Capital* para llegar a la filosofía marxista. Nuevamente nos vemos en la necesidad de formular esta exigencia: es en el estudio de *El Capital* donde están latentes no solo el desarrollo necesario del materialismo histórico, sino también la constitución y la definición rigurosa del materialismo dialéctico.

En estas condiciones y teniendo en cuenta los primeros trabajos de que disponemos, ¿cuál es la primera definición aproximada que podemos dar del materialismo dialéctico?

El materialismo dialéctico es una disciplina teórica distinta del materialismo histórico. La distinción de estas dos disciplinas se funda en la distinción de sus *objetos*.

El objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución, su funcionamiento y sus transformaciones

El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama «*la historia del pensamiento*», o lo que Lenin denomina «*la historia del tránsito de la ignorancia al conocimiento*». Podemos designar este objeto con más precisión como *la historia de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos*, definición que abarca y resume otras definiciones posibles: la diferencia histórica entre ciencia e ideología, la teoría de la historia de la cientificidad, etc.

Todos estos problemas ocupan en general *el campo* llamado en la filosofía clásica: «Teoría del conocimiento». Por una parte, la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales atemporales del conocimiento, del *cogito* (Descartes, Husserl), de las formas *a priori* del espíritu humano (Kant), ni del saber absoluto (Hegel). La nueva teoría solo puede ser una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las *condiciones reales* (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción.

Además, la nueva teoría cambia completamente el *problema* tradicional de la «teoría del conocimiento»: en lugar de plantear la cuestión de las *garantías* del conocimiento, plantea la cuestión del *mecanismo* de la producción de conocimientos en tanto que conocimientos.

Para pensar la naturaleza específica de la práctica productora de conocimientos, la filosofía marxista debe tener de ella una concepción diferencial, o sea pensar la relación existente entre esta práctica y las otras prácticas, pensar al mismo tiempo la naturaleza específica de estas otras prácticas: económica (transformación de la naturaleza), política (transformación de las relaciones sociales) e ideológica (transformación de las «formas de conciencia social»). Igualmente debe pensar, *en aquello que le concierne*, en los tipos de determinación (articulación) propios que vinculan entre sí las diferentes prácticas y explican, por ejemplo, la autonomía relativa de la práctica ideológica y de la práctica científica.

En su propia perspectiva y en función de su propio objeto, el materialismo dialéctico abarca problemas que corresponden también al materialismo histórico. Esta mezcla parcial podría hacer renacer, si se lo considera superficialmente, la hipótesis de la *identidad de los objetos* del materialismo histórico y del dialéctico. Pero en realidad, el materialismo dialéctico contempla las diferentes prácticas y sus articulaciones *desde un ángulo que no es* el del materialismo histórico, es decir, en función de un objeto distinto. El materialismo dialéctico no se refiere a las distintas prácticas sino al aspecto de *su intervención en la producción de los conocimientos* y no como instancias constituyentes de los modos de producción, que son el objeto del materialismo histórico.

Para exponer con toda claridad la diferencia de objeto que distingue a estas dos disciplinas, diremos que el término definitivo del análisis, en el materialismo histórico, concierne a la teoría de la producción del «efecto de conocimiento» por una práctica teórica dada. Si ciertos términos son comunes en ambas disciplinas la diferencia de las prácticas intervienen de modo diferente en ellas bajo la forma de combinaciones distintas, y como respuesta a cuestiones distintas. Luego, el objeto del materialismo dialéctico es, sin discusión alguna, distinto del objeto del materialismo histórico.

Para dejar bien aclarado que la filosofía marxista, a diferencia de la ideología filosófica con la cual rompe, tiene caracteres totalmente comparables a los de una ciencia, diremos que, como toda disciplina de carácter científico, se manifiesta bajo dos aspectos:

1. Una *teoría*, que contiene el sistema conceptual teórico en que se piensa su objeto.

2. Un *método* que, en su aplicación a su objeto, expresa la relación que mantiene la teoría con este.

Ahora bien, teoría y método están profundamente unidos y constituyen dos aspectos de una misma realidad: la disciplina científica en su cuerpo de conceptos (teoría) y en su vida, su práctica misma (método). Sin embargo, es muy importante insistir a la vez en esta identidad y en esta distinción. Efectivamente, en la actualidad vemos prevalecer corrientemente una concepción «metodologista» (y por tanto ideológica) de las ciencias: la existencia de un simple *método suficiente* para conferir a una disciplina sus títulos de cientificidad. En realidad todo método comporta una teoría, ya sea explícita o implícita.

Hablar del método sin mencionar la teoría significa muy frecuentemente ocultar una teoría ideológica latente bajo las apariencias de un método «científico». Esta impostura es frecuente en nuestros días en la mayor parte de las llamadas ciencias humanas, que a menudo se consideran ciencias porque manipulan, por ejemplo, métodos matemáticos, sin plantearse la cuestión de la validez de su objeto, o sea, sin plantearse la cuestión de la *teoría* (explícita o implícita) correspondiente a este objeto. El materialismo dialéctico no está libre de esta tentación «metodologista» en la cual la teoría (materialismo) se sacrifica en aras del método (dialéctica): la interpretación sartreana del marxismo nos ofrece una de sus variantes.

Resulta pues muy importante distinguir (para pensar su unidad) la teoría del método. Es el único medio de no caer en confusiones que puedan dar lugar a una interpretación *metodologista* (en la que el método absorbe a la teoría, sin dejar de ser un mero reflejo de la teoría en la práctica teórica) o a una interpretación *dogmática* (en la cual la teoría se considera acabada) o se niega la vida de la teoría en su aplicación a su objeto: el método. Estas confusiones no son imaginarias, han existido y existen todavía en la historia teórica y práctica del marxismo. El período del «culto de la personalidad» nos ha enseñado los peligros del *dogmatismo* en el que la ciencia y la filosofía marxista se consideraban acabadas y se sacrificaba el método por una teoría que, por cierto, era esquemática.

Puede que esto nos haya vuelto menos sensibles a los peligros de una interpretación *metodologista* del marxismo cuya tentación aparece en Gramsci, por ejemplo. He aquí uno de los efectos de la reducción del materialismo dialéctico al materialismo histórico y de la concepción «historicista» del marxismo.

No deja pues de tener interés ofrecer algunas indicaciones sobre la distinción y el contenido de la teoría y del método.

Se puede considerar esquemáticamente que en el materialismo dialéctico es el *materialismo* lo que representa el aspecto de la *teoría*, mientras la *dialéctica* representa el aspecto del método, sin dejar de tener muy presente que cada uno de ambos términos nos remite al otro, al cual incluye.

El *materialismo* expresa los principios de las condiciones de la práctica que produce los conocimientos. Sus dos principios fundamentales son:

1. La primacía de lo real sobre su conocimiento, o primacía del ser sobre su pensamiento.

2. La distinción entre lo real (el ser) y su conocimiento. Esta *distinción de realidad* es correlativa de una *correspondencia de conocimiento* entre el conocimiento y su objeto.

Generalmente se insiste en el primer principio, pero no siempre se demuestra el segundo, que es, sin embargo, esencial (como bien lo demostró Marx en su *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política/1857*) y hasta sucede que se le sustituye por el principio idealista de la identidad del pensamiento y el ser.

El segundo principio es sumamente importante: protege al materialismo contra una doble caída en el idealismo, ya sea en el *especulativo* (que reduce el ser a su conocimiento), como en el *empirista* (que reduce el conocimiento a su objeto real).

Asumido con seriedad, este segundo principio, presenta, además la particularidad de que exige un *complemento teórico*: la distinción materialista entre el objeto y su conocimiento implica necesariamente la presencia teórica de la *historia de la producción* de esta diferencia y de su efecto (la correspondencia de conocimiento). He aquí por qué el materialismo es necesariamente *dialéctico*. Bajo la forma de la dialéctica es la historia la que está presente como categoría constituyente del propio materialismo, no la historia en el sentido ideológico, sino en el sentido teórico. Esto significa que los dos principios del materialismo pueden ser concebidos como los principios de una relación *interior* en el proceso de una historia de la producción de los conocimientos, y no como principios que valdrían por sí mismos y que se aplicarían consecuentemente desde el *exterior* a diferentes objetos, uno de ellos la historia.

Aquí vemos que desde las premisas de su definición el materialismo marxista incluye la dialéctica.

Esta misma dialéctica reaparece ahora, a plena luz, en el *método* de esta *teoría*.

No puede sorprendernos la circunstancia de que sea una verdad de hecho que el materialismo dialéctico solo puede producir conocimientos bajo la ley que rige en todo proceso productor de conocimientos: la ley del concepto de *historia*. ¿Qué es el método en realidad? Es la forma de aplicación de la teoría al estudio de su objeto, es por lo tanto la forma viviente de la práctica teórica en su producción de nuevos conocimientos. Ahora bien, esta producción es la de un proceso de reproducción y de producción que, como tal, tiene la forma de una Historia. Decir que el método del materialismo dialéctico es la dialéctica equivale a decir que la producción de conocimientos, mediante la aplicación de la teoría del materialismo a su objeto (que es historia de por sí), reviste necesariamente la forma de una *historia* cuyos mecanismos expone la dialéctica. Vemos así que el materialismo reencuentra dos veces la dialéctica: en su objeto, que es la historia de la producción de conocimientos, y en su práctica propia, ya que él mismo es una disciplina que produce conocimientos.

Lo que distingue la dialéctica marxista de toda dialéctica anterior, principalmente de la platónica y de la hegeliana, calificadas de *idealistas*, reside en

que la dialéctica marxista es necesariamente materialista. Verificamos que esta distinción tiene fundamentos, aunque sea necesario profundizarla. De hecho, cualesquiera sean las relaciones *históricas* que se puedan invocar entre el materialismo marxista y esos materialismos «metafísicos» o «mecanicistas», por un lado, y entre la dialéctica marxista y la hegeliana, por otro, existe una diferencia de esencia fundamental entre la filosofía marxista y todas las demás filosofías.

Actualizar cuidadosamente esta diferencia, definir y pensar tan rigurosamente como sea posible esta diferencia específica: tal es en la actualidad la tarea que deben afrontar los filósofos marxistas. Precisemos: no se trata de pensar esta diferencia por el mero placer de crear una obra de erudición. Se trata de pensar, a través de estas diferencias, las categorías específicas de la filosofía marxista y, en particular, las estructuras *específicas* de la dialéctica marxista, en aquello que las distingue radicalmente de las estructuras de la dialéctica hegeliana. Sabemos que Marx no pudo realizar esta tarea a la que asignaba una importancia fundamental. En nuestra experiencia histórica pasada, al igual que en la presente, hemos tenido suficientes motivos y ocasiones para reconocer la urgencia de ese trabajo de investigación teórica, para recalcar su importancia, pues el mismo domina la posición y por lo tanto la solución de numerosos problemas. Para nosotros es necesario proseguir la obra de Marx y terminar lo que él no pudo realizar, extrayendo rigurosamente todas las consecuencias de la obra que nos legó.

Al fundar el materialismo dialéctico, Marx realizó en filosofía una obra tan revolucionaria como la que realizó en el campo de la historia al fundar el materialismo histórico, pero debemos saber que la filosofía marxista está en sus comienzos. Sus progresos dependen de nosotros.

PROBLEMAS PLANTEADOS POR LA EXISTENCIA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO Y DEL DIALÉCTICO COMO DOS DISCIPLINAS DISTINTAS

La existencia conjunta de estas dos disciplinas, o sea el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, plantea dos problemas:

a) ¿Por qué la fundación del materialismo histórico provocó necesariamente la fundación del materialismo dialéctico?

b) ¿Cuál es la función propia del materialismo dialéctico, cuáles son sus relaciones con las ciencias y, en particular, con el materialismo histórico?

Pregunta a) Podemos afirmar de manera muy esquemática que la *fundación del materialismo* histórico, o ciencia de la historia, necesariamente *trajo consigo* la fundación del materialismo dialéctico debido al principio siguiente:

Sabemos que en la historia del pensamiento humano la fundación de una nueva ciencia importante siempre alteró y renovó la filosofía existente.

Eso ocurrió con las matemáticas griegas, que influyeron mucho en la modificación teórica que desembocó en la filosofía de Platón; con la física moderna que provocó las revoluciones teóricas que dieron por resultado la filosofía de Descartes (después de Galileo) y más tarde la de Kant (después de Newton); con la invención del cálculo infinitesimal que provocó en gran medida la modificación filosófica de Leibniz; y con la lógica matemática moderna, que comprometió a Husserl a emprender el camino de la fenomenología trascendental. La misma observación puede aplicarse a la obra científica de Marx: la ciencia de la historia provocó una revolución en la filosofía, que entrañó el nacimiento del materialismo dialéctico.

Sin embargo, debemos ir más lejos, y mostrar que en relación con los ejemplos históricos que acabamos de citar, la filosofía de Marx ocupa un lugar excepcional en la historia de la filosofía. Guardando las debidas proporciones, la nueva filosofía fundada por Marx está en la misma relación respecto a las filosofías clásicas que una nueva ciencia que acaba de ser fundada con respecto a su prehistoria *ideológica*. La revolución de Marx no tiene lugar, como las revoluciones anteriores, dentro del campo de la *ideología filosófica*. Muy al contrario, ostenta el carácter, único en la historia de la filosofía, de *romper con ese pasado ideológico* y de instaurar la filosofía sobre nuevas bases, que le confieren un carácter de objetividad y rigor teóricos totalmente comparables a los de una *ciencia*. Así, pues, la revolución teórica que fundó la ciencia de la historia tuvo el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía que hizo pasar a la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina científica.

¿Cómo explicar la necesidad de este encadenamiento? Podemos afirmar que Marx estuvo, por decirlo así, *obligado*, por una lógica implacable, a fundar una filosofía nueva, revolucionaria con respecto a las filosofías clásicas, a causa del carácter muy particular de la nueva ciencia que él había *instaurado*: la ciencia de la historia.

Un vínculo muy profundo une realmente *el objeto* de la nueva ciencia a la revolución filosófica sin precedentes que ella ha provocado. Por primera vez en la historia, en la que ninguna ideología ni filosofía anterior había sido capaz de pensar.

Para producir su teoría de la historia, Marx se enfrentó a la necesidad de criticar y rechazar toda forma de filosofía (ideológica) de la historia. Tuvo que romper con todas las tradiciones anteriores, religiosas y filosóficas, que habían culminado en la filosofía hegeliana de la historia.

Ahora bien, en el curso de este gigantesco trabajo crítico, Marx comprendió que existía un vínculo muy profundo y oculto entre las teorías clásicas del conocimiento y la filosofía de la historia. Incapaces de explicar la realidad de la *historia* de la producción de los conocimientos, las filosofías clásicas alteraban, trasponían y sublimaban la historia, separada de la teoría del conocimiento, en una filosofía de la historia idealista, destinada a llenar ese vacío.

Desde su crítica de las filosofías de la historia Marx descubría así un vínculo oculto entre el idealismo de la teoría clásica del conocimiento y la filosofía de la historia: las teorías del conocimiento eran idealistas en la misma medida en que fallaban y encubrían la realidad de la historia.

Las teorías del conocimiento contenían esa *falta* inscrita en su propia problemática, o sea, en el cuerpo de sus conceptos teóricos, y en especial en los conceptos de sujeto y de objeto.

Lo que Marx encontraba de falso o vacío en las filosofías clásicas podía ser tratado positivamente, por primera vez en la historia del saber humano, como un *objeto de conocimiento* (y no ya como un objeto ideológico) en su ciencia de la historia.

En el campo de la ciencia de la historia Marx encontraba no solo la historia de los modos de producción (en el limitado sentido económico) sino la historia del conjunto de las «instancias» constituyentes de un modo de producción; no solo la economía y la política, sino también las diferentes ideologías, entre las cuales está la filosofía, en especial la filosofía de la historia, al igual que las diferentes formas del saber que se separan de su base ideológica, adoptando la forma de *ciencias*.

Pensando científicamente la realidad de la historia, Marx se vio en el deber y en la situación de pensar igualmente la historia de las ideologías, y en particular de la filosofía, así como la historia de la producción de los conocimientos. Las filosofías se le presentaron como formaciones teóricas que, al señalar la «verdad», desempeñaban también una función social y pertenecían por derecho propio a la historia: al mismo tiempo a la historia social de la humanidad y a la *historia de la producción del saber humano*. Por eso se vio obligado a alterar el antiguo estado de la filosofía, para poder tener en cuenta su *nuevo objeto*, que descubría a través de su teoría de la historia. Por eso la historia entró por sus propios medios y por derecho propio en la filosofía, no solamente para explicar y criticar la función social de las filosofías ideológicas clásicas, sino también para constituir el nuevo objeto de la filosofía. Al dejar de ser «teoría del conocimiento» este nuevo objeto se convirtió en teoría de la *historia de la producción de los conocimientos*.

Las filosofías idealistas clásicas, al igual que las «materialistas» premarxistas, eran incapaces de pensar la historia y, por tanto, su propia historia; no solamente el hecho de aparecer en cierto momento de la historia, sino también el hecho de pertenecer a una historia, de tener detrás de sí un pasado histórico, fundado en la relación de la historia de la filosofía con la historia de las prácticas humanas. Desde el momento en que se produjo un verdadero conocimiento de la historia, la filosofía no pudo seguir desconociendo, rechazando ni sublimando su relación con la historia, tuvo que asumir y pensar esta relación. Debió «cambiar de terreno», adoptar una problemática nueva, definir su objeto mediante nuevas cuestiones, para pensar en la filosofía misma esta relación con la historia al mismo tiempo que esta relación con el conocimiento.

Por eso, las filosofías anteriores, al igual que las posteriores, eran rechazadas. La gran tradición de la filosofía *crítica*, desde Descartes hasta Kant, y actualmente Husserl, era combatida fundamentalmente porque trataba al co-

nocimiento como un «problema» y le planteaba la cuestión de su «garantía» de derecho, en tanto que el conocimiento no es sino el proceso de su propia producción, y solo se puede plantear la cuestión de las condiciones y del mecanismo de su producción.

Las filosofías dogmáticas clásicas, las ontologías antiguas y modernas que no plantean ninguna cuestión al conocimiento, se veían con mayor razón rechazadas. La impotencia de todo el pasado filosófico, de toda la filosofía *ideológica* anterior para pensar la historia de los conocimientos, separaba radicalmente la filosofía nueva de su prehistoria. Las otras transformaciones o revoluciones acaecidas en filosofía, unidas a la aparición de una ciencia (matemáticas o ciencias naturales) no habían nunca abordado, sino eludido siempre, el problema de la historia. Habían recurrido o bien a una negación ideológica de la realidad, de la existencia misma de la historia, en este caso sublimada en Dios (Platón, Descartes, Leibniz), o bien a una concepción ideológica de la historia, concebida como la realización de la propia filosofía (Kant, Hegel, Husserl). Jamás habían sabido considerar seriamente y pensar la realidad de la historia.

He aquí por qué existe entre esas filosofías, dogmáticas, empiristas, críticas, filosofías del hombre, del sujeto trascendental o del saber absoluto, por una parte, y la filosofía marxista por otra, una verdadera *ruptura epistemológica*, comparable a la que separa a toda ciencia nueva de su prehistoria ideológica. He ahí por qué la revolución filosófica de Marx es solo en parte comparable a las revoluciones filosóficas anteriores. Antes de Marx la aparición de una ciencia nueva provocaba una alteración o una revolución de la filosofía, pero *en el momento de la ideología filosófica*, cuyos postulados fundamentales subsistían bajo las modificaciones teóricas. Con Marx, el surgimiento de la ciencia de la historia hace que la filosofía experimente una revolución que la hace escapar al elemento *ideológico* y le da los caracteres de una disciplina *científica*. Indudablemente no es casual que las ciencias matemáticas y naturales hayan transformado la filosofía solo en el interior de la ideología, mientras que la aparición de la primera «ciencia humana» (la ciencia de la historia), por añadidura ciencia humana *fundamental*, haya ocasionado esa ruptura revolucionaria y que Marx tuviera que romper explícitamente con las filosofías clásicas y las filosofías de la historia para crearla. Tampoco es casual que su creación haya provocado, por una necesidad absolutamente perentoria, el advenimiento de una filosofía radicalmente nueva.

Pregunta b) Respecto a la *función propia de la filosofía, a sus relaciones con las ciencias y en particular con el materialismo histórico*, estas descansan también sobre profundas razones teóricas.

Engels, en el *Anti-Dühring* y sobre todo en ciertos pasajes de los manuscritos de *Dialéctica de la naturaleza*, y Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, las expusieron con claridad meridiana. Consideraron que la filosofía desempeñó siempre un papel importante y a veces decisivo en la constitución y desarrollo del conocimiento, desde sus formas meramente ideológicas hasta sus formas científicas. La filosofía marxista no hace más que asumir ese pa-

pel por su cuenta, pero desde luego con medios totalmente distintos, muchos más puros y fecundos.

Sabemos, en efecto, que el conocimiento, que en su sentido general es el conocimiento científico, no nace ni se desarrolla en un compartimiento estanco, protegido por no se sabe qué milagro de todas las influencias del medio ambiente. Entre esas influencias, aquellas sociales y políticas pueden intervenir directamente en la vida de las ciencias, comprometer gravemente su curso y hasta amenazar su existencia. Pero hay influencias menos visibles, igualmente perniciosas e incluso más peligrosas justamente porque pasan inadvertidas: son las influencias *ideológicas*.

Marx pudo crear la ciencia de la historia porque rompió, como conclusión de un esforzado trabajo crítico, con las ideologías de la historia existente. Y sabemos también, por la lucha de Engels contra Dühring y la de Lenin contra los discípulos de Mach que, una vez fundada por Marx la ciencia de la historia no ha podido escapar al asedio de las ideologías, de sus influencias y agresiones. En efecto, todas las ciencias, las sociales al igual que las naturales, están constantemente sometidas al asedio de las ideologías existentes, en especial de esa ideología aparentemente no ideológica en la que el sabio reflexiona «espontáneamente» su propia práctica: la ideología empirista o positivista.

Como decía Engels, todo sabio, quiéralo o no, practica inevitablemente una filosofía de la ciencia y, por lo tanto, no puede prescindir de la filosofía.

Todo el problema radica entonces en saber *qué filosofía* debe tener por compañera: ¿una ideología que deforme su propia práctica científica, o una filosofía rigurosa que la explique y la comprenda?, ¿una ideología que lo esclavice a sus errores e ilusiones o, por el contrario, una filosofía que le abra los ojos, lo libere de los mitos y le permita dominar verdaderamente su práctica teórica y sus efectos? La respuesta no deja lugar a dudas.

Tal es, en principio, la razón que justifica el papel de la filosofía marxista en su relación con los conocimientos científicos. Una ciencia que se apoya en una falsa representación de las condiciones de su práctica teórica y de la relación de esta práctica con las demás, corre el riesgo de aminorar su avance o de meterse en callejones sin salida, o inclusive de considerar que sus propias crisis de crecimiento son crisis de la ciencia como tal, proporcionando con ello argumentos a todas las especulaciones ideológicas y religiosas que se puedan concebir. De ello hemos tenido ejemplos recientes en la «crisis de la ciencia moderna», analizada por Lenin. Además, cuando una ciencia está a punto de nacer corre el riesgo de poner al servicio de sus inevitables errores la ideología de la que se impregna. Ejemplos notables de esto nos lo ofrecen las llamadas ciencias «humanas», que a menudo no son sino *técnicas*, bloqueadas en su desarrollo por la ideología empirista que las domina, que les prohíbe discernir su verdadero fundamento, definir su objeto y hasta buscar y hallar, en disciplinas que aunque existen son rechazadas por interdicciones o prejuicios ideológicos, sus verdaderos principios de base. Y aquí estoy pensando en el materialismo histórico, teoría *fundamental* para la mayor parte de las ciencias «humanas» posibles y que prácticamente ha sido proscrita de la historia de estas. Por no estar basadas en los principios del materialismo his-

tórico y sus consecuencias, la mayoría de las «ciencias humanas» permanecen prisioneras del empirismo o sometidas a los *objetivos* de los que ellas son las técnicas. En ambos casos les falla su *objeto* y son casi incapaces de hacer la teoría de ese objeto. ¿Cómo sacarlas de esta condición sin el recurso de una filosofía que critique sus principios ideológicos o técnicos y que les ayude a *plantear* rigurosamente el problema de su objeto y por ende de su teoría?

Lo que es aplicable a estas ciencias, puede aplicarse en primer lugar al propio materialismo histórico, que es una ciencia entre las demás y que en este sentido no goza de ningún privilegio de inmunidad.

También el materialismo histórico está constantemente amenazado por la ideología dominante y ya conocemos el resultado: las diferentes formas de revisionismo que, en su principio, y sea cual fuere la forma de su existencia (económica, política, social, teórica) se deben siempre a desviaciones de carácter filosófico, o sea a la influencia directa o indirecta de filosofías ideológicas. Lenin lo mostró claramente en *Materialismo y empiriocriticismo* al afirmar que la razón de ser del materialismo dialéctico es el hecho de que proporciona principios que permiten distinguir la ideología de la ciencia y, por lo tanto, eludir las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del propio materialismo histórico. El mismo Lenin demostró que lo que denominó como «espíritu de partido en filosofía», o sea el rechazo de toda ideología y la conciencia exacta de las exigencias de *cientificidad*, era una exigencia vital para la existencia y desarrollo no solo de las ciencias naturales, sino también de las ciencias sociales y principalmente del materialismo histórico.

Se ha dicho, con justa razón, que el marxismo era como teoría «una guía para la acción». Puede ser una «guía» porque es una ciencia y únicamente por esa razón. Para adoptar la misma imagen, y tomando todas las precauciones indispensables para esta *comparación*, se puede decir que en numerosas circunstancias también las ciencias necesitan una «guía», no una guía falsa, sino una guía verdadera. Y entre las ciencias, el materialismo histórico, más que cualquiera otra, necesita de una «guía». Esta «guía» de las ciencias no puede menos de ser una «guía» teóricamente calificada: el materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico no está por encima de las ciencias, no es sino la teoría de su práctica científica. Si no estuviera constantemente sometido a las ciencias, si no estuviera atento a todos los acontecimientos, a todas las revoluciones que caracterizan la existencia de las ciencias, sencillamente *no existiría*. Pero en la medida en que devuelve a las ciencias, en forma de conocimientos de la historia de las condiciones y de la dialéctica de su propia práctica, lo que ha recibido de ellas, añade algo esencial a los conocimientos producidos por las ciencias. En este sentido el materialismo dialéctico puede en ciertas ocasiones servirles de «guía» y, en otras, de «guardián» vigilante, puesto que él mismo no es más que la teoría, el conocimiento de lo que constituye la *cientificidad* de las ciencias.

Como no puedo haber otra «guía» por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atribuido a la toma de posición científica en materia de filosofía el carácter de una verdadera «toma de partido política», vale decir, que le haya reconocido una importancia vital decisiva. Se com-

prende que, al desempeñar ese papel, el materialismo dialéctico exija la más elevada conciencia, el más alto rigor científico, la más elevada vigilancia teórica, puesto que en el *dominio teórico* es el último recurso, la última instancia posible para los hombres que, como los marxistas, se libraron de los mitos de la omnisciencia divina o de la forma profana de la religión: el dogmatismo.

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN FRANCESA DE «LEER EL CAPITAL»

Louis Althusser. |

1. Esta edición de *Leer El capital* difiere en varios aspectos de la primera edición.

Por un lado, es una edición parcial porque, para permitir la publicación en formato reducido, hemos suprimido algunas contribuciones importantes (las exposiciones de Rancière, Macherey y Establet).

Por otro lado, se trata de una edición revisada y corregida, y por ello nueva, en parte: varias páginas, especialmente en el texto de Balibar, son inéditas en francés.

Sin embargo, las rectificaciones (cortes y agregados) que hemos realizado al texto original no conciernen ni a la terminología, ni a las categorías y conceptos utilizados, ni a sus relaciones internas, ni en consecuencia a la interpretación general que hemos dado de la obra de Marx.

Esta edición de *Leer El capital*, diferente de la primera, aligerada y mejorada, reproduce y representa así *estrictamente* las posiciones teóricas del texto original.

2. Esta última precisión era necesaria. En efecto, por respeto al lector y por simple honestidad, hemos respetado integralmente una terminología y las posiciones filosóficas que nos parecen, sin embargo, ahora indispensables de rectificar en dos puntos precisos.

A pesar de las precauciones tomadas para distinguirnos de la ideología «estructuralista» (hemos dicho muy claramente que la «combinación» que se encuentra en Marx «nada tiene que ver con una combinatoria»), a pesar de la intervención decisiva de categorías extrañas al «estructuralismo» (determinación en última instancia, dominación, sobredeterminación, proceso de producción, etc.), la terminología que hemos empleado estaba bajo diversos aspectos demasiado cercana a la terminología «estructuralista» como para no dar lugar a un equívoco. Si se exceptúan ciertas raras excepciones (algunas críticas perspicaces han marcado la diferencia), nuestra interpretación de Marx ha sido reconocida y juzgada, en general, en homenaje a la moda actual, como «estructuralista».

Pensamos que la tendencia profunda de nuestros textos no se vincula, a pesar de los equívocos de terminología, con la ideología «estructuralista». Esperamos que el lector querrá recordar esta afirmación, verificarla y suscribirla.

Por el contrario, tenemos ahora todas las razones para pensar que una de las tesis que había adelantado acerca de la *naturaleza de la filosofía* expresa, no obstante, todas las precisiones dadas, una tendencia «teoricista» cierta. Más precisamente, la definición (dada en *La revolución teórica de Marx* y retomada en el Prefacio de *Leer El capital*), de la filosofía como *teoría de la práctica teórica* es unilateral y por consiguiente inexacta. En este caso no se trata de un simple error de terminología, sino de un error en la concepción misma. Definir la filosofía de manera unilateral como Teoría de las prácticas teóricas (y, en consecuencia, como Teoría de la diferencia de las prácticas) es una fórmula que no puede sino provocar efectos y ecos teóricos y políticos, sea «especulativos», sea «positivistas».

Las consecuencias de este error, que concierne a la definición de la filosofía, pueden ser reconocidas y delimitadas en algunos puntos precisos del Prefacio a *Leer El capital*. Pero, aparte de ciertos detalles menores, sus consecuencias no invalidan el análisis que hemos dado de *El capital* («El objeto del Capital», y la exposición de Balibar).

Tendremos ocasión de rectificar la terminología y de corregir la definición de la filosofía en una serie de próximos estudios.

(Advertencia a la edición aparecida de *Lire le Capital* en 1968, éditions François Maspero, Petite Collection Maspero, París, tomo I, pág. 5-6.).

DISCUSIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO DE ANTONIO GRAMSCI

Louis Althusser, Rino Dal Sasso, Nicola Badaloni, Luciano Gruppi, Lucio Lombardo Radico, Galvano Della Volpe.

LA FILOSOFÍA, LA POLÍTICA Y LA CIENCIA [33]

Querido compañero:

Con mucho interés he leído tu nota sobre mi escrito, «El marxismo no es historicismo», publicado en la revista *Trimestre*. Observo que tu crítica, aun cuando plantea objeciones de fondo, trata de indagar sobre lo que he tratado de «decir», incluso allí donde no lo logré por completo.

Tienes razón: mi grosera aproximación entre algunos temas de Gramsci y algunas tesis de Colletti no se apoya en las necesarias justificaciones históricas y teóricas.

Me doy cuenta que es preciso ser cautos en la interpretación de ciertas formulaciones «teóricas» de Gramsci. Si se quiere juzgarlo es necesario no apartarse del pensamiento «concreto» de Gramsci. Pero coincidirás conmigo que la referencia a la existencia del «pensamiento concreto» de un autor no basta para disipar automáticamente los equívocos que pueden estar implícitos en las fórmulas «abstractas» de su «teoría». Entre la teoría abstracta y el pensamiento concreto de un autor, en especial si es maduro y responsable como Gramsci, debe existir ciertamente una profunda unidad de inspiración. Si esta o aquella formulación «teórica», «abstracta», da lugar a equívocos es necesario verificar si su «pensamiento concreto» refleja y consagra («concretamente»), o al contrario corrige y disipa («concretamente») *tales equívocos*. La existencia de un «pensamiento concreto» no es *necesariamente* la prueba de que el equívoco presente en una fórmula «abstracta» ha sido corregido. Tal corrección debe ser *demostrada* en el «pensamiento concreto» a fin de que la referencia al «pensamiento concreto» no valga solamente como garantía moral.

Sin embargo, debo confesar que los mejores estudios sobre el «pensamiento» de Gramsci que pude leer no disiparon el equívoco «teórico» que trataré ahora de ilustrar.

Y he aquí el punto *perfectamente individualizado* en el que, a mi entender, está presente un equívoco «teórico».

Contra las corrientes positivistas de interpretación del marxismo (y al respecto, su mérito es inmenso porque tuvo la lucidez y el coraje de luchar contra las opiniones dominantes), Gramsci vio y pensó con fuerza *una* de las dos determinaciones de toda *filosofía*: la relación entre filosofía y *política*.

Pero no vio con igual vigor, ni aisló, ni pensó la otra determinación; la relación entre filosofía y ciencia.

En el plano teórico, este es el punto débil de Gramsci. Algunos filósofos marxistas italianos subrayaron con claridad dicha debilidad. Gramsci sostiene una concepción evidentemente insuficiente, si no directamente falsa, de las ciencias; y esto lo hace solo en algunas páginas escritas de modo apresurado y superficial. Gramsci se limita a repetir fórmulas totalmente equívocas y con reminiscencias crocianas: teoría «instrumental» de las ciencias y teoría «superestructural» de las ciencias.

Si se trata de aprehender el aspecto *objetivo* de tales formulaciones podemos decir que ellas indican:

1) el *puesto* que una ciencia ocupa en una práctica determinada, de la que es solo *uno* de los elementos constitutivos entre otros, y la función por ella desempeñada en dicha práctica (ejemplo: la teoría marxista es *uno* de los elementos de la práctica política marxista, y vale como «instrumento» del «método» y «guía» para la «acción»);

2) el *puesto* que las ciencias ocupan, en relación a sus instancias (infraestructura, superestructura jurídico-política, superestructura ideológica), en una formación social dada (a este respecto, las ciencias ocupan un puesto «en la superestructura»).

Pero tales formulaciones, que asignan a las ciencias un puesto en la *tópica*, no agotan lo que es específico de las ciencias: la producción de conocimientos *objetivos*.

De aquí se deriva al menos una conclusión importante.

Ya que Gramsci no piensa la relación específica entre la filosofía y las ciencias tiende continuamente a reducir y a asimilar por completo, con alguna variante meramente formal, la «*filosofía*» a la «*concepción del mundo*».

En efecto, lo que a los ojos de Gramsci distingue a la filosofía («de los filósofos») de la concepción del mundo (de todos los hombres, en cuanto todo hombre tiene una «concepción del mundo»: Gramsci dice que «*todo hombre es filósofo*») consiste solo en esto: que la filosofía está caracterizada por una mayor «*coherencia*». Es claro que tal diferencia es solo *formal*, porque Gramsci la califica solamente con una diferencia en el grado de «coherencia», sin dar la razón ni de tal «coherencia» ni de la diferencia de grado. Es cierto que Gramsci habla también del carácter «sistemático», del carácter «racional» de la filosofía (de los filósofos y del marxismo), pero esos términos, que no explican nada de específico, no hacen sino *repetir* con distintas palabras el carácter ya definido de la «coherencia».

Pero la coherencia (o la sistematicidad, es decir, la racionalidad) no son criterios específicos en cuanto tales, ni distintivos de la *filosofía*. Existen concep-

ciones del mundo que se expresan con perfecta coherencia, con sistematicidad y hasta con «racionalidad», y que, sin embargo, no se pueden confundir con la filosofía: por ejemplo, las expresiones teóricas de la concepción religiosa del mundo, en la teología.

En realidad, para comprender verdaderamente lo que Gramsci trata de designar como propio de la filosofía cuando invoca su «coherencia», es necesario hacer intervenir la relación específica que mantiene la filosofía con las ciencias. Solo esta relación confiere a la filosofía los caracteres (coherencia, sistematicidad y racionalidad) exigidos por Gramsci: pero a esta altura dichos caracteres no tendrán ya solo un carácter formal, sino que adquirirán un carácter preciso, definido no por la «racionalidad» *en general*, sino *por la* forma específica de «racionalidad» dominante que existe en un determinado momento en las ciencias con las que la filosofía instaura una relación específica. Las «concepciones del mundo» contemporáneas, o no tienen relación alguna con las ciencias (y con su «racionalidad») o bien instauran con las ciencias una «relación» distinta de la filosófica.

Si este análisis aunque esquemático está fundado, debería ser evidente que las filosofías instauran también una relación determinada con las «concepciones del mundo» existentes. Dicha relación, en definitiva, es la relación orgánica entre filosofía y *política* (porque en la lucha ideológica de clase, que es un momento de la lucha de clases en el sentido propio del término, es decir, de la política, se dan solo concepciones del mundo opuestas). Pero las filosofías no se caracterizan solo en relación a la política (de otra manera serían simples concepciones del mundo, aunque «políticas»). Como filosofías ellas se definen (y tal es su diferencia *específica*) en base a la relación que instauran, *al mismo tiempo*, con las ciencias, y más precisamente con la forma de «racionalidad» dominante existente en un momento dado en las ciencias.

Esta doble relación implícita da lugar a una síntesis *original*, en la cual consiste precisamente la naturaleza de las filosofías como *filosofías*, distintas de las concepciones del mundo y de las ciencias. Será claro así por qué las filosofías contienen en sí concepciones del mundo, o mejor cómo son el *efecto* de concepciones del mundo; de aquí la *validez* de la teoría engelsiana y leninista de la *lucha* de las dos tendencias, materialista e idealista, en la historia de las filosofías, dado que tal lucha es una *lucha* ideológica de clase entre concepciones del mundo opuestas entre sí. Y al mismo tiempo se comprende por qué son siempre distintas de las concepciones del mundo *no filosóficas*, por cuanto, a diferencia de las simples concepciones del mundo, ellas instauran con las ciencias una relación específica.

Me parece evidente que, dado esto, Gramsci no pudo, en ausencia de una concepción correcta de las ciencias y de la relación específica de la filosofía con las ciencias, dar una definición completa y correcta de la filosofía. Es cierto que comprendió la relación fundamental que existía entre filosofía y política. Pero no comprendió la relación específica entre filosofía y ciencias. De aquí resultó un equívoco indudable en su concepción «teórica» de la filosofía. Y a mi entender, este equívoco «teórico» no es disipado por el «pensamiento concreto» de Gramsci.

Si se está de acuerdo en la existencia de tal equívoco, resultará claro de inmediato cómo de él deriva la tendencia, que en Gramsci es acentuada, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (de la que el «materialismo histórico» sería la «teoría general»). Esta confusión es consagrada por Gramsci: 1) cuando suprime el término clásico de materialismo dialéctico (al que reprochaba sus ecos positivistas, sin advertir el real contenido de tal definición, vale decir, la relación entre filosofía y ciencias); 2) cuando identifica la ciencia de la historia con la filosofía marxista en la *única* expresión de «filosofía de la *praxis*». Pienso que en este caso no estamos frente a una simple cuestión terminológica, privada de consecuencias teóricas y prácticas.

Me doy cuenta que en la insistencia con que pongo el acento en las ciencias debe existir algo que es propio de la «tradición cultural francesa», de su «iluminismo». Pero pienso también que no se puede resolver seriamente el problema objetivo de una teoría correcta de las ciencias, y de la relación de la filosofía con las ciencias, mediante una explicación de tipo historicista: «sociología del conocimiento». El mismo procedimiento, es decir la invocación de la «tradición italiana» no valdría, por cierto, tampoco para resolver el problema suscitado por las tesis de Gramsci. Tenemos todos el suficiente distanciamiento frente a las respectivas «tradiciones nacionales», somos todos lo bastante *marxista-leninistas* y, por consiguiente, estamos todos lo suficientemente inmunizados contra el relativismo sociológico, que es un producto directo de la ideología burguesa en la historia, para rechazar este punto de vista «comparativo» superficial, que tiene el valor de una mera ideología cuando pretende explicar el contenido *teórico* de una proposición. Tal «sociologismo» es, por así decirlo, un ejemplo «óptimo» de los perjuicios que puede provocar una concepción «historicista» vulgar del marxismo.

Digo «vulgar» convencido de que a pesar de sus equívocos objetivos la concepción gramsciana del «historicismo» está muy lejos de ser «vulgar», Pero precisamente por esto, la experiencia que cotidianamente, y en las circunstancias más diversas, podemos tener de los *nefastos* efectos teóricos y prácticos del equívoco objetivo que, a pesar de todas las precauciones que adopta Gramsci, contiene la noción de «historicismo» (aunque sea definido como «absoluto») como intento de evitar el relativismo, nos constriñe a plantear el problema del «instrumentalismo» de su uso y, más allá de tal problema meramente pragmático, de sus *títulos teóricos de validez*.

Por encima de todo debemos «salvar», salvaguardar, a pesar de su formulación dudosa y de sus inevitables equívocos teóricos, lo que el historicismo de Gramsci tiene de *auténtico*. El carácter auténtico del historicismo gramsciano consiste fundamentalmente en la reivindicación de la naturaleza *política* de la filosofía de las formaciones (y de sus modos de producción), en la tesis correlativa de la posibilidad de la revolución, en la exigencia de la *unidad* de *teoría* y *praxis*, etc. ¿Por qué no definir tales realidades por el nombre ya consagrado por una larga tradición?

En compensación, si es obligatorio «salvar» lo que haya de auténtico en el «historicismo» gramsciano, debemos también *a toda costa* evitar comprome-

terlo (como también el mero uso de la palabra nos obliga a hacerlo de continuo) con las ideologías relativistas (burguesas) del conocimiento, las cuales están convencidas de haber resuelto un contenido teórico objetivo (conocimiento científico *verdadero* o tesis de la filosofía *justa*) una vez que lo han resuelto en sus condiciones «históricas».

La historia de los contenidos *teóricos* (vale decir, científicos y filosóficos, en el sentido propio del término) es sin duda una *historia*, Pero:

1) esta historia no debe ser concebida como un mero devenir empírico a registrar en una crónica: debe ser pensada dentro de conceptos teóricos de la ciencia marxista de la historia;

2) se trata de una historia *sui generis*, que aún reintroduciéndose en la historia de las formaciones sociales y estando articulada sobre esta historia (que es lo que se llama *Historia, tout court*), no es reductible de un modo puro y simple a la historia de las formaciones sociales, aunque sea concebida en términos no empíricos sino según los conceptos marxistas de la ciencia de la historia.

Pero con estas distinciones, a mí entender esenciales, retornamos a la interpretación del marxismo y a Gramsci. Podemos adelantar la sospecha de que, también a este respecto, vale decir, en el modo de concebir la *ciencia* marxista de la historia (como distinta de la *filosofía* marxista) los equívocos de Gramsci frente a la ciencia y a la filosofía (y ante todo su silencio sobre la relación filosofía-ciencias) provocan consecuencias teóricas y prácticas.

Espero poder retornar más extensamente sobre estos problemas. Pero entretanto me sentiría satisfecho si los camaradas italianos que conocen bien a Gramsci, no solo su «teoría abstracta» sino también su «pensamiento concreto», dieran una contribución a estas reflexiones que se vinculan en todas partes a problemas de gran actualidad.

Louis Althusser. |

MÉTODO DE LECTURA

En mi brevísima nota al capítulo de Althusser titulado: «El marxismo no es historicismo», me limitaba a algunas observaciones sobre el «método de lectura». No acusaba a Althusser de que no sustentara su aproximación de Gramsci a Colletti con «las necesarias justificaciones históricas y teóricas». Solo quería decir lo siguiente: con el método «extractivo» se llega a asimilar escritores que tienen inspiraciones y significados muy distintos. El «historicismo» gramsciano puede ser aceptado o rechazado, pero de ningún modo puede ser aproximado a posiciones como las de Colletti (en el caso de marras) cuya teoría no por casualidad no caló nunca en la historia pasado-presente.

Si parecen existir analogías en las formulaciones, se trata en realidad de posiciones incomparables entre sí, porque la misma fórmula gramsciana del «seccionamiento del presente» es comprensible solo en relación dialéctica

con la historización, con aquellas famosas «mediaciones» sin las cuales ese mismo «seccionamiento del presente» se convertiría en otra cosa. La análoga teoría de Colletti jamás dio lugar (ni tampoco fue postulada metodológicamente) al discurso histórico. Quizás haya que rechazar por completo la posición de Gramsci, pero a condición de definirla tal como a muy grandes rasgos acabo de hacer. El hecho de que la haya teorizado o no, y teorizado con rigor, tiene muy poca importancia. Y es aquí donde la cuestión del «método de lectura» adquiere una importancia fundamental, de principio. Althusser procede por extracción, Concédaseme, sin embargo, que un autor, un escritor (también un filósofo) tiene un valor y una significación en su totalidad, respecto a la cual ciertos aspectos y formulaciones particulares pueden ser contradichas o no coincidir a la perfección, o en fin, más exactamente, se encuentran en relación dialéctica. Así son leídos los poetas, además de los filósofos. Una lectura correcta de un escritor será siempre aquella que establezca una relación dialéctica entre los dos momentos (el global y el de las formulaciones y de las búsquedas particulares en las que se articula la obra), relación cada vez más próxima a la dialéctica real de la producción del pensamiento y de la obra examinados. Me desagrada usar una fraseología tan genérica y normativa, pero a veces tengo la impresión de que las premisas metodológicas de Althusser se colocan exactamente en las antípodas: él parece estar convencido de que de un escritor (filósofo, teórico, pero también crítico, ensayista, etc.) es posible «extraer» el pensamiento, aislarlo y observarlo *in vitro*. Parece estar convencido de que es posible llegar a formulaciones unívocas, a teorías remisibles a una fórmula exhaustiva, sobre los escritores (y filósofos) dignos del nombre de tal. Yo participo del criterio opuesto, y pienso que procediendo con su método se llega a una verdadera masacre y a una permanente incompreensión del significado del autor. Sin embargo, es claro que llegado a este punto la discusión se dilata enormemente, hasta desbordar los límites (que ya comprenden un territorio muy vasto) planteados por Althusser en su carta; pero quizás por este camino se llegaría también al núcleo del problema.

Me limitaré por ello a algunas notas sobre tal cuestión preliminar. En cierto sentido, Althusser parece reducir el adjetivo «absoluto», con el que Gramsci define «su» «historicismo», a un expediente para evitar el relativismo. No entiendo. Ante todo ese adjetivo nació en Gramsci solo en relación a Croce: «historicismo especulativo» el de Croce, historicismo absoluto (o científico) el marxista. No veo de dónde puede surgir el espantajo del «relativismo». Esto puede indicar que no se leyó atenta y «globalmente» los textos de Gramsci, que significan un permanente acoso al historicismo especulativo. Lo mismo vale para los llamados «residuos» crocianos. Que Croce está en el fondo de su formación cultural y filosófica, que tenga de él una opinión «elevada», es un dato subrayado por el propio Gramsci. Pero el hecho es que Gramsci trata de articular la crítica «marxista» precisamente en confrontación con el pensamiento crociano (no solo crociano, aunque sobre todo crociano). Ninguna formulación de Gramsci es nunca reductible perfectamente al crocianismo. Nunca, Será equivocada su revisión crítica de Croce, o sin interés su diálogo-crítica, pero la verdad es que nunca hay un retorno a las posiciones

crochianas (ni siquiera en la «estética», donde su reflexión es más débil y fragmentaria). Creer haber descubierto algo a través de una fórmula (y en pro de la discusión puedo dar por sentado que la «teoría gramsciana de las ciencias tiene el significado que le atribuye Althusser), exclamando «aquí te pesqué», da la impresión de un juego demasiado fácil, que es fruto de un modo de leer desarticulado, «extractivo», en fin, escolástico.

Y lo mismo puede decirse del problema de la teoría de la ciencia. Yo mismo, al final de mi nota hacía mención del problema, que no está vinculado tanto a la justa solución «teórica» de la relación «ciencia-historia», como a su formulación práctica correcta (a la formulación correcta de la presencia de las ciencias en la sociedad, la cultura, el Estado, etc.). Se sabe por experiencia que la teorización de la ciencia condujo precisamente en el movimiento revolucionario a aberraciones, y bastaría citar las locuras impuestas con las teorías de Lysenko. La articulación de las ciencias, de todas las ciencias, no puede sino derivar de una visión dialéctica del mundo, donde el momento de las ciencias encuentra autonomía y al mismo tiempo sus límites, como autonomía y límites encontrará también el momento de la política. ¿Gramsci pensó alguna vez de manera distinta? ¿No es su investigación histórica y su tentativa de fundar de modo científico la historia (en polémica contra el especulativismo crochiano) precisamente una indicación metodológica de la autonomía de los momentos dialécticos? Tal es, a muy grandes rasgos, el sentido global, además del particular, de Gramsci. Gramsci debe ser leído siguiendo la dirección general de su pensamiento, la experiencia de conjunto que expresa (hasta estilísticamente). Debe ser sin duda historizado, encontrando sus límites y contradicciones, pero en el interior de la dirección de su investigación, en el interior de lo que efectivamente dijo, so pena de reducirlo a formulario y catecismo. Quizás una lectura más orgánica y «científica» arroje una «desvalorización» (una determinación) mayor. Pero no veo cuál puede ser la utilidad y el estímulo que produzca una operación «extractiva» en relación a un autor que a pesar de su fragmentariedad (en parte necesaria, en parte voluntaria) se distingue por su coherencia y organicidad.

Rino Dal Sasso. |

LA TAREA DEL FILÓSOFO

La intervención del compañero Althusser me parece bastante interesante no solo por las cosas que dice, y que hacen pensar, sino también por el esfuerzo para asignar un espacio a la relación entre filosofía y política. En esta intervención no hay señales de la arrogante separación de la teoría de la política que constituye uno de los aspectos más irritantes de su elaboración precedente. Debo decir que es interesante también el modo como él encara el problema de la relación filosofía-ciencia. La tarea del filósofo sería por un lado la de descubrir la determinación histórica de las concepciones del mundo,

por el otro la de individualizar la racionalidad dominante en un cierto período histórico.

A esta altura surgen, sin embargo, algunos problemas y dificultades. Para que la solución de Althusser pueda ser en mi opinión satisfactoria debería lograr comprender el nexo entre la primera y la segunda función de la filosofía. Uno de los límites mayores de la posición de Althusser es precisamente haber ignorado esta relación. Con ello quiero decir que la racionalidad dominante en las ciencias en un cierto período no puede ser fijada como una esencia, como una calidad, sino que, desde el punto de vista de la filosofía, debe entenderse como un sistema de tensiones operantes en forma dialéctica que afecta (precisamente a nivel de la filosofía) a las concepciones del mundo existentes. La determinación de estas tensiones (tarea en la que consiste en gran parte la racionalidad científica y en torno a la cual, siguiendo a Gramsci, pero también con el esfuerzo de una crítica interna de su pensamiento, tratamos de trabajar desde hace tiempo) crea el problema de una relación entre la racionalidad dominante en las ciencias y las tensiones prácticas que le corresponden.

La carencia de atención a este momento dialéctico (que es, por ejemplo, el mismo que impulsa a Voltaire a interpretar y a corregir radicalmente el sentido filosófico de la ciencia newtoniana) induce con frecuencia a Althusser a ocuparse solo de la racionalidad dominante en las ciencias; y esta unilateralidad impulsa a su vez por un lado a la tentación de construir, usando la teoría, una verdadera metahistoria de conceptos puros, y por el otro lado, a acentuar de modo paradójico el principio de que la conciencia que una época tiene de sí misma es enteramente falsa. Sobre este tema tenemos también en los clásicos del marxismo ejemplos bastante conspicuos del modo en que puede ser encarado el problema de dar significado a determinados hechos empíricos y a determinadas concepciones ideales, sin recurrir al desalentador principio de la ausencia total de significado de lo factual y de lo empírico. La investigación histórica que se sostiene teóricamente, tiene formas de intentar la colocación de los hechos en determinados contextos, tiene formas de verificar su compatibilidad. Además, enriquece la teoría al vincularla con la variedad y la riqueza de lo factual, de quien descubre el significado. Esto es posible porque la racionalidad de las ciencias dominantes en un cierto período se dispone precisamente en una relación dialéctica con su propia época y con las épocas pasadas.

Decíamos más arriba que en la carta de Althusser el aislamiento de la teoría tiende a desaparecer en el reconocimiento de la doble función del filósofo. Sin embargo, existe todavía un punto en el que se evidencia. En efecto, Althusser define la relación de la filosofía con la política como una relación con *concepciones del mundo*; la relación con la ciencia como una relación con la *racionalidad* científica. Pero yo me pregunto, ¿el problema de la vinculación con la política, no afecta también, desde el punto de vista de la filosofía, a la racionalidad científica?

Althusser no ve el problema porque él define como *científico* todo contexto en el que es dejada de lado la intencionalidad humana y subjetiva. Esto podrá ser verdadero para la ciencia, pero no por cierto para la filosofía si esta cum-

ple la misión de extraer la racionalidad científica dominante. La validez científica de *El Capital*, nos explica Althusser, reside en el hecho de que en él son dejadas de lado las intencionalidades humanas, y todos los actos voluntarios se toman imposibles por la presencia constrictiva de la estructura. Por esto el marxismo es un antihumanismo y un antihistoricismo. Pero, en mi opinión, esta es una interpretación parcial de Marx. En efecto, la automatización de la explotación y su olvido en la conciencia vivida del obrero, tienen en el descubrimiento de los modos de la repetibilidad, automaticidad o directamente pretendida naturalidad de la explotación, su verdadero enemigo.

¿Cómo ocurre que la realidad de la sociedad capitalista pasa a ser cuestionada? Cuando la conciencia de los obreros y de los explotados por las necesidades de saber, por los deseos de gozar, por la decisión de regular libremente la propia vida se coloca más allá y desde fuera de lo que puede ofrecer la sociedad presente, entonces el capitalismo deja de tener razón de ser. ¿Pero qué ventaja significa negar que, filosóficamente hablando, la conciencia científica puede convertirse en intencionalidad subjetiva? ¿No fue quizás el propio Marx quien afirmó que las condiciones actuales de la producción se manifiestan en el movimiento de su abolición y ya bajo la forma de condiciones históricas de un modo nuevo de la sociedad? Por consiguiente, desde el punto de vista de la filosofía, la racionalidad científica impone reestructurar la dimensión de la subjetividad en una dirección revolucionaria y *El Capital*, debido justamente a su científicidad, establece una determinada tensión con la política. La conciencia revolucionaria se enriquece con la racionalidad científica y hace de esta un modo de fracturar la estructura capitalista.

Sé por las obras de Althusser que él tiene otra idea de la acción revolucionaria; ella se le aparece más como un hecho espontáneo y irrefrenable respecto al cual la política cumple la función de favorecer la fusión del material incandescente. Comprendo esta concepción suya, sin embargo, la idea de Gramsci de que la fuerza revolucionaria debe soldarse en un bloque histórico de intereses, de convicciones, etc., ya encaminado hacia el nuevo orden social, me parece que es el único modo posible de hacer valer una fuerte y amenazadora presencia obrera en una sociedad como la nuestra. Nos dice Althusser que Gramsci está lleno de defectos y de errores; que a veces acepta ver solo el aspecto intencional y la relación con la política; que con frecuencia no ve el problema de la relación con la racionalidad científica de su propia época y abandona, por lo tanto, el materialismo dialéctico y se deja atraer por el idealismo. Todo esto puede ser cierto; pero el significado más profundo de Gramsci no está ahí. La contribución mayor de Gramsci consiste en haber caracterizado su propia investigación como derivada del leninismo y en plantear el problema de la revolución en condiciones históricas distintas y más avanzadas, en sentido capitalista, que las condiciones de Rusia.

Por otra parte, y con respecto a Gramsci, Althusser está dominado por dos intereses. Por un lado tiende a mostrar sus insuficiencias. Y a este respecto, debe señalarse que no siempre es justo. Por ejemplo, cuando Gramsci habla de *sentido común* habla siempre de un elemento disgregado respecto de una determinación social; y cuando habla de coherencia la define en relación a esa

misma determinación social. No es el carácter de coherencia formal lo que modifica la disgregación, sino en cambio la coherencia de la interpretación de una situación social determinada. Según la idea madurada por Gramsci del desarrollo del capitalismo (en la época imperialista y fascista), este último puede imponerse solo a condición de ejercer una violencia no ya mediata sino directa sobre los explotados. De aquí se deriva el hecho históricamente nuevo de que en el mismo sentido común disgregado se trasparenta una inquietud, una aversión hacia los sectores dominantes, que permanece, no obstante, incoherente. Solo el partido puede unificar una inquietud tal, pero un partido que sea sensible a ella, elevando la conciencia disgregada al estado más maduro históricamente posible de la lucha de clases. Althusser puede muy bien no estar de acuerdo con esta idea de la coherencia en su relación con la espontaneidad; puede muy bien no estar de acuerdo con el hecho de que esta última contiene ya en parte a la ciencia; puede muy bien pensar que el socialismo de nuestra época es una fortaleza asediada, y que el sentido común, en la actual situación histórica, es totalmente incapaz de comprender las raíces de la explotación. Lo que no puede hacer, sin embargo, es convertir a la teoría gramsciana del sentido común, que está siempre vinculada a determinadas situaciones históricas, en una teoría general del sentido común, y no puede hacer de la teoría gramsciana de la coherencia (que reproduce en las nuevas condiciones la temática leninista de la relación entre espontaneidad y conciencia) una teoría de la coherencia en general o directamente de la coherencia formal.

Ahora bien, —y aquí aparece el otro interés de Althusser— Gramsci atribuye gran importancia teórica al principio marxista de que todo proceso histórico oscila siempre entre dos puntos: a) que ninguna sociedad se plantea objetivos para cuya solución no existan ya o estén en vías de aparición las condiciones necesarias y suficientes; b) que ninguna sociedad desaparece antes de haber expresado todo su contenido potencial. Gramsci interpreta este principio en el sentido de que tales condiciones existen y de que la vieja sociedad está en su fase suprema: considera, sin embargo, que su caída exige una fuerte voluntad colectiva. Dada por descontada la exactitud del análisis teórico son los aspectos voluntaristas los que aparecen como decisivos. Los aspectos voluntaristas e historicista-voluntaristas del pensamiento de Gramsci tienen por lo tanto un fundamento teórico. Pero en lo que respecta a Althusser la polémica con Gramsci es en este caso una falsa meta que tiene por objetivo real aquellos aspectos del pensamiento de Marx y de Lenin que retraducen la teoría a la práctica. La polémica contra los errores de Gramsci se confunde así con la polémica contra los errores de Marx, y el resultado debería ser la depuración de los aspectos historicistas del pensamiento de Marx y de Lenin.

En estos aspectos, la fundación del historicismo gramsciano tiene su justificación. Para criticarlo es necesario criticar dicha fundación, vale decir, es preciso demostrar que no estamos ya en la época definida por Lenin como la de la fase suprema del capitalismo y que exige una movilización colectiva de las fuerzas en el plano de la historia, con el objeto de ejercer una permanente presión y presencia obrera. En el fondo, el historicismo marxista significa esto:

la importancia central y decisiva de una presencia obrera en una sociedad en la cual se mantienen, además de las estructuras capitalistas, los gérmenes del fascismo y del imperialismo. En el momento actual me parece que no existen las condiciones para pensar en un pasaje espontáneo (o sea determinado en un sentido que no sea el de la voluntad política) hacia el socialismo y por esto sigue en vigencia un historicismo marxista. Alternativamente, si la cientificidad fuera exclusiva, vale decir, si no mediara en la relación con la praxis, entonces la determinación en el interior de una cierta formación social sería absoluta. Y si admitimos que la cuestión de la determinación pudiera disponerse en una relación no solo con una formación social determinada sino con una continuidad histórica que se expresara en cada momento a través de lo que Althusser llama *déplacement*, seguiría siendo misterioso que pudiera producirlo, desde el momento que el hombre ha «muerto». Y este es el error en el que cae, al menos en parte, Althusser; es también el error de fondo en el que caen algunos de sus amigos. La muerte del hombre quiere decir para Foucault el renacimiento del nietzscheanismo y del heideggerismo, sobre un fondo no dialéctico, de manera tal que, una vez establecido el carácter dominante de las ciencias en un período histórico determinado, este se hace absorbente y reduce a su medida todo aquello que podía dar la impresión de oponérsele. En estas condiciones es obvio que toda presencia historicista (en el sentido político ya señalado) no tiene más sentido. ¿Por qué debería preocuparme por la historia si todo en el mundo es lo mismo?

Pero una vez rebatido esto, también debo reconocer que la presencia histórica debe ser siempre vuelta a fundar. Esta fundación está dada por la representación de los caracteres permanentes o ya solidificados en todas partes de la formación económico-social capitalista, y también por nuevos caracteres que deben ser comprendidos en su raíz teórica y en su funcionalidad histórica. En general, puede decirse que existe un problema de entendimiento de la racionalidad de las ciencias de nuestra época; y además, un problema de revelamiento de su significado en vinculación con los problemas de nuestro tiempo. Para una problemática de este tipo las sugerencias y las investigaciones de Althusser habrían podido ser muy valiosas si él y sus amigos que colaboraron en *Leer El capital* no hubieran deseado crear las condiciones del aislamiento de la teoría bajo la forma de la alternativa al historicismo y a la conciencia vivida. La carta sobre Gramsci, no obstante, su fuerte contenido crítico, ¿indica una corrección? Me parece que sí. De todas maneras nos esfor-

zaremos en extraer de sus inteligentes sugerencias cuanto nos parezca útil al marxismo contemporáneo.

Nicola Badaloni. |

LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

Louis Althusser plantea en su carta un problema que merece ser considerado seriamente: el del puesto que ocupa en el pensamiento de Gramsci la relación *hombre-naturaleza, filosofía-ciencia*.

Es necesario reconocer de inmediato que los problemas que preocupan esencialmente a Gramsci son los de la *sociedad*, de los partidos y del Estado, de la compleja relación entre estructura y superestructura, tal como ellos se configuran en su concepción de la hegemonía.

Hay dos razones para ello: la primera es la de que Gramsci es un pensador revolucionario, que opera en una sociedad donde la clase obrera se encuentra en la oposición y en la que la primera cuestión que se plantea a las fuerzas revolucionarias es precisamente la de la transformación de esta sociedad.

La segunda razón, es la de que Gramsci está profundamente empeñado en una polémica antipositivista y por ello toda su atención está dirigida a no permitir ninguna reducción (positivista) de las leyes que gobiernan la sociedad a aquellas que rigen la naturaleza.

La tercera razón es, sin ninguna duda, la de un condicionamiento cultural típicamente italiano y particularmente activo en su tiempo. Pero esta es a mi parecer la última razón, ya que la decisiva proviene en cambio de la perspectiva revolucionaria en la que él se coloca.

En consecuencia, ¿quien quiera avanzar en la línea de pensamiento de Gramsci se enfrenta a la tarea de una más amplia y profunda reflexión sobre el problema de la naturaleza y de la ciencia? Me parece que sí.

Queda por ver, sin embargo, si en Gramsci falta, como parece afirmar Althusser, la indicación de cuál debe ser el punto de vista en el que debemos colocarnos para afrontar el problema de la ciencia y de la naturaleza. Mi opinión es que este punto de vista existe, allí donde escribe, por ejemplo: «... El hombre no entra en relación con la *naturaleza* simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica» (cf. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino, 1948, p. 28). Tenemos aquí dos indicaciones: una, acerca del no dualismo y sí en cambio de la unidad hombre-naturaleza; y otra, en la que quiero detenerme, de la ciencia como *praxis*, como actividad transformadora, que prueba en esta capacidad transformadora suya la validez de sus propias empresas (véase la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach).

No me parece que haya aquí nada de asimilable a la posición de Croce, para quien la función *práctica* de las ciencias las degrada a *pseudoconcepto*, en cuanto la dialéctica hegeliana del *trabajo* ha desaparecido en Croce y para él

la praxis se separa del momento teórico, mientras que, para el marxismo y para Gramsci, la *praxis* reúne en sí teoría y acción y representa el momento de la verdad, de la ciencia.

«Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está vinculada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre» (cf. *id.* p. 55).

En el modo en que Gramsci considera el problema de la objetividad y de la naturaleza existen inflexiones idealistas, pero ellas son superadas por cómo se despliega concretamente su pensamiento, por la crítica a la que somete el historicismo crociano, por su permanente referencia a la base de clase, económica, de la historia, de la sociedad y de la cultura. Así que no me parecería justo afirmar que el problema de las ciencias y de la naturaleza permanecería oculto debido a estas inflexiones idealistas. Mas aún, precisamente debido a cómo Gramsci vincula las ciencias a la técnica, al trabajo, a la *praxis* humana, coloca su visión epistemológica en un marco materialista.

El modo en que Gramsci vincula la ciencia «a las necesidades, a la vida, a la actividad de hombre, nos lleva a considerar la relación entre *ciencia* y *superestructura*. Es cierto que —como observa Althusser— en Gramsci la reflexión es al respecto apresurada, de modo tal que nos enfrentamos a una asimilación de la *ciencia* a la *superestructura* que es inaceptable, porque sabemos muy bien que las adquisiciones científicas son válidas en tanto superan las posiciones de clase. Pero es igualmente cierto que las ciencias, su vida y su historia, no pueden ser comprendidas si se prescinde de su relación con la *estructura* y con la *superestructura*. Las *relaciones de producción*, en efecto, dan impulso a ciertas investigaciones científicas y a otras no; se establece también una relación directa entre *fuerzas productivas* (aún más allá de las relaciones de producción en las que ellas se desarrollan) y *ciencias*, que son desconocidas a otras formas del pensamiento. Además, la *superestructura* —las ideologías dominantes— condicionan a su vez el desarrollo científico.

Ahora bien, me parece que la relación *ciencias-naturaleza* y *filosofía-ciencias* puede ser planteada correctamente allí donde la filosofía es concebida como una visión de conjunto de la relación *hombre-sociedad-naturaleza* y como capacidad de ubicar en esta relación la función de las ciencias. El momento unificador está dado por la *praxis*.

Para Althusser, en cambio, esta unidad se rompe: se produce una escisión entre: la relación *filosofía-ciencias* y la relación *filosofía-política*. La filosofía se reduce a epistemología y no es *concepción del mundo*. La *concepción del mundo* está en relación con la política (*praxis*), pero no con la filosofía y las ciencias. Por consiguiente, tenemos por un lado una restauración especulativa de la filosofía (en cuanto se separa de la *praxis*), que avanza en dirección opuesta de la crítica marxiana a la filosofía especulativa. Tenemos una reducción de la filosofía a epistemología que paga un tributo excesivo al positivismo lógico, por no decir al positivismo *tout court*. Por otro lado, tenemos una reducción de la *concepción del mundo* y de la política a *ideología*, a *no-ciencia*, allí donde todo el esfuerzo del marxismo está puesto precisamente en la crítica de la *ideología* y en su superación. Aquí el tributo es pagado a Lévi-Strauss —una

vez más bajo la forma de positivismo— para quien la política sería precisamente la *mitología* (y por ello la *ideología*) de nuestro tiempo.

Nadie negará que la política está llena de *mitos* (¿pero la ciencia es inmune a ellos?). Nadie negará que los *mitos* pueden estar presentes en el movimiento obrero y en las propias concepciones de los marxistas. Pero el marxismo es tal en cuanto se esfuerza por una constante superación crítica de esos momentos *ideológicos* que están presentes en su concepción y que no rigen la experiencia y la praxis. El marxismo, su método, la concepción del mundo que él permite ir construyendo, no más como concepción especulativa —deducida de manera puramente conceptual— sino como continua construcción en la *praxis*, en la confrontación crítica de los datos de la experiencia que permite individualizar y superar sus contradicciones, para pasar de la *apariencia* del fenómeno a su *esencia*; el marxismo, esta construcción suya de la relación *hombre-sociedad-naturaleza*, es precisamente el esfuerzo por fundar de manera científica la política, liberándola de la ideología (a través del análisis de la estructura de clases de la sociedad, de la relación Estado-sociedad, partidos y sociedad, ideologías y sociedad). En Althusser, me parece que lo que se pierde es la noción revolucionaria de la *praxis*: de la praxis que es revolucionaria, transformadora, en la medida en que es científicamente válida y capaz de probar su propia validez en su propia capacidad transformadora.

Volvamos a la separación entre *teoría* y *praxis*, al dualismo de la filosofía especulativa tradicional. ¿Qué significa, en efecto, la presencia en Althusser de la distinción entre *materialismo dialéctico* (como filosofía general) y *materialismo histórico* (como aplicación del materialismo dialéctico a la sociedad)? ¿Qué significa esa distinción que Gramsci critica en Bujarin y que se vuelve a encontrar en el IV capítulo de la *Historia del Partido Comunista (b) de la URSS*, redactado por Stalin? No puede significar otra cosa que el retorno a una concepción metafísica del marxismo. Cuando la concepción materialista y dialéctica no deriva de la experiencia de la lucha de clases, de la contradicción a partir de la cual esta se desarrolla, de la experiencia de la relación entre clases y cultura, ella es deducida solamente de manera trascendental, especulativa, idealista. Una fundación no metafísica de la teoría me parece que es posible solo cuando la teoría se presenta como experiencia histórica que se hace críticamente consciente de sí misma.

Cuando Gramsci concibe a la *dialéctica* como dialéctica histórica, y funda su carácter materialista en la *estructura económica*, no solo retorna al genuino pensamiento marxiano —en el que no se puede encontrar, en mi opinión, la subsiguiente distinción escolástica y pedante entre materialismo dialéctico y materialismo histórico— sino que reafirma el único modo de fundar una *concepción del mundo* no especulativa, no ideológica, sino científica, porque está vinculada a la *praxis* y colocada en una vinculación justa (dialéctica y no de identificación mecánica) con la *política*. Así, colocando ciencias y técnicas en la relación de la praxis humana con la naturaleza, Gramsci está más allá del dualismo del historicismo típico (Dilthey) entre *sociedad* y *naturaleza*, y encuentra la posibilidad de extender la dialéctica histórica y materialista a la naturaleza, precisamente por el hecho de que la relación con la naturaleza

está dada por la *praxis*. Esto se puede ver en la observación que hace a Lukács: «Debe señalarse la posición del profesor Lukács hacia la filosofía de la *praxis*. Parece que Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica solo para la Historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre está equivocado porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía grecocristiana y también propia del idealismo, que realmente no logra unificar y poner en relación al hombre con la naturaleza de otro modo que verbalmente, Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (aún a través de la historia de la ciencia), ¿cómo la dialéctica puede ser separada de la naturaleza? Quizás Lukács, por reacción a las teorías barrocas del *Ensayo popular*, ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo» (cf. *id.*, p. 145).

Aquí está la indicación, aunque sea sumaria, del camino que se debe seguir para establecer la unidad entre *hombre-sociedad-naturaleza* para construir una relación unitaria del saber humano, fundándola, sin embargo, no en la visión metafísica de una dialéctica en sí y para sí, sino de una dialéctica que deriva y encuentra su fundación objetiva en la relación entre el *hombre* y la *naturaleza*, en la *praxis*.

Luciano Gruppi. |

SÍ, PARA SUERTE NUESTRA

Por una feliz coincidencia, pude leer la carta de Louis Althusser a Rino Dal Sasso sobre el pensamiento de Gramsci, publicada por *Rinascita* el 15 de marzo con el título de «La filosofía, la política y la ciencia», en el momento en que estaba releendo las páginas fundamentales de Gramsci recogidas y comentadas con inteligencia por Giovanni Urbani en la antología *La formazione dell'uomo* (Editori Riuniti, 1967). Esta relectura, en lo concerniente a los fragmentos referidos a la concepción del mundo, a la hegemonía y a la filosofía escogidos por Urbani, fue iluminada por la observación central de la carta de Althusser;

«Gramsci vio y pensó con fuerza *una* de las dos determinaciones de toda filosofía: la relación entre filosofía y *política*. Pero no vio con igual vigor, ni aisló la otra determinación: la relación entre filosofía y ciencia...» De aquí deriva «la tendencia, que en Gramsci es acentuada, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (de la que el «materialismo histórico» sería la «teoría general»)». Si en lugar de «confundir... con» se escribe «distinguir... de», y se afirma por lo tanto (como por lo demás lo hace Althusser al final de su carta) que Gramsci concebía a «la *ciencia marxista* de la historia» como «distinta de la *filosofía marxista*», mi respuesta irreflexiva, instintiva es: «sí, para suerte nuestra».

En los textos de Gramsci reencuentro, precisado y especificado, aquel «sí». No diría que Gramsci *confunde* la filosofía marxista, concebida en toda su generalidad, con la ciencia de la historia y de su desarrollo según una «voluntad racional» (ciencia marxista de la revolución). Diría más bien que al Gramsci político le interesa preferentemente la ciencia marxista de la revolución, a la que con frecuencia llamaba en forma abreviada, «filosofía», omitiendo el adjetivo «política».

«Es necesario... poner como base de la filosofía la <voluntad> (en última instancia la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en cuanto corresponde a necesidades históricas objetivas, vale decir, en cuanto es la propia historia universal en el momento de su progresiva realización» (*Antología Urbani*, p. 236). Los filósofos marxistas interesan a Gramsci exclusivamente (o casi exclusivamente) como filósofos políticos, como intelectuales orgánicos de masa, capaces de «elaborar y hacer concretos los problemas que *plantean* las masas con una actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social» (*ibidem*, p. 222). En síntesis, la concepción del mundo que interesa a Gramsci es la «concepción implícita en la actividad humana» (p. 227). Las filosofías de las que tiene necesidad y con las que debe medirse como dirigente revolucionario son las «construcciones que corresponden a las exigencias de un período histórico complejo» (p. 231).

¿Por qué a la aguda observación de Althusser respondo no solamente «sí», sino agrego —de inmediato e instintivamente— «para suerte nuestra»?

Lo hago porque Gramsci, concentrando del modo que se dijo su interés sobre el marxismo como filosofía de la praxis, como ciencia de la historia y de la revolución, llevó al Partido Comunista Italiano a una concepción justa y correcta de la unidad ideal de sus miembros (y a una justa y correcta práctica correspondiente). Por un lado, Gramsci subrayó la necesidad vital de que «una masa de hombres sea llevada a pensar de manera coherente y unitaria el presente real» y la perspectiva racional-científica de su transformación. Construyó, por lo tanto, al partido revolucionario como una asociación de hombres que tienen una voluntad política común porque tienen (en forma más o menos completa y consciente) una concepción común de la historia. El partido revolucionario es, en la visión y en la construcción práctica gramsciana, un partido que tiene una ciencia de la historia y de la revolución (que Gramsci llama con frecuencia «concepción del mundo», pero con el significado que ya especificamos), pero que, *como tal* —como partido— no tiene una filosofía general. La expresión «partido marxista» contiene en sí una ambigüedad, porque tiene dos significados posibles: 1) partido que, como tal, tiene una filosofía general: el materialismo dialéctico; 2) partido guiado por la ciencia de la historia y de la revolución fundada por Karl Marx. Gramsci escogió claramente la segunda interpretación, y Togliatti la desarrolló coherentemente.

Hablando del marxismo como (y en cuanto) guía teórica del partido revolucionario, Palmiro Togliatti usaba el término *doctrina* (no «filosofía» y ni siquiera «concepción del mundo»). Así, en el cuarto número de *Rinascita*, es decir a fines de 1944, escribía:

«Guía ideológica de este partido (el «partido nuevo» que P. T. se apresta a construir teórica y prácticamente ya desde el momento de su retorno a Italia desde el exilio) no puede ser otra que la doctrina marxista y leninista, la única que permite un análisis completo de todos los elementos de la realidad, de su entrelazamiento y de su desarrollo, y por consiguiente, la única que permite adecuar de manera exacta a la realidad la acción política de la clase obrera y de un gran partido».

Y en el discurso pronunciado en Florencia el 10 de enero de 1947, fundamental como síntesis de la concepción togliattiana del partido nuevo, decía:

«¿... qué es necesario estudiar? Ante todo es preciso estudiar nuestra doctrina fundamental, la doctrina política de la clase obrera: el marxismo, el leninismo, la brújula que nos ha dirigido durante veinte años de nuestra historia y que nos dirigirá aún para encontrar el camino justo, el camino italiano de la lucha por la democracia y el socialismo... El marxismo, lo han leído en todas partes, no es un dogma, sino una guía para la acción. Pero ahora la acción de la clase obrera ha llegado a un punto tal en que para desarrollarse debe seguir caminos nuevos, hasta ahora no recorridos en el pasado. Trazar este camino, prever el modo en que ellos pueden ser recorridos y desarrollados con paso seguro, es esto lo que deben lograr hacer hoy los dirigentes de un partido obrero marxista».

Bajo la guía teórica y práctica de Palmiro Togliatti, en un período de veinte años, de 1944 a 1964, el marxismo —como doctrina del partido— fue considerado por los comunistas italianos como una filosofía política, como una «doctrina política de la clase obrera», como la «ciencia marxista de la historia... distinta de la *filosofía* marxista».

Para suerte nuestra, porque haber dado esta solución a la relación teoría revolucionaria-partido revolucionario permitió al PCI reunir en su seno y en torno a sí a todos los revolucionarios, guiados por la concepción de la historia como lucha de clases, por el socialismo científico y no por utopías, *independientemente de las filosofías generales por ellos profesadas* (en particular, independientemente del hecho de que ellos fueran cristianos o ateos).

Esta es mi respuesta en lo que se refiere a la distinción entre ciencia marxista de la historia y *filosofía* marxista. Más difícil, por cierto, es responder a la otra cuestión planteada por el compañero Althusser: la de la *relación* entre filosofía marxista (materialismo dialéctico) y ciencias. Me limitaré aquí a una breve consideración acerca de la relación entre materialismo dialéctico y ciencia marxista de la historia. Las opiniones que expresaré se referirán, sin embargo, a la forma de la relación y por ello pueden ser transferidas sin problemas a la relación entre filosofía marxista y ciencias en general.

Creo en la existencia de una vinculación estrecha entre filosofía, concebida como «hipótesis general de trabajo» y teorías científicas en el momento de su fundación. Creo, al mismo tiempo, en una amplia independencia de las teorías científicas con respecto a la filosofía que, no obstante, las ha inspirado, una vez que esas teorías sean verificadas como instrumentos válidos de

conocimiento, dentro de límites más o menos amplios. Vale decir, creo en la *laicidad* de toda ciencia, en su compatibilidad con filosofías distintas de aquella que fue determinante para su formación.

Las dos afirmaciones no son contradictorias. Soy apasionadamente engelsiano en lo que concierne a la batalla del gran compañero de Marx contra el pretendido agnosticismo filosófico de la ciencia que se autoproclama positiva (objetiva, puramente factual, etc.). «Los investigadores de la naturaleza creen liberarse de la filosofía por el procedimiento de ignorarla o denostarla. Pero como no pueden trabajar sin pensar, y como para pensar necesitan determinaciones del pensamiento, y toman esas determinaciones o categorías de la conciencia común de las personas llamadas cultas, dominada por los restos de filosofías hace mucho tiempo caducadas, ...siguen estando sometidos a la filosofía, generalmente a las peores...» (*Dialéctica de la naturaleza*, edic. alemana, p. 222).

La tesis engelsiana sobre la relación necesaria entre la filosofía y la ciencia es confirmada por todos los grandes descubrimientos y sistematizaciones científicas. Quisiera detenerme en un solo ejemplo: el de Galileo.

Las ciencias nuevas fundadas por Galileo tienen como presupuesto genético indispensable una hipótesis filosófica general: la del racionalismo matemático (en particular: geométrico), según el cual el libro del Universo está escrito en caracteres matemáticos, y más aún con las figuras de la geometría euclidiana. Tal hipótesis filosófica se ha demostrado unilateral e incompleta (uso los adjetivos que deben *siempre* sustituir a «falso», adjetivo ligado a la metafísica del «sí o no»). Esto no quita que la ciencia de Galileo sea hoy aceptada, en su ámbito específico de validez, por hombres que tienen distintas filosofías, sin que exista contradicción alguna entre aquella ciencia y estas filosofías distintas del racionalismo matemático.

La misma relación existe, a mí entender, entre materialismo dialéctico y ciencia marxista de la historia. La dialéctica materialista fue la hipótesis general que permitió a Marx alcanzar su gran descubrimiento científico, digamos «la ley de movimiento de la historia». Este descubrimiento, una vez alcanzado, se ha convertido en una verdad *laica*, que se impone a hombres que profesan las más distintas filosofías como descripción-comprensión de un proceso real, como *conocimiento* que tiene un valor propio, una vida propia independiente de la hipótesis filosófica que estimuló su conquista.

Naturalmente, en la ciencia-conocimiento sigue en pie la impronta de la relación con la hipótesis generadora (o mejor, catalizadora) como incompatibilidad de ella con *algunas* hipótesis directamente opuestas a la originaria. Así, la ciencia galileana no era compatible con la filosofía de las «virtudes» ocultas del aristotelismo escolástico tardío, y tanto menos con la teología que pretendía interpretar los fenómenos naturales con la Biblia en la mano. Así, la ciencia marxista de la historia no es compatible con la concepción heterogénea de la humanidad asociada y de su evolución, con una concepción de la historia humana dirigida por una «providencia» externa a ella.

Pero esto significa precisar el término *laicidad*, y no ya anular la distinción entre una teoría científica y la filosofía que fue su hipótesis generadora. Era

esta distinción la que deseaba hacer aquí, porque precisamente de ella surgieron, a mi entender, los grandes desarrollos positivos de la filosofía política marxista en Italia. Partiendo de esa formulación (de esa distinción), nuestro partido planteó la laicidad del Estado socialista, la libre confrontación de ideas, la posibilidad de valores fuera del marxismo (véase el memorial de Yalta [34]), el pluralismo y la articulación de la sociedad socialista que nos proponemos construir, no como concesiones a la pequeña burguesía o, todavía peor, al adversario de clase, sino como necesidades vitales de la propia batalla y estrategia revolucionaria.

Lucio Lombardo Radice. |

UN PLANTEO «ESTRUCTURAL»

La difundida carta de Louis Althusser en respuesta al comentario de Rino Dal Sasso a la traducción del capítulo de *Leer El Capital* que lleva el programático título de «El marxismo no es historicismo», me deja francamente muy perplejo. No solo por el motivo más general de que esa polémica formulación althusseriana equivale, a mi entender, debido a su falta de verdad histórica y teórica, a la aserción, por ejemplo, de que... «el cartesianismo es historicismo», etc., etc. Me deja perplejo por el motivo particular de que la divagante carta (antigramsciana) evita responder a la acusación de «cizañas filosóficas» con la que Dal Sasso resumió la «dificultad» (y no la única) indicada por quien escribe, aquí en *Rinascita* (10 de noviembre de 1967) y en otras partes, en la interpretación althusseriana del desarrollo filosófico del pensamiento marxiano. Esta dificultad es (junto a otras) no solo un típico producto de la formación «estructural» de la problemática marxiana, sino también una dificultad perjudicial cuya subestimación impide toda discusión «rigurosa» de la «filosofía» que es el marxismo. Dejo al compañero Althusser la iniciativa de afrontarla dónde y cuando quiera, pero es inevitable para un diálogo fecundo, al menos a juicio del suscrito,

Galvano della Volpe |

RESPUESTA A ANTONIO PESENTI SOBRE «LEER EL CAPITAL»

Querido compañero Pesenti:

Leí su artículo sobre el tema «Leer *El Capital*» publicado en *Rinascita* del 13 de diciembre de 1968, y deseo agradecerle la atención que ha dedicado a mis ensayos y a los de Etienne Balibar.

Estoy totalmente de acuerdo con Ud. En distintos lugares el texto es *inútilmente* difícil y si tuviéramos que volver a escribirlo hoy, cuatro años después de la primera redacción, creo que usaríamos un lenguaje mucho más claro. Pero creo que la *dificultad* que hemos encontrado en «abrirnos un camino» en una obra inmensa como *El Capital* es una dificultad subjetiva que se ha transferido a la redacción de nuestros textos: en ese entonces no habríamos podido actuar de otro modo, estaba por encima de nuestras fuerzas.

Nos sentimos complacidos por haber enfrentado esa dificultad y haberla superado; por haber sabido ver más allá de ella los pocos puntos importantes que tratamos de desarrollar.

Me parece haber comprendido el espíritu de sus reservas. En nuestro libro *falta* algo muy importante: digamos, el eco de la *práctica* política de los partidos comunistas. Soy perfectamente consciente de ello y en cierta medida la entrevista con *L'Unitá* contiene algunas «tesis» que, desde este punto de vista, están destinadas a «colmar» dicha laguna. Pero desearía hacerle notar que nosotros quisimos sobre todo dar cuentas del mecanismo teórico de *El Capital* dedicado, en primer lugar, al estudio de la «región» económica del modo de producción capitalista. En esta «región» los «hombres» (y es un punto de vista científico perfectamente fundado) son considerados por lo que son: «portadores» (*Trager*) de funciones económicas, que ocupan «puestos» (*Stellen*) en la estructura de la producción.

Es necesario comprender que *El Capital*, tal como ha llegado a nosotros, se limita esencialmente a la «esfera de la producción y de la reproducción capitalista» y a sus leyes tendenciales. Esto no excluye que se deba «completar» lo que Marx no pudo terminar, y hablar de la superestructura jurídico-política y de aquella ideológica en la que los *hombres*, los propios «hombres», no tienen ya el «estatuto» teórico que tenían en la esfera de la producción. En particular, la *ideología*, «elemento en el que» se desarrolla un aspecto determinante de la lucha de clases (es allí donde los hombres toman conciencia de su pertenencia a una clase y llevan «hasta el fondo» su lucha), transforma el «estatuto teórico» de esos mismos hombres: ellos se convierten entonces en «sujetos» (y no ya en simples «soportes»). Creo que esta precisión responde a alguna de sus preocupaciones, y en particular a sus experiencias políticas.

Gracias nuevamente de todo corazón. Un saludo fraterno.

Louis Althusser. |

NOTAS

[1] Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Uno en Dos, 2022.

[2] El pseudoconcepto de resultado pretende describir la ciencia como un conglomerado de «verdades» desligadas de derecho del proceso de su producción. Precisamente en nombre de esta desvinculación, Hegel pronuncia la condena del conocimiento matemático: «El movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación *exterior* a la cosa» (*Fenomenología del espíritu*, p. 29). De ello resulta que, para Hegel, la ciencia «rebaja lo que se mueve por sí mismo a materia, para poder tener en ella un contenido indiferente, exterior y carente de vida» (*idem*, p. 31). Toda la polémica contemporánea contra la frialdad, la exterioridad, la cerrazón del saber científico; todo el esfuerzo puesto en oponer la inercia totalizada de los objetos científicos al movimiento-totalizador del pensamiento científico, remite finalmente a esa figura de la muerte donde Hegel fija el resultado sin memoria de la ciencia.

En un artículo falsamente hegeliano, Robert Paris no deja de ofrecer la clásica versión en *colores* de este argumento: «(...) la tentativa de Althusser de liberar a Marx de la dialéctica hegeliana y de redefinir el «nivel» del marxismo (RTM, 105-106) nos devuelve, y aún nos hace regresar, no solamente más acá del marxismo, sino incluso a un universo *gris y triste* de un racionalismo predialéctico, prehegeliano» (Robert Paris, «En deçá du marxisme», en *Les Temps modernes*, mayo 1966. Yo subrayo).

Esto significa no haber leído a Bachelard y perpetuar la ideología insidiosamente religiosa que desacredita la ciencia al considerarla como una intolerable petrificación de las almas. Pero la ciencia es algo muy distinto: producción organizada de sus objetos, transformación específica en la que «Nada está dado. Todo se construye» (G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, p. 16), anuncia que su dominio *no es otro* que el proceso de producción del que aparentemente resulta y que coincide con el protocolo de su aparición.

La crítica hegeliana del resultado no tiene pues ninguna relación con aquello a lo que apunta la ciencia. En cambio, prepara la valorización correlativa de la experiencia sufriente, del cristianismo sublimado donde se resuelve esta «crítica».

[3] En consecuencia, no hay que asombrarse de ver a Althusser dedicar extensos desarrollos a la situación genealógica de las obras de juventud de Marx (*cf.* por ej. RTM, 39-70. Ver también el texto de J. Rancière, LC I, 95-210).

[4] *Cf.* La crítica de este falso concepto en el artículo de E. Balibar: «Les ideologies pseudo-marxistes de l'alienation», en *Clarté*, enero 1965.

[5] Asombra ver la celeridad con que Garaudy pasó del totalitario al fundamental, de la libertad según Stalin a la libertad según Juan XXIII.

[6] Althusser distingue tres conceptos de la causalidad: cartesiano, leibniziano y spinozista (LC II, 167-171).

[7] Como en las obras más recientes de L. Goldmann. Se llega allí hasta *identificar* pura y simplemente las estructuras homológicas «descubiertas» por Goldmann: «De este modo las dos estructuras, la de un importante género novelesco y la del intercambio, se revelan como rigurosamente homólogas, al punto que se podría hablar de una sola y misma estructura que se manifestaría en dos planos diferentes» (*Pour une sociologie du roman*, Gallimard, 1964, p. 26). ¡Admirable simplicidad!

[8] El ejemplo más acabado es sin duda la «psicología histórica» de J. P. Vernant. Transgrede gozosamente sus propios presupuestos teóricos. Se comprenderá toda su ambigüedad leyendo, entre otros, el último capítulo de *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1965.

[9] «El hombre solo plantea los problemas que puede resolver»: la célebre frase sirvió de caución para las más variadas desviaciones del marxismo y sobre todo para el historicismo empírico cuyo proceso instruye Althusser (LC II, 73 ss.), como así también para las oscuras especulaciones relativas a la «unidad de la teoría y de la práctica» (problema que no tiene ningún sentido en la epistemología postbachelardiana, donde la teoría misma es originariamente pensada como proceso de producción, es decir, como *práctica* teórica). La «célebre fórmula» quiere decir simplemente que un problema (científico) solo puede ser *producido en tanto que problema* si su espacio de posición —la problemática de su objeto— ha sido a su vez producido.

[10] Así ocurre con el concepto aristotélico de «Naturaleza», cuya ausencia —la imposibilidad de construirlo— determina la física postgalileana. En rigor, *no existe* ninguna relación, ni siquiera negativa, invertida ni aún crítica, entre la nueva «física» y lo que lleva ese nombre en la filosofía de Aristóteles. Del objeto de Aristóteles, la física positiva no podría ni siquiera afirmar que no existe. De ese objeto *no tiene nada que decir*. Esa «nada» es de signada por Bachelard como ruptura epistemológica [*coupure épistémologique*].

[11] Esa localización constituye la *genealogía* de una ciencia. Los trabajos de Koyré o los de Canguilhem son genealógicos. Lo que separa a Althusser de la sorprendente empresa en que está comprometido Foucault —empresa de la que una obra maestra, *El nacimiento de la clínica* (Siglo XXI, 1966) manifiesta su importancia excepcional— es la convicción teórica de que si bien una *genealogía* de la ciencia y una *arqueología de la no-ciencia* son posibles, no podría existir en cambio ninguna *arqueología de la ciencia*. La ciencia es precisamente *la práctica* sin subestructura sistemática distinta de sí misma, sin «suelo» fundamental, y esto en la medida exacta en que todo suelo constituyente es el inconsciente teórico de la *ideología*.

Trataremos de explicar a partir de esta discordancia:

a) la impotencia de Foucault para producir sobre el fondo estructural, y sin embargo universal, que él esboza, los operadores distintivos de la ciencia y de la no-ciencia; su *necesaria* limitación a la arqueología de las pseudociencias;

b) la ligereza preteórica de sus juicios sobre Marx (*cf. Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1968, 255-256).

[12] Para facilitar la utilización de los textos de Althusser utilizamos las siguientes nomenclaturas: (LC) *Lire le Capital*, Maspero, París, 1965; (RTM) *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967 y (MH-MD) *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, trabajo incluido en el presente volumen [N. del E].

[13] Sartre constituye aquí un ejemplo asombroso, y desde este punto de vista, *La crítica de la razón dialéctica* es un momento del «marxismo metafísico». Sin embargo, el caso teórico de Sartre es más complejo de lo que parece y Althusser se apresuró un poco al colocarlo dentro de los «idealismos racionalistas». Entre la transparencia originaria de la praxis individual y la inercia formal de las estructuras, existe en Sartre un descentramiento específico, provocado por la exterioridad radical y antidialéctica del en-sí. La dialéctica sartreana es una dialéctica fracturada, en cuyo

interior es posible reflexionar parcialmente ciertas distorsiones estructurales, incluso plantear o al menos traducir los problemas fundamentales del materialismo dialéctico, a cambio indudablemente del uso un poco alegórico de los conceptos. (Cf. *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, 1963).

[14] J. Derrida, «Le theatre de la cruauté et la cloture de la representaron», en *Critique*, n. 230, julio 1966, p. 617. nota 13.

¿Puede pensarse «al mismo tiempo» la lectura de Marx por Althusser, la de Freud por Lacan y la de Nietzsche-Heidegger por Derrida? Esta es la formulación, en nuestra coyuntura, de la pregunta más profunda. Considerando esos tres discursos en su actualidad integral, la respuesta es para mí inevitablemente negativa. Más aún: aproximarse indefinidamente a aquello que los mantiene *más alejados* entre sí es la condición de progreso de cada uno de ellos. Desgraciadamente, en el mundo instantáneo en que los conceptos se comercializan, el eclecticismo es la regla.

[15] Es sabido que el concepto de sutura fue introducido por J. Lacan y J. A. Miller para pensar el lugar-desplazado del sujeto en el campo psicoanalítico. Cf. *Cahiers pour l'analyse*, n. 1, enero 1966. El uso que hago de él es indicativo.

[16] Subrayamos de una vez por todas que restringiendo nuestro examen a los conceptos esenciales introducidos por Althusser, no pretendemos de manera alguna disimular el hecho de que ya el (re)comienzo del marxismo es una obra colectiva, más colectiva que cualquiera otra, y esto debido a su exclusivo destino *político*.

[17] Sobre todo esto ver MH-MD p. 42 del presente volumen.

[18] *En este punto* precisamente se situaría la articulación del marxismo y del estatus que el psicoanálisis acuerda a lo imaginario. Como así también el riesgo de que esta articulación sea provisoriamente inhallable. Las especulaciones más recientes de Lacan sobre el tema de la ciencia no deben hacernos olvidar que, para el marxismo, el tema es una noción *propriadamente ideológica*.

[19] El mejor término sería tal vez «denotador» o un equivalente del inglés «designator» (Cf. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956, p. 6).

La teoría formal de la denotación y más generalmente la semántica formal, tal como la desarrolla el empirismo lógico anglosajón, ofrecen a mi entender la armadura de un análisis estructural *de la ideología*. Naturalmente, para Carnap la semántica es una teoría *de la ciencia*, pero ocurre que el empirismo lógico es a su vez una ideología. Queda el hecho de que emprende el inventario sistemático de las formas generales más abstractas de todo discurso ideológico.

[20] El concepto de totalidad, tomado en su sentido absoluto, es el ejemplo arquetípico de una ilusión teórica. La totalización sartreana es la crítica ilusoria de la ilusión; es un desplazamiento-progreso intraideológico.

[21] La economía vulgar está caracterizada en muchos lugares. Por ejemplo: «la economía vulgar (...) no pasa de las apariencias, rumia constantemente, en su propio interés y para vulgarizar los más groseros fenómenos, los materiales ya elaborados por sus predecesores y se limita a erigir en sistema de un modo pedantesco y a proclamar como verdades eternas las ilusiones con que gusta al burgués poblar su mundo: el mejor de los mundos posibles» (*El capital*, E. D. A. F., 1967, I, p. 74 nota). De este modo la ideología:

a) repite lo inmediato (la apariencia), o sea la ilusión objetiva;

b) reinscribe en ese inmediato representado los conceptos científicos mismos (materiales elaborados);

c) totaliza lo representado (sistema) y lo piensa como Verdad: la ideología se autodesigna como ciencia;

d) tiene por función servir los intereses de una clase.

[22] La distinción esencial entre el objeto-de-conocimiento y el objeto-real, la teoría del conocimiento como producción, la diferencia entre sistema y proceso de exposición, todo eso es el fruto de una reflexión estricta realizada a partir del texto «canónico» de Marx, la Introducción de 1857 a la *Crítica de la economía política* (Cf. Ediciones Uno en Dos, 2022, pp. 22-74).

[23] *Décalage* = desplazamiento en el tiempo y el espacio / Modificación de la posición de un órgano fijo en relación con un órgano movable/ Figuradamente quiere decir, distancia entre dos cosas: entre el pensamiento y su expresión, por ejemplo. (N. del T.).

[24] La tesis contraria es sostenida firmemente por Serres en lo que concierne a las matemáticas (M. Serres, «*La querelle des anciens et des modernes en mathématiques*», en *Critique*, n. 193, noviembre 1963). Según Serres la matemática moderna se tomó a sí misma por objeto y ha importado progresivamente su propia epistemología. Más en general, una ciencia que llega a su madurez es «una ciencia que comporta la autorregulación de su propia región, y, por consiguiente, su epistemología autóctona, su teoría sobre sí misma, expresada en su lenguaje, según la descripción, el fundamento y la norma» (*idem*, 1001). La discusión precisa de esta tesis está aquí fuera de cuestión. Indiquemos simplemente que el fundamento al que Serres alude está dirigido a una perspectiva trascendental. Si en cambio, nos cuidamos de definir la ciencia como *producción* de un efecto específico, y la epistemología como historia de los modos de producción de ese efecto, parece que la importación epistemológica es imposible. En realidad, lo que la matemática ha «tratado» efectivamente no es la ley real de su proceso, sino una representación ideológica de las matemáticas, una ilusión de epistemología. Y este tratamiento le era objetivamente necesario, pues, como toda ciencia, la matemática es ciencia de la *ideología*. La singularidad de las matemáticas está en el hecho de que su «exterior» determinado no es más que ¡a región de la ideología donde las *matemáticas mismas* están indicadas. Tal es el contenido real del carácter «apriorístico» de esta ciencia: solo se ocupa de su propio hecho tal como se demuestra en la representación.

[25] En los textos de *La revolución teórica de Marx*, por un resto de consideración hacia la tradición y para apoyarse mejor en un texto célebre de Mao, Althusser llama aún a la práctica articulada una contradicción. Nosotros abandonamos resueltamente esta designación confusa.

[26] El problema fundamental de *todo* estructuralismo no es el del término de doble función que determina la pertenencia de los otros términos a la estructura en tanto que él mismo es excluido de ella por la operación específica que lo hace figurar allí bajo las formas de su *representante* (su lugarteniente, para retomar un concepto de Lacan). Lévi-Strauss tiene el inmenso mérito de haber *reconocido* la verdadera importancia de esta cuestión, bajo la forma todavía impura del Significante-cero (Cf. *Introduction a l'oeuvre de Mauss*, P. U. F., 1950, XLVII ss.). Localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la ausencia pertinente, o sea,

la *determinación*, o «estructuralidad» de la estructura. J. A. Miller ha ofrecido una exposición de este problema a la que es necesario remitirse (Cf. «La suture», *Cahiers pour l'analyse*, n. 1, enero 1966).

Trataremos, sin embargo, de demostrar en otro lugar que:

a) el uso —extraordinariamente ingenioso— de la construcción del número por Frege a los fines de ilustrar el problema de la causalidad estructural es epistemológicamente inadecuado;

b) no se podría pensar la lógica del significante como tal (del significante «en general»), salvo reforzando la estructura de la metafísica.

[27] Cf. por ejemplo LC I, 49. La causalidad inmanente de la sustancia no es *otra cosa que* su efecto: la movilidad intramodal de la Naturaleza naturalizada, cuya Naturaleza naturalizante es la determinación ausente. Sin embargo, Dios está efectivamente *representado* como modo (por su idea adecuada). En la configuración estructural que se llama el hombre, ese representante de la *determinación* puede ser (libertad) o no ser (servidumbre) *dominante*: la Sabiduría es una coyuntura.

[28] El campo completo de esas prácticas, tal como Althusser lo indica aquí y allá, comprendería, además de la práctica teórica y la práctica ideológica, el conocimiento «técnico» y el conocimiento «empírico», probablemente reductibles a ciertas configuraciones transicionales entre lo conocido, lo representado y otros efectos, interiores a otras instancias de las formaciones sociales.

[29] Como lo hace notar Althusser a propósito de Husserl, reivindicar el círculo como círculo no nos hace salir de él. Yo agregaré: llamar «dialéctica» a la circularidad del círculo no debe hacernos olvidar el caso en que ese círculo es justamente el círculo de la ideología. «Pero el círculo de esta operación no es, como todo círculo de este género, sino el círculo dialéctico de la cuestión planteada a un objeto sobre su naturaleza, a partir de una problemática teórica que, poniendo su objeto a prueba, se somete a la prueba de su objeto» (RTM, 31). De acuerdo. Pero, ¿cuando el objeto, como en el caso del materialismo dialéctico, es el *conocimiento mismo*, es decir, justamente la relación de todo objeto científico posible con su problemática? Entonces la cuestión planteada a *ese* objeto instituye un problema cuya estructura es absolutamente original: el problema de la problemática. ¿No nos arriesgamos a constatar que este objeto tan particular es un objeto *paradojal*, como ciertos «objetos» de la teoría ingenua de los conjuntos? ¿No nos exponemos a designarlo solo por enunciados infalsables?

[30] Las indicaciones que siguen, bastante áridas, son extremadamente sumarias. Apoyándome en el hecho de que Althusser de termina generalmente la eficacia «global» de una instancia por efectos de desplazamiento, he construido un ejemplo teórico más completo, que utiliza como funciones de base *permutaciones de permutaciones*. Este ejemplo es demasiado técnico para ser transmitido aquí; solo señalo su existencia.

[31] La teoría de las Categorías es quizás el acontecimiento epistemológico más significativo de estos últimos años por el esfuerzo de abstracción radical que testimonia: las estructuras matemáticas ya no son construidas propiamente hablando según vinculaciones operatorias entre elementos de una multiplicidad pura (conjunto) más bien aparecen como «cúspides» de una red de recorridos donde las correspondencias estructurales (los morfismos) son primarias (este es el concepto

utilizado) así esbozado. Estructuras de las estructuras, la multiplicidad solo es una estructura entre otras: hablaremos de la Categoría de los conjuntos como de la categoría de los grupos, etc....

Puesto que estoy en las matemáticas, debo subrayar el peligro latente de un cierto «aristotelismo» en Althusser, de un movimiento de pensamiento más «orgánico» que matemático. En efecto, en sus textos encontramos:

a) La subordinación de las matemáticas a una conceptualización no-matemática: «La formalización matemática no puede sino estar subordinada a la mirada de la formalización conceptual» (LC II, 163);

b) La identificación del concepto con la definición: «(...) la cuestión del estatus de la *definición*, es decir del concepto» (LC II, 67).

Esto significa volver un poco precipitadamente a la antigua ideología de la matemática-lenguaje. Recordemos que los conceptos de una ciencia son necesariamente palabras no definidas; que una definición no es nunca otra cosa que la introducción de un símbolo abreviador; que, en consecuencia, la regularidad de la eficacia de un concepto depende de la transparencia del código en que figura, es decir, de su materialización virtual; que finalmente la matemática no es, en física, en biología fundamental, etc., subordinada y expresiva sino primaria y *productora*.

[32] Reléase el prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Kant multiplica allí los indicios de una singularidad sin concepto, de un casi milagro que preside el surgimiento «práctico» de la ciencia: «revolución debida a un solo hombre»... «feliz idea de un ensayo»... «quien tuvo la dicha de realizarlo»... «tocado por una gran iluminación». La ciencia es el hecho puro «por debajo» del cual no hay nada.

[33] El 1 de diciembre de 1967, Rino Dal Sasso publicó en *Rinascita* un comentario sobre un capítulo de *Leer El capital* de Louis Althusser aparecido en la revista *Trimestre* de Pescara. Althusser respondió con esta carta, que fue publicada en *Rinascita* junto con una breve respuesta de Dal Sasso y con intervenciones de Nicola Badaloni, Galvano delta Volpe y Luciano Gruppi.

[34] Se refiere al «testamento» de Togliatti. Cf. *Pasado y Presente* nº 5-6, 1964, pp. 112-118.

AL LECTOR

La Editorial quedará muy agradecida si le comunica su opinión de este libro que le ofrecemos, informa de erratas, problemas en la traducción, presentación o de algún aspecto técnico, así como cualquier sugerencia que pudiera tener para futuras publicaciones.

MATERIALISMO HISTÓRICO Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

ALAIN BADIOU

El recomienzo del materialismo histórico

LOUIS ALTHUSSER

Materialismo histórico y materialismo dialéctico

DISCUSIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO DE A. GRAMSCI

