

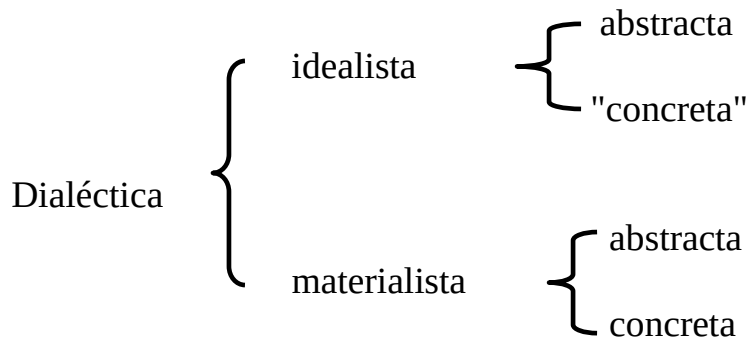
B) EL PRIMER ALTHUSSER

1. Presentación del problema

Una de las características más relevantes de la mayor parte de las filosofías premarxistas consiste en enfocar los opuestos de *manera disyuntiva*, esto es, mediante el procedimiento metafísico de su separación y contraposición *externa*. Este *tratamiento disyuntivo* aparecía y reaparecía en la forma tradicional de considerar los binomios cuerpo/espíritu, libertad/necesidad, sujeto/objeto, universal/singular, teoría/práctica, etc. A no dudarlo, la filosofía hegeliana representa un progreso indudable al oponer al *tratamiento disyuntivo* de los opuestos el *método compenetrativo* de ellos. Se trataba, pues, de un cambio de terreno, de la sustitución de la manera metafísica de pensar por la manera dialéctica. Pero antes de tratar el método compenetrativo de los opuestos de Hegel, conviene preguntarnos cuál es la razón por la cual un gran número de pensadores se vio arrastrado a enfocar las antinomias en general y la de la teoría/práctica en particular de manera no compenetrativa sino disyuntiva, no de modo dialéctico sino metafísico. La clave explicativa fundamental de tal cosa reside, nos parece, en la división del trabajo. Cuando Marx y Engels nos dicen, en *La ideología alemana*, que "la división del trabajo se da como tal sólo a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual" y que "es a partir de entonces que la conciencia *puede* verdaderamente imaginarse que es otra cosa que la conciencia de la práctica existente, que está representando *realmente* algo sin representar nada real"¹ nos revelan, aunque sea embrionariamente, la orientación que debe tener la explicación genético-determinativa del predominio del procedimiento *metafísico* de la separación y contraposición *externa* de los contrarios en general y del *tratamiento* disyuntivo del binomio teoría/práctica en particular. Pero dejemos aquí este problema, para retornarlo después con mayor profundidad.

La esencia del *tratamiento compenetrativo de los opuestos* consiste en destacar la unidad *interna* de los polos y la contraposición y lucha de ellos. Este *tratamiento compenetrativo* es, por consiguiente, *dialéctico*. Pero aquí conviene ir con tiento, ya que no toda dialéctica es materialista ni, incluso, toda dialéctica materialista es concreta. Hay, en efecto, una dialéctica idealista (el ejemplo de Hegel es clásico) y nosotros pensamos que es frecuente la presencia de una dialéctica materialista *abstracta* en multitud de marxistas y en ocasiones hasta en la propia producción teórica de Marx y Engels. Expliquemos esto con mayor detenimiento. La dialéctica, en

primer término, puede ser idealista o materialista, esto es, inscribirse en los marcos de una filosofía que le dé preeminencia a la idea sobre el ser o en los de una concepción del mundo que le dé primacía al ser sobre la idea.² La dialéctica hegeliana, el *tratamiento compenetrativo de los opuestos* del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, está inmersa, como se sabe, en una concepción idealista absoluta. Aunque habla de la unidad *interna* de los polos y de la contraposición y lucha de ellos, lo hace dentro de una perspectiva espiritualista. Toda contradicción, en efecto, con su estructura íntima (unidad y lucha de los polos) está subsumida en el proceso (y ella misma es proceso) que conduce a la idea de lo particular abstracto a lo universal concreto (saber absoluto). Pero la dialéctica, a nuestro modo de ver las cosas, no sólo puede ser idealista o materialista, sino abstracta o concreta, de tal manera que si hacemos este esquema:



advertimos que a la primera división dicotómica del término dialéctica (en idealista y materialista) se añade una segunda (en idealista abstracta y concreta", por un lado, y materialista abstracta y concreta, por otro).

¿Qué es una dialéctica abstracta y qué una concreta? Dos notas caracterizan a la dialéctica abstracta: el tratamiento homológico o ambiguo de los opuestos y la consideración ahistórica de su relación. Respecto al tratamiento homológico de los opuestos, en otra parte escribimos: "La homología relacional consiste en considerar... que el modo de ser y funcionar de un polo es igual al del otro con el cual se halla relacionado".³ Y más adelante: "Si no se aclara la diversidad de ser, funcionar y relacionarse de los polos, se cae, *aunque sea tácitamente*, en la homología. Si no se tematiza expresamente la *significación heterológica* de los polos, la mente tiende espontáneamente a homologizarlos. Si decimos, por ejemplo, que entre la experiencia y la razón hay acción mutua, y no añadimos nada más, se tiene la tendencia a interpretar tal afirmación en el sentido de que lo *mismo* influye la experiencia en la razón que la razón en la experiencia, lo cual constituye una clara muestra de homologización abstracta".⁴ La consideración ahistórica de la relación bipolar consiste en darnos la estructura de la contradicción (la unidad y lucha de contrarios) como eterna. Añade a la homología relacional, descrita anteriormente, la

idea de que el modo de ser y accionar *uniforme* se da a perpetuidad. Si, de acuerdo con el tratamiento homológico de los opuestos, se *insinúa*, por ejemplo, que "de igual modo en que actúa la teoría sobre la práctica, actúa la práctica sobre la teoría", se *sugerirá*, de acuerdo con la consideración ahistórica de la relación bipolar, "que la acción de la teoría sobre la práctica y *viceversa* presentará *siempre* la misma estructura". El tratamiento sigue siendo ahistórico aun en el caso de que se considere a una contradicción como un proceso que tiende a resolverse, a modificar su *status*, si se *da* la resolución como invariable, la misma de siempre, encarnando un derrotero siempre igual. Hemos hablado de insinuarse, sugerirse, darse. No de decirse. Quien emplea la dialéctica abstracta *no dice*, de acuerdo con el tratamiento homológico de los opuestos, que un polo actúa sobre otro en el mismo sentido en que éste actúa sobre aquél, *ni afirma*, de acuerdo con la consideración ahistórica de la relación bipolar, que el modo de ser y accionar de las antinomias se da a perpetuidad. No dice, en efecto, sino sugiere. O quizás fuera más correcto expresarlo de esta manera: cuando se habla de la *unidad y lucha de los contrarios* o de la *unidad indisoluble* de la teoría y la práctica,⁵ tal aseveración dice algo y calla algo. Habla de dos polos que, contrapuestos, al mismo tiempo que actúan el uno sobre el otro, mantienen unidad entre ellos. Lo que se dice resulta indudablemente verdadero. Pero se omite la explicitación del modo de ser y operar de un polo a diferencia del modo de ser y operar del otro; se silencia no sólo el esclarecimiento *científico* de la especificidad del *modus operandi* de cada antítesis de por sí, sino la forma específica en que repercute un opuesto en el otro; se calla, asimismo, la diferente forma de ser y de actuar de un polo sobre el otro en diferentes circunstancias históricas. Se trata, pues, de un *vacío* que puede tener, como tiene, ciertas implicaciones y consecuencias. Hay, en efecto, vacíos, silencios o lagunas que indican no sólo una limitación cognoscitiva, sino que traen consigo un franco carácter ideológico. El papel del *silencio ideológico* no es otro que el de inducir al lector a "tragarse la píldora" de una ideología tácita, sugerida por una "unificación de contrarios" que deja de lado, que no tematiza, que no esclarece la diferencia de ser y operar de los opuestos, y permite, conscientemente o no, que torne el poder la homología. No basta, para salirle al paso a este peligro, que se hable de la "autonomía relativa" de los polos⁶ porque la noción de "autonomía relativa" es más que un *conocimiento en cuanto tal un concepto delimitativo*: nos dice, en efecto, lo que *no es* el objeto examinado (la teoría, por ejemplo, *no es* una actividad que goce de una autonomía absoluta respecto a la práctica, *ni es* un mero epifenómeno de la práctica); pero no nos aclara qué *es* dicho objeto (no nos explica la estructura y función de esa autonomía, no nos vuelve patente los límites concretos de su relatividad. En una palabra, no nos explica lo que

verdaderamente importa: los fundamentos estructurales e históricos de la autonomía relativa).

La *filosofía de la praxis*, que abarca a autores tan diversos como Luckács, Korsch, Fogarasi, Dunker, Gramsci, Lefebvre, Gayo Petrovic, Alfred Schmidt, Shlomo Avineri, Adolfo Sánchez Vázquez, etc., se caracteriza, en términos generales, por ser la depositaria de un tipo de marxismo en el que aparece y reaparece sin cesar una *dialéctica abstracta*. Nos atreveríamos a decir que el teórico de la praxis clásico es aquel que funge como *centinela de la homología*. Caracteriza justamente a la filosofía de la praxis John Hoffman cuando asienta que para ella "teoría y práctica, ideales y realidad están inseparablemente *fundidos*. Mientras el positivismo postula una división aguda, la praxis forja una unidad básica, para que el hombre y la naturaleza, el individuo y el universo se vean combinados como un todo integral".⁷ La protección que ejerce este tipo de filósofo sobre la *homología relacional* es comprensible. Es un pensador que cae en cuenta del enorme progreso que trae consigo, frente al *tratamiento disyuntivo de los opuestos* propio de la metafísica tradicional, el *método compenetrativo* de ellos. Aún más. Es un pensador que advierte cómo este *método compenetrativo*, de prosapia dialéctica, al unirse indisolublemente con la concepción materialista, "supera" las posiciones metafísicas y especulativo-idealistas de la filosofía premarxista.

En esta situación, Louis Althusser, en las dos obras básicas de su primera etapa (*Pour Marx y Lire le Capital*), realiza una operación que causa inquietud y perplejidad en los círculos de la filosofía de la praxis: se lanza *al examen de la especificidad de la teoría*. Y en este estudio, en este proyecto de investigación, *parece* desligar la teoría de la práctica y aun de conferir una preeminencia mayor a lo teórico que a lo práctico. Las acusaciones de *teorista*, surgidas de aquí y de allá, pero arrojadas principalmente por el historicismo y la filosofía de la praxis, no se hicieron esperar. Y las cosas se complicaron cuando, a partir de la Advertencia a la 2da. edición francesa de *Lire le Capital*, y, sobre todo, del *Curso de filosofía para científicos*, el propio empieza a hablar de lo que llama su "desviación teorista".

Adolfo Sánchez Vázquez, en su texto *Ciencia y revolución*,⁸ hace un examen riguroso y sistemático del marxismo de Althusser, en sus diferentes etapas, enfocando su crítica a partir de las posiciones de la *filosofía de la praxis*. Este libro, dada la seriedad con que está realizado, nos va a servir para fijar simultáneamente nuestra posición sobre el significado de la investigación althusseriana y sobre la crítica que los teóricos de la praxis, por voz, en este caso, del maestro Sánchez Vázquez, enderezan contra el autor de *Lire le Capital*.

Empecemos por exponer lo que nos parece esencial en la concepción althusseriana. Pongamos el acento en la novedad o las aportaciones que

trae consigo la producción teórica de Althusser. Lo primero que habría que poner de relieve es que la actividad teórica en general y la científica en particular son vistas por Althusser como *producciones*. No sólo hay una *práctica empírica*, que abarcaría a la económica, política y social, sino también una *práctica teórica*, que se desplegaría en tres órdenes principales: la ciencia, la ideología y la filosofía. ¿Qué es lo que lleva a Althusser a dar el nombre de *práctica o de producción teórica* (Marx) a lo que la filosofía de la praxis y la concepción marxista habitual considera como precisamente lo contrapuesto a la práctica? ¿Por qué designar con el nombre de un polo (el de la práctica) el otro (el de la teoría)? La razón no es otra que el hallazgo por parte de Althusser de que, a pesar de las evidentes diferencias entre los dos polos, hay un *común denominador estructural* entre ellos: tanto la práctica empírica (por ejemplo la económica), cuanto la práctica teórica (por ejemplo la científica) son *producciones*. Son actividades en que con ciertos instrumentos de producción se modifica una materia prima para elaborar un producto. Esta *estructura productiva* no sólo aparece en la actividad económica habitual, sino también en la práctica teórico-científica. Esta última se caracteriza por el hecho de que con ciertos instrumentos *intelectuales* de producción (Generalidad II los llama Althusser) se trabaja una materia prima *ideal* (Generalidad I) y se crea un producto científico (Generalidad III). La diferencia entre la práctica científica y la práctica económica no reside en la *estructura productiva*, en el carácter dinámico y generador de ambas actividades, sino en la *cualidad entitativa* de los factores que intervienen en ambos procesos transformadores. En efecto, la práctica económica pone en juego unos instrumentos de producción *materiales* que modifican una materia prima *real* y elaboran productos *materiales*, mientras que la práctica científica implica la utilización de unos instrumentos *intelectuales* de producción que modifican una materia prima *ideal* y elaboran productos *científicos*. En estas circunstancias, *la producción empírica no trae por añadidura la producción teórico-científica ni viceversa*. Sin negar la relación que existe entre los polos, Althusser destaca que la esencia de una práctica no es el "eco epifenoménico" de la realización de la otra. La ejercitación de una práctica puede pedir, exigir, crear las condiciones para la gestación de la otra; pero mientras no se emprenda, por su propio carril y con sus medios específicos, esta otra producción, no aparecerá la actividad aludida. La práctica económica no genera por sí misma, no estatuye, la producción cognoscitiva.⁹ La práctica científica no acarrea por sí misma un resultado empírico-político, sino que requiere de la *producción política* de propagandizarla entre las masas. El resultado de la investigación althusseriana, al llegar a este nivel, es combatir todo reduccionismo de un polo al otro: se niega la reducción *historicista y practicista* de la teoría a la práctica y se niega la *reducción idealista* de la práctica a la teoría.

En otra parte hemos escrito: "Una vez que ha aparecido la nueva ciencia (por ejemplo el materialismo histórico) se crea la posibilidad de la práctica teórica posibilitante del progreso científico. Pero en la producción científica ocurre *lo mismo* que en la económica: la producción no se da como un solo acto, sino como un conjunto progresivo de actos, o sea, como una *reproducción*. No se trata, aclaremos, de una reproducción simple, en que la puesta en acción de la Generalidad II sobre la Generalidad I engendra una Generalidad III que permaneciera independiente de los medios de producción que la formaron. Se trata, más bien, de una *reproducción ampliada* en que el nuevo conocimiento (Generalidad III) se *reinvierte* en el conocimiento anterior (Generalidad I) para ampliar el ámbito científico, creando una Generalidad II más rica y que actúa en el siguiente proceso".¹⁰

La producción implica, entonces, una reproducción y ambas suponen, a su vez, un acto de nacimiento. Este último tema (que Althusser trata bajo la denominación de *ruptura epistemológica*) lo investigaremos más adelante. Ahora nos interesa subrayar una seria diferencia que tenemos con Althusser en lo que se refiere a su concepción de la *producción teórica*. Quien lea atentamente nuestro pequeño libro *Para leer a Althusser* advertirá que nosotros, desde un principio, subrayamos que es necesario, al hablar de las tres Generalidades, no dejar de lado, como lo hacía Althusser, la fuerza de trabajo. De ahí que dijésemos: "para no romper con la estructura de la práctica implícita en la práctica económica, debemos añadir que la práctica consta de esas tres Generalidades y de la fuerza humana (científica, filosófica...) de trabajo".¹¹ La práctica teórica, en efecto, no sólo tiene en común con la económica el empleo de *instrumentos de producción* para modificar una *materia prima* y elaborar un *producto*, sino también la presencia, como base de todo el proceso productivo, de la *fuerza de trabajo*. Las consecuencias de omitir, hacer a un lado o no mencionar explícitamente la existencia de la *fuerza de trabajo* como el factor fundamental de la actividad transformadora (tanto en la práctica empírica cuanto en la práctica teórica) opera como un *silencio ideológico*. En otro sitio hemos escrito¹²: "Althusser habla de tres generalidades... La ciencia, como práctica teórica, consiste en un proceso mediante el cual la Generalidad II ((instrumentos *intelectuales* de producción) trabaja una Generalidad I (materia prima, objeto del trabajo) para obtener una Generalidad III un nuevo conocimiento).¹³ Este esquema me parece acertado; pero ofrece una limitación. Habla correctamente de que con ciertos conocimientos (verbigracia la metodología marxista) se lleva a cabo un trabajo (crítico) sobre una materia prima (por ejemplo un planteamiento *ideológico*) para obtener un conocimiento científico. Pero no se muestra quién es el dueño de los medios *intelectuales* de producción. Althusser ve la estructura de la práctica científica a la luz, por así decirlo,

de la práctica económica interpretada esencialmente en el sentido de las "*fuerzas productivas*"; pero yo creo que debe ser vista a la luz no sólo de la práctica económica interpretada de tal modo, sino también en el sentido de las "*relaciones de producción*".¹⁴ Pero entendámonos. Aquí el concepto de "relaciones de producción" no tiene un sentido *apropiativo-material*, sino técnico-funcional, esto es, *apropiativo-intelectual*. No basta decir, por consiguiente, que una GII trabaja una GI para obtener una GIII, sino que hay que preguntarse a quién pertenecen y por qué las tres generalidades? Y también preguntarnos ¿a quién le resulta imposible llevar a cabo la práctica científica (y especialmente la práctica científico-revolucionaria) por carecer de GII? La respuesta de estas preguntas nos lleva al problema de la existencia de una *clase intelectual* contrapuesta a una *clase obrera manual*. La GII está encarnada en alguien. No en todo mundo... La clase intelectual, por ende, está formada por aquel sector de los trabajadores que es dueño, en la forma de la propiedad privada, de *medios intelectuales de producción*. Es la dueña de las tres generalidades. El hecho de que estos medios, en comparación con los instrumentos *materiales* de la producción, sean *intangibles*, el hecho de que sean *universalia* y no *rem*, ideales y no materiales no les quita en nada su carácter. Si insistiéramos en ver la estructura de la práctica científica a la luz de la práctica económica interpretada esencialmente en el sentido de las "*fuerzas productivas*" y no de las "*relaciones de producción*"¹⁵ estaríamos destacando sólo el aspecto positivo del trabajo, como dice Marx, y olvidado su *aspecto negativo* y enajenado. Claro que aquí el trabajo enajenado –para proseguir con esta terminología del joven Marx– no reside sólo en el hecho de que los medios *materiales* de la producción pertenecen a un tercero (fundamento de las enajenaciones *objetiva, subjetiva y genérica*) sino también en la circunstancia de que los medios *intelectuales* de la producción pertenecen a la clase intelectual".

Al localizar la nota esencial de la teoría en su carácter *productivo*, en la dinámica de tres generalidades (que operan en el terreno de la idealidad), Althusser no sólo delimita la especificidad de la práctica teórica sino que abre la posibilidad de una teoría de las diferentes prácticas (TDP). Y no sólo eso. También abre la posibilidad de una teoría de las diferentes clases (TDC). Problema éste, relacionado con la existencia o no de una *clase intelectual*, al que volveremos después.

Sánchez Vázquez critica a Althusser por otro lado. El teoricismo de Althusser, nos dice, "no surge de una pretendida reducción de la práctica real a la teoría, como se le achaca infundadamente, sino de un modo peculiar de ver la relación entre una y otra".¹⁶ Rasgo distintivo de la primera fase de la producción althusseriana¹⁷ "es la autonomización de la 'práctica teórica'..."¹⁸ Y más adelante: "El teoricismo no estriba en la negación de uno de los dos términos de la relación para refugiarse en una

teoría pura, descarnada, sino que consiste en una respuesta peculiar al problema de las relaciones entre la teoría y la práctica".¹⁹ Después de analizar las posiciones teoristas (idealistas) de Platón y Hegel y teoristas (materialistas) de Feuerbach, Sánchez Vázquez arriba a la conclusión de que "Teoricismo significa, en suma, primado de la teoría en sus nexos con la práctica. Y así entendido no es exclusivo del idealismo".²⁰ En contra del primado de la teoría –que caracteriza a Althusser, aunque se mueva dentro de una concepción materialista– hay que levantar, según Sánchez Vázquez, el primado de la práctica, ya que "El reconocimiento del papel prioritario de la práctica implica una ruptura con la filosofía teorista, tanto idealista como materialista. Y tal es el paso que da Marx en sus *Tesis* sobre Feuerbach".²¹ Se acusa, pues, al primer Althusser de teorista por el *primado* que confiere, de acuerdo con Sánchez Vázquez, a la teoría. Pero analicemos el concepto de *primado*, porque, si se reflexiona un poco sobre él, se advierte que es una noción vaga y homológica. El primado alude, por un lado, a una *relación* y, por otro, a una jerarquización. En lo que se refiere al binomio teoría/práctica, la relación entre un polo y otro puede tener tres sentidos diversos: 1) la práctica empírica puede aparecer como el *objeto del conocimiento*. En otro lugar hemos escrito: "aseverar que la práctica teórico-científica está determinada *por su objeto* significa que una ciencia cualquiera no puede existir sin la presencia de una realidad social o natural dada y sin la *tematización* específica de ésta. La inexistencia de un objeto *determina*, como es lógico, la inexistencia de la ciencia de ese objeto. La realidad de algo, sin embargo, no trae consigo de manera automática la instauración de una ciencia. Se requiere no sólo que un objeto se dé en la exterioridad sino que sea *tematizado*. No basta tampoco, desde luego, que una región de la realidad exista y sea tematizada para que la práctica teórica devenga práctica científica; pero no puede hablarse de ésta sin tales presupuestos... Lo que determina que una práctica teórica sea científica es, por ende, no cualquier tematización de un objeto, sino la tematización transformadora, crítica, que caracteriza a la científicidad. Digámoslo con un ejemplo: el marxismo, como arma teórica del proletariado, no podría haber existido antes del proletariado. El objeto del marxismo determina, cognoscitivamente hablando, la existencia del marxismo. La presencia, sin embargo, del proletariado y su lucha en el escenario histórico no determinó sin más la aparición de la ciencia marxista. Ni siquiera una *tematización deliberada* de la clase obrera produjo tal génesis, como en el caso de las diferentes variedades del socialismo utópico y el anarquismo; hubo necesidad de llevar a cabo una *tematización científica* para dar a luz, con el marxismo, el arma teórica del trabajador asalariado. *La aparición histórica del proletariado es, por tanto, la condición necesaria pero no suficiente para la gestación de la teoría marxista*".²² Como no puede existir la teoría del objeto, sin el objeto de la

teoría, como no puede existir la práctica teórica sobre la práctica empírica sin la presencia de ésta última, resulta evidente que, desde el punto de vista del *objeto del conocimiento*, la práctica tiene *preeminencia* sobre la teoría. Pero este primado de la práctica sobre la teoría nunca es negado por Althusser. La GII, por ejemplo, tiene que trabajar necesariamente sobre un objeto (una GI).²³ 2) La práctica empírica (por ejemplo política) puede aparecer como la *finalidad* perseguida por la producción teórica. Sánchez Vázquez reconoce, en el capítulo "A la política por la teoría", que el proyecto epistemológico de Althusser (inscrito en la línea abierta por el XX Congreso del PCUS) tiene una finalidad política. "En el fondo se trata, dice, de un problema político que se juega, para Althusser, en un plano teórico: pérdida y recuperación de la cientificidad".²⁴ Como Althusser trata de asegurar la racionalidad de la práctica empírica (política y partidaria), "el cumplimiento de esta tarea pasa ineludiblemente por la elaboración de la teoría...".²⁵ La *determinación teleológica* de la práctica teórica es, por consiguiente, en este caso, la práctica empírica. Por eso dice Sánchez Vázquez: "El tiempo de la política no ha pasado, ciertamente, para Althusser; pero ahora es el tiempo de la teoría".²⁶ En consecuencia, a la política hay que llegar "por el rodeo de la teoría".²⁷ Y se termina, por último, afirmando lo siguiente: "El proyecto althusseriano, originariamente político..., se convierte sustancialmente en un proyecto teórico, más exactamente epistemológico: establecer la Teoría de las condiciones de la producción del conocimiento científico".²⁸ Independiente-mente del *peso específico* que adquiere en Althusser la práctica teórica, parece indudable, y así lo reconoce Sánchez Vázquez, que está realizada *para* la política. El "rodeo de la teoría" nos muestra con toda claridad la *determinación teleológica* de la práctica teórica por parte de la práctica empírica. Resulta evidente, entonces, que, desde el punto de vista de la *finalidad* perseguida por la producción teórica, la práctica concebida por Althusser tiene preeminencia también sobre la teoría. Y es necesario subrayar, entonces, que tampoco es negado este primado de la práctica sobre la teoría por parte de Althusser. 3) La práctica empírica (política) puede actuar, repercutir en la forma y el contenido mismo de la práctica teórica. Nosotros somos de la opinión de que, si tanto desde el punto de vista del *objeto de conocimiento* como desde el punto de vista de la *determinación teleológica*, en Althusser no hay primado de la teoría sobre la práctica, sino al revés, es en este punto, en el de la *acción* de la práctica sobre la teoría, en el que se cree encontrar principalmente el teoricismo de nuestro filósofo. Y las críticas en este sentido tienen algo de razón. Y la tienen en virtud de lo siguiente: aunque Althusser explicitó adecuadamente el *modus operandi* específico de la teoría, aunque retomó la tesis engelsiana de la *determinación en última instancia* para explicar las relaciones entre las prácticas empíricas (socio-económicas) y una modalidad de la práctica teórica como es la *ideológica*,

no aclaró suficientemente la forma en que actúa, influye o repercute constantemente la práctica en la producción teórica. Sobre la base de este *silencio* opera la crítica de Sánchez Vázquez. Y lo que tiene de válida – subrayar que no puede nunca soslayarse la acción de la práctica sobre la teoría– proviene de la denuncia de un vacío ideológico de Althusser. Nosotros hemos propuesto –desde nuestro texto *Para leer a Althusser*– una tesis determinada para "suturar" este vacío e impedir las críticas, "devastadoras" de la novedad althusseriana basadas en la existencia de dicha laguna,²⁹ En otra parte hemos escrito: "El 'polo estructurante' de la *ideología*, aquello que hace que ella sea lo que es, reside fuera de sí: se localiza de tal modo en el ser social, que debemos afirmar que toda *ideología es ideología de clase*. En una sociedad de clases, por eso mismo, existen diferentes ideologías, cada una de ellas dependiente o estructurada *a partir* de "su" clase. El contenido de la cara oculta de ellas está limitado a los intereses de la clase de la que son expresión... Si el 'polo estructurante' de la *ideología* reside *fuera de sí*, el 'polo estructurante' de la ciencia... se halla *en sí mismo*. La ideología es, por eso, una superestructura (algo edificado sobre la base económica), en tanto que la ciencia... se halla en *sí* superestructura que es, la *ideología* está *determinada* en última instancia por el modo de producción. La ciencia y la filosofía, en cambio, como formas cognoscitivas de la conciencia social, sólo están condicionadas favorable o desfavorablemente por el modo de producción...".³⁰ Y en otra parte hemos apuntado: "¿Cuál es la forma peculiar en que se vincula la ciencia con las prácticas socio-económicas? Nuestra respuesta, tajante, es que no es otro tipo de relación que el de *condicionamiento*. La ciencia está condicionada por las otras prácticas sociales, incluyendo la estructura económica y la estructura social. Hemos dicho: *condicionamiento*. Y queremos añadir: *condicionamiento favorable o desfavorable*. La ciencia está condicionada (en lo que a su esencia epistemológica se refiere) favorablemente en ocasiones y desfavorablemente en otras por el ser social... *La ciencia, lo diremos sintéticamente, está determinada por su propia práctica específica (su modus operandi especial) y condicionada favorablemente o no por el ser social*".³¹ Pero si esto ocurre con la ciencia en general ¿qué sucede con la ciencia de la historia? "Creemos decididamente en la posibilidad –hemos escrito– de una ciencia de la historia. Creemos, inclusive, que esa ciencia, con el nombre de materialismo histórico, es ya una realidad. Preguntémonos, al llegar a este punto, ¿qué relación guardará esta ciencia, que no puede tener otro objeto que el conjunto de las prácticas sociales articuladas con estas mismas prácticas? O dicho de otro modo: ¿qué relación caracterizará a la ciencia de la historia con la historia? Pensamos que la ciencia de la historia está determinada dialécticamente, como toda ciencia y a diferencia de las diversas *ideologías de la historia*, por su propia práctica. Si esto es verdad,

de ello se deduce que el tipo específico que mantiene con el 'contexto histórico' o el nudo de prácticas socio-económicas en la cual se genera, es de condicionamiento favorable o desfavorable. La '*historia*', digámoslo así, *no determina a la ciencia de la historia*, sino sólo la condiciona. Como no nos estamos refiriendo a la *relación cognoscitiva* materialismo histórico-historia, en que ésta es el *objeto* de la *ciencia de la historia* –lo cual puede interpretarse en el sentido de que la '*historia*' como *objeto* determina la existencia (o la posibilidad) del materialismo histórico como ciencia– sino a la *vinculación* específica del "contexto histórico" y de la *ciencia de la historia* –que presupone ya su objeto y la *relación cognoscitiva* con él–, conviene subrayar que la '*historia*' o el conjunto de prácticas que constituyen su 'unidad compleja' en evolución, *no determina* el valor cognoscitivo de la ciencia de la que es objeto".³² Y a continuación: "Pero al llegar a este punto, se precisa aclarar que hay dos tipos de ciencias: las naturales y las sociales. Y es importante hacer énfasis en que, aunque tienen en común ambas el hecho de que se hallan determinadas por su propia práctica, y no por las relaciones socioeconómicas, la forma en que son condicionadas por el ser social difiere ostensiblemente. En el caso de las ciencias naturales, hay en todo momento, por así decirlo, una diferenciación entre el sujeto y el objeto, el hombre de ciencia (astrónomo, genetista, etc.) y el segmento de la realidad que investiga (el universo, los cromosomas, etc.). En el caso de las ciencias sociales, en cambio, aparece, en lo que se refiere a la polaridad sujeto-objeto, una *duplicación de papeles* que conlleva a un tipo de condicionamiento especial. En efecto, el hombre de ciencia (el economista, el sociólogo, etc.) tiene como *objeto* de su investigación a los propios hombres, a las relaciones sociales en las cuales él, como hombre de ciencia, está inmerso y a las cuales no puede escapar. Su objeto se revela, entonces, como *sujeto* o *mundo de sujetos*. Pero el conocimiento de este *mundo de sujetos*, del cual forma parte, puede arrojar productos cognoscitivos que entren en contradicción con sus intereses de clase: el sociólogo burgués, por ejemplo, tiene el peligro de llegar a la conclusión del carácter transitorio del régimen burgués. Aquí, por consiguiente, no sólo aparece una acción (cognoscitiva) del sujeto sobre el objeto, sino una reacción (social) del objeto sobre el sujeto. La razón por la cual el *sujeto del conocimiento*, el hombre de ciencia, puede devenir objeto, reside, pues, en el hecho de que el objeto de la cognición no es cualquier ente, sino precisamente el sujeto humano".³³ Y un poco más adelante: "Una vez que se ha puesto de relieve el hecho de que la forma de vinculación de la práctica científica con el ser social es de *condicionamiento favorable* o *no* y de que la forma de la relación de la práctica ideológica con el ser social es de *determinación dialéctica en última instancia*, debernos cuidarnos de no atribuir el tipo específico de vinculación de una práctica a la otra y viceversa. Si, por ejemplo, creemos que la ciencia, está

determinada por las relaciones socio-económicas, como lo está la ideología, caeremos en un error *historicista*. Error que consiste en suponer que la conciencia verdadera (como es el caso de la ciencia) no está determinada por su propia práctica sino por un 'contexto histórico' o un nudo de prácticas que se hallan fuera de ella. Si, por el contrario, creemos que la ideología está sólo *condicionada* por las relaciones socio-económicas, caeremos en un error *formal-idealista*. Error que consiste en suponer que la conciencia falsa (social) está determinada por su propia práctica especulativa y que su relación con el 'contexto histórico' no es otra que la de un mero condicionamiento. El materialismo histórico no es una ideología sino una ciencia (la ciencia *de la* historia) y por serlo, no está determinada, en lo que a su validez cognoscitiva se refiere, por el ser social, sino por su propia práctica específica. Y por serlo, además, sólo se halla condicionada, favorable o desfavorablemente, por el ser social en el centro del cual afirma su presencia".³⁴ En el libro *Teoría científica de la historia* decimos al respecto: "Además del condicionamiento favorable o desfavorable de las diversas formas de la conciencia verdadera (ciencia, etc.) por parte del ser social..., conviene esclarecer otro concepto: la utilización *clasista de los productos del ejercicio de la conciencia verdadera*. Aquí también nos sirve la noción de *determinación* para entender la relación que se establece con la estructura económica: el ser social, en efecto, no determina (sino sólo condiciona) la práctica científica; pero *sí determina* el aprovechamiento que, por ejemplo, la clase en el poder hace respecto a ella, determina el que dicha clase intente, y logre, poner a su servicio —en la medida en que ello sea posible— el resultado de la práctica teórica basada en la conciencia verdadera. Como en ciertas etapas históricas el ser social *fomenta* el desarrollo de la ciencia y de la técnica (a diferencia de otras etapas en que lo traba y perjudica) hay quienes piensan que la ciencia está determinada por el ser social. Este, en efecto, determina el impulso favorable, el aliento que en ocasiones realiza respecto a la práctica científica, y determina, asimismo, el aprovechamiento de los resultados de ella (más aún: determina el *impulso favorable*, el fomento de la ciencia, *porque* espera resultados aprovechables); pero lo que no determina (sino sólo condiciona favorablemente o no) es la apropiación cognoscitiva del objeto, apropiación que requiere operar en los carriles de su propia especificidad".³⁵ Para terminar con este conjunto de citas nuestras, que se van alargando demasiado, quisiéramos incorporar la siguiente: "asentar que la práctica científica está *condicionada (favorablemente o no)* por las relaciones socioeconómicas (las clases sociales) significa que la validez epistemológica de dicha práctica se basa en el tipo de relación transformadora y crítica que guarda *con su objeto* y no se deriva del contexto ambiental, propiciante o no, en que se generó. A diferencia de lo que ocurre con la práctica ideológica (que tiene sus raíces

determinativo-estructurales en el marco social y económico en que aparece y se desarrolla) la validez cognoscitiva de la ciencia no se modifica un ápice cuando se transmuta el contexto socio-económico en que se gestó. *Al transitarse del capitalismo al 'socialismo', la ideología burguesa pierde su base de sustentación e inicia su proceso dialéctico de extinción, en tanto que no ocurre lo mismo con la práctica científica, porque su base de sustentación no reside en el sistema económico sino en el tipo específico en que se apropia epistemológicamente de su objeto".*³⁶

El *condicionamiento* es, pues, una acción que rodea, envuelve, influye en la aparición, desarrollo y aprovechamiento de la práctica científica; pero no genera, ni puede generar, la validez epistemológica de ella. Es *externa*, entonces, a la concordancia apropiativa del objeto por parte de la investigación, aunque *no es externa*, desde luego, a la gestación, desarrollo y aprovechamiento del producto científico.

¿Cuál es la posición que guarda Althusser frente a la problemática anterior? En primer término, él subraya, como hemos dicho, la especificidad de la práctica científica, pone en claro, *hasta ciertos límites*, su *modus operandi*, yergue barreras infranqueables a toda interpretación historicista o propia de un reduccionismo practicista. En segundo lugar, *deja sin aclarar el tipo de nexo específico que necesariamente tiene que poseer la producción teórica con las prácticas empíricas (el ser social) para poder operar como opera.*³⁷

¿Cuál es la posición que, por su lado, guarda Sánchez Vázquez frente a la problemática precedente y frente a la postura de Althusser? En primer lugar, piensa que el esclarecimiento por parte de Althusser de la *especificidad* de la producción teórica equivale a la *autonomización* de ella. Por eso dice que el rasgo común de todas las obras de la primera etapa de Althusser "es la autonomización de la 'práctica teórica' ".³⁸ Sánchez Vázquez, aunque habla de la *autonomía relativa* de la ciencia, nunca nos explica en qué consiste el *modus operandi peculiar* de esta actividad. Si en Althusser aparece el *vacío* del esclarecimiento del nexo entre la práctica científica y las prácticas empíricas, en Sánchez Vázquez aparece el *vacío* de la dilucidación del modo específico de operar de la ciencia. Se trata de dos *silencios ideológicos*: por el *silencio althusseriano* se puede introducir el *teoricismo*, por el *silencio de Sánchez Vázquez* se puede introducir el *practicismo historicista*.³⁹ Pero no son dos silencios puestos en el mismo nivel: el *silencio de Althusser* se da a partir de una *aportación* indudable del filósofo (el esclarecimiento, hasta cierto punto, de la forma específica del trabajo científico); el silencio de Sánchez Vázquez se da, en cambio, sobre la base del desconocimiento y rechazo de dicha novedad. En segundo lugar, Sánchez Vázquez, al identificar el esclarecimiento althusseriano de la *especificidad* de la producción teórica con la autonomización de ella, restablece la *homología* habitual en la filosofía de la praxis entre la teoría y la práctica.⁴⁰ En efecto, el terreno propicio para que opere la homología (la

síntesis sin análisis) es dejar de lado, no tematizar, no esclarecer, la forma específica de operar de un polo a diferencia del otro. Mientras Althusser se lanza a la búsqueda de la especificidad (y está animado por un propósito deshomologizador), Sánchez Vázquez, al rechazar la aclaración althusseriana del *modus operandi* de la ciencia a diferencia de la práctica empírica, y al no proponernos ninguna tesis al respecto, no hace otra cosa que "poner las cosas" como estaban antes de Althusser. Se trata, pues, de una crítica prealthusseriana a Althusser. En tercer lugar, en Sánchez Vázquez también encontramos el vacío althusseriano del concepto que nos aclare el nexo específico de la ciencia con las prácticas empíricas. En él está ausente asimismo la noción de *condicionamiento* favorable o no. Y, con ello, en Sánchez Vázquez reaparece una homología habitual en que las circunstancias históricas actúan sobre lo científico y sobre lo ideológico.

2. La oposición ciencia-ideología

Althusser no sólo intenta explicitar el *modus-operandi* específico de la elaboración *teórico-científica*, sino mostrar la diferencia de dicha operación con la práctica *teórico-ideológica*, no únicamente con el objeto de intentar deslindar de modo constante un tipo de producción de otro, sino con el propósito de entender el tránsito revolucionario (la *ruptura epistemológica*) de una prehistoria *ideológica* a una historia *científica*.

Veamos cómo interpreta Sánchez Vázquez las cosas. "En los textos de la primera fase... ciencia e ideología se presentan en una relación de oposición. Para comprenderla necesitamos definir sus dos términos y el campo en que operan uno y otro".⁴¹ "Por práctica científica –continúa Sánchez Vázquez– entiende Althusser una práctica específica que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real o producción de conocimientos".⁴² Después de hacer notar que, para Althusser, "la producción de este objeto [el conocimiento] define a la ciencia por su función propia y esencial",⁴³ Sánchez Vázquez recrimina a Althusser porque "no toma en cuenta (al menos por ahora) las condiciones sociales y políticas en que tiene lugar la producción de conocimientos".⁴⁴ Nuestra opinión sobre estas aseveraciones de Sánchez Vázquez es la siguiente: la oposición entre la ciencia y la

ideología –con lo que, en cierto sentido, como después veremos, estamos en desacuerdo– nos parece una *fase cognoscitiva necesaria* para el esclarecimiento de la génesis, la función y la especificidad de la producción científica. Se trata nuevamente de un proceso de deshomologización de dos prácticas –la ideológica y la científica– que pertenecen al género común de la elaboración teórica. La ideología y la ciencia deben ser deslindadas y contrapuestas (aunque en la realidad encarnen diversas modalidades de mezclas) *porque poseen diferente estructura* y se relacionan de distinta manera con el entorno socio-económico en que surgen. Impugnar la *oposición* de ciencia e ideología, como lo hace Sánchez Vázquez, no tiene otro sentido, para nosotros, que la pretensión de rehomologizar los conceptos, de tratar nuevamente lo desigual como igual, coartar una investigación orientada a entender, a la luz de la deshomologización conceptual de prácticas que poseen diverso *status* estructural, las mezclas empíricas entre lo científico y lo ideológico. Eso por un lado. Por otra parte, la crítica enderezada a Althusser en el sentido de que no toma en cuenta las condiciones socioeconómicas en que tiene lugar el proceso cognoscitivo, nos parece, en cierto sentido, fuera de lugar, porque es pedirle algo que (por las razones metodológicas inherentes a su proceso de investigación) no está tematizado.⁴⁵ El pensador francés está examinando, en efecto, la especialidad de la elaboración científica, su "función propia y esencial", no el condicionamiento o el tipo de relación particularizado que se establece entre la ciencia y el entorno socioeconómico. No es que Althusser niegue, nos parece, la existencia de dicho nexo. No. Pero su objeto de investigación es otro: el mostrar cómo opera (*dentro o después* de ese condicionamiento) la práctica teórica por sí misma, en una especificidad que la hace irreductible a otro tipo de producción. Además (aun existiendo la relación empírica, el nexo indudable entre la ciencia y las condiciones socioeconómicas) su conceptualización rigurosa, su dilucidación científica *está a discusión*. Es un problema que debe ser ventilado también a nivel teórico. Marx ha formulado muchas cosas al respecto; pero *no ha dicho la última palabra*. Y lo afirmado por él, por otro lado, es susceptible de diversas interpretaciones.

Prosigue Sánchez Vázquez: "Althusser propone una teoría general de la ideología que podemos formular con las siguientes tests: 1a. *La ideología expresa una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*".⁴⁶ 2a. *"La ideología es necesariamente una representación deformante de la realidad"*.⁴⁷ 3a. *"En toda sociedad, la ideología cumple una función social: asegura la cohesión de sus miembros"*.⁴⁸ 4a. *"En las sociedades de clases, la función social de la ideología como factor de cohesión social está al servicio de la clase dominante"*.⁴⁹ 5a. *"En la sociedad de clases, la ideología de las clases dominadas se halla sujeta a la ideología de clase dominante"*.⁵⁰ 6a. *"La*

ideología de la clase obrera sólo puede liberarse del dominio de la clase burguesa con ayuda de la ciencia y con su transformación por la ciencia misma".⁵¹ Si examinamos con detenimiento estas seis tesis, podemos advertir que mientras las dos primeras tienen un sentido fundamentalmente *epistemológico* ("relación imaginaria con las condiciones reales", "representación deformada de la realidad"), las cuatro últimas presentan un sentido esencialmente *sociológico*. Nosotros hemos escrito en otra parte: "La *ideología*, por ser una falsa conciencia (social) que se presenta como verdadera, juega un papel deformante-conformante. *Deforma* la verdad o parte de la verdad o consecuencia de la verdad, etc., para *conformar* la sociedad de acuerdo con los intereses de una clase".⁵² La ideología tiene, pues, por así decirlo, un carácter interdisciplinario: vincula la epistemología (su carácter deformador) con la sociología (su carácter conformador). A la deformación epistemológica corresponde pues, las dos primeras tesis y a la conformación ideológica las cuatro últimas. Es importante señalar, desde otro punto de vista, que si las cinco primeras tesis se hallan inscritas en un enfoque *objetivo* (describen la estructura y función de la ideología) la sexta presupone un planteamiento *político* (su propósito es detectar la forma en que la ideología de la clase obrera puede liberarse del tutelaje de la ideología burguesa). Sánchez Vázquez hace notar que "los dos rasgos antes señalados de la ideología en general, a saber: su carácter necesariamente deformante y su función de cohesión social determinan que la liberación de las clases dominadas tenga que pasar forzosamente por su liberación de la ideología".⁵³

Althusser se ve precisado a tratar de la ideología, por consiguiente, no sólo por razones epistemológicas –destinadas a deslindar dos prácticas teóricas: la científica y la ideológica– sino por razones políticas.

En el inciso "Crítica de la teoría althusseriana de la ideología", Sánchez Vázquez dice que "Althusser no habla en sus primeros trabajos de ideología de clase, sino lisa y llanamente de ideología".⁵⁴ Esta observación nos parece improcedente, y ello es así porque, desde el punto de vista metodológico, *antes de hablar de las especies, y para referirse a ellas, hay que hablar del género*. En efecto, antes de hablar de la diferencia entre la ideología burguesa y la ideología proletaria, y con el objeto de asumir correctamente esta distinción, se precisa diferenciar la ideología en general, desde el punto de vista de su estructura, de la ciencia. Althusser aplica al problema de la *ideología*, el mismo método que empleara en el problema de la *teoría*: antes de diferenciar la teoría y la práctica, y para llevar a cabo esta diferenciación correctamente, busca y halla el *común denominador estructural* de ambos polos (el carácter transformador). Una vez subrayado el carácter *productivo* de ellas, Althusser pasa, descendiendo del *género* a la *especie*, a la diferenciación entre una *práctica teórica* y una *práctica empírica*. La práctica teórica, a su vez, debe ser sometida a un proceso de

deshomologización, mediante el cual advertimos que componen este tipo de producción: la *ciencia*, la *ideología* (y la filosofía). Es cierto que la ideología tiene en común con la ciencia el ser *práctica teórica*, esto es, producción que se mueve en un nivel *ideal*; pero antes de mostrar las diferencias entre una ideología burguesa y una proletaria, es indispensable subrayar su género, esto es, aquello que distingue a la ideología *en general* de la ciencia. Solamente, entonces, si somos conscientes de aquello en que diverge la ideología de la ciencia, podemos hablar de dos especies de ideología que, encarnando teóricamente sus diferencias con la ciencia, mantienen distinciones entre sí. La oposición de Sánchez Vázquez a hablar de la ideología en general tiene el significado *de sacrificar el género en aras de las especies*. Pero cuando se intenta abordar las *diferencias específicas* al margen del *género próximo estructural* el resultado es aquella *ceguera de la diversidad* que impide ver lo que de idéntico hay en lo distinto o en lo opuesto.

Cuando Althusser habla no sólo de la *ideología en general*, sino de ideologías contrapuestas; cuando se refiere no sólo a la ideología en oposición a la ciencia, sino a la ideología burguesa contrapuesta a la ideología proletaria, concibe a éstas últimas bajo el concepto de la *dominación*: la ideología burguesa *domina*, en la sociedad capitalista, a la proletaria. En el modo de producción capitalista existen, por consiguiente, una ideología burguesa y una ideología proletaria *dominada* por la ideología burguesa esa o, como decía Lenin, una política (que presupone una ideología) a la que habría que calificar de "política burguesa de la clase obrera". Esto le hace decir a Sánchez Vázquez que "en rigor, no cabe hablar de ideología dominante, pues no hay otras que dominar".⁵⁵ O sea que "hay clases dominadas pero sin ideología propia".⁵⁶ Lo último es explicado por Sánchez Vázquez haciendo notar que "Sus miembros piensan sus relaciones entre sí y sus tareas en términos de la ideología que es, por su naturaleza y funciones, la de la clase dominante".⁵⁷ Salta a la vista que Sánchez Vázquez realiza aquí una operación inaceptable: confunde sin más la noción de dominación con la de *inexistencia*. De la misma manera que el sojuzgamiento histórico de la clase obrera por el capital no significa, como es obvio, su inexistencia, del mismo modo la ideología proletaria dominada no puede caracterizarse como ideología *ausente*, sino como ideología interferida y mediatizada por la burguesa. Sánchez Vázquez homologiza dos tipos de ideología de diverso *status*: la ideología burguesa en cuanto tal y la ideología burguesa de la clase obrera. La primera se genera como expresión directa de los intereses de la clase *dominante*. La segunda, en cambio, si bien se elabora, *en primera instancia*, respondiendo a intereses inmediatos de los trabajadores, expresa, *en última instancia*, los intereses de la clase burguesa, porque no tiene la energía impugnativa que sólo puede caracterizar a la práctica científica (marxismo). La burguesía, en

efecto, no puede sojuzgar al proletariado sin mediaciones, en la forma de una regencia absoluta. Se ve en la necesidad de responder a ciertas exigencias inmediatas (económico-laborales) de la clase obrera, en la medida en que ello, lejos de perjudicar sus intereses históricos, acaba por afianzarlos. Sánchez Vázquez es de la opinión, entonces, de que, para Althusser, la vía de la clase obrera para liberarse de la ideología burguesa "no está en *otra* ideología, sino fuera de ella: en la ciencia".⁵⁸ O dicho de otro modo: "el interés de clase del proletariado está con la Ciencia y no con la Ideología, cualquiera que sea la forma que ésta revista".⁵⁹ En efecto, "mientras la ideología sirve a la clase dominante por su propia naturaleza y funciones (teórica y social), la ciencia sirve a la clase dominada (proletaria) justamente por ser ciencia, ya que al dar un conocimiento de la estructura social permite romper la cohesión social que la ideología trata de asegurar".⁶⁰ Conclusión de lo anterior es que "ciencia e ideología se contraponen no sólo en su relación con el conocimiento, sino también en su relación con la sociedad. Por ello puede afirmar Althusser que mientras la ideología sirve a la clase dominante, la ciencia sirve a la clase dominada; o sea, la ciencia de por sí es revolucionaria".⁶¹ Nosotros desearíamos, en este momento, hacer el siguiente comentario: nos parece evidente, con Althusser, que la ciencia "de por sí" (esencialmente el materialismo histórico) como actividad teórica productora de conocimientos y como uno de los dispositivos importantes para salirle al paso al proceso conformador de la ideología, es, en su campo teórico, revolucionaria y puede servir y sirve a los intereses de la clase obrera; pero como frecuentemente sus productos son utilizables (ya que la práctica científica está *condicionada*), su utilización por parte de la clase burguesa puede devenir francamente negativa. Es en este sentido que no se puede hablar ni de una ciencia al margen de las clases sociales (puesto que los productos científicos pueden ser aprovechados por la burguesía) ni de una *ciencia neutral*.

Al llegar a este punto, conviene aclarar algunas diferencias que nosotros hemos mantenido desde hace tiempo con la teoría althusseriana de la ideología. Hemos escrito en otro sitio lo siguiente. "Frente a los 'filósofos marxistas' que confunden (o no ponen suficientemente el acento de la diferencia existente entre) la conciencia verdadera y la conciencia falsa –y que no entienden, por ende, la manera de relacionarse de una y otra con el ser social– la afirmación althusseriana [de las diferencias entre la ciencia y la ideología] es de incalculables consecuencias positivas. Pero nos parece que Althusser ha tratado con insuficiente profundidad la distinción entre la ciencia y la ideología, lo cual lo ha llevado a considerar –consideración que nos parece absolutamente errónea– que *toda práctica no científica es ideológica*. Para aclarar por qué nos parece falsa esta consideración... recordemos que la conciencia social se divide en dos grandes apartados: la *conciencia verdadera* (fenoménica, científica, filosófica)... y la *falsa*

conciencia (ideología, sofisma, error, mentira, etc.). Es falso, en consecuencia, que todo lo que no sea científico sea ideológico. No son ideología, en efecto, ni el error, ni la falacia, etc. —en lo que se refiere a la falsa conciencia— ni la conciencia fenoménica ni *la filosofía* —en lo que se refiere a la conciencia verdadera^{.62} Y a continuación: "Althusser vio con toda precisión que la estructura de la ciencia difiere de la estructura de la ideología; pero no advirtió (o dejó de lado) que todo aquello que puede ser caracterizado como no científico no posee la misma estructura ni puede ser identificado con la ideología. El sofisma se parece mucho a la ideología; pero difiere de ésta en su estructura porque carece del carácter de clase que le es esencial, definitorio, a aquélla. El error, la torpeza cognoscitiva, difiere también, en lo que a su estructura se refiere, de la ideología. Y otro tanto se precisa decir de la conciencia sensible, fenoménica que pertenece, incluso, a la conciencia verdadera.^{.63} Es cierto que tanto el sofisma, el error, la apariencias, la mentira, etc., como la misma ciencia y *la filosofía*, pueden ser ideologizadas y formar parte de la estructura definitoria de la ideología; pero poseen, en sí mismos, una estructura diferente que la ideológica y *pueden existir al margen de la ideologización*. ¿No es cierto que Marx cometió errores, verbigracia, que no eran *ideologías* en sentido estricto? ¿No es verdad que la convicción de tener frente a mí una mesa en que escribo, si bien es una verdad fenoménica (no científica) no es una ideología? ¿No es un hecho, por último, que las falacias utilizadas por el maestro x en la discusión que mantuvo ayer con nosotros no es sino la expresión *personal* de un pretender imponer sus puntos de vista a como dé lugar, pero no una ideología?"^{.64} Y finalmente: "La equiparación althusseriana de lo ideológico con lo *no científico* lo lleva a considerar como ideológicos elementos que deben su existencia no a la sociedad de *clases* sino simplemente a la sociedad —cohesión de lo colectivo, etc.—, lo cual conduce a la tesis, extraña al marxismo, de que *puede haber ideología sin haber clases sociales*. Nosotros pensamos, en contra de ello, que toda ideología es ideología de clase. Aún más, que el *polo estructurante* de las ideologías reside de tal modo en las clases sociales, que la sociedad comunista será *una sociedad sin ideologías*. Una sociedad, desde luego, donde además del florecimiento de la conciencia verdadera, puede haber, y habrá, errores, apariencias, falsa conciencia o conciencia verdadera no científica; pero una sociedad sin *ideologías*, porque la base de sustentación de las mismas —las clases— ha desaparecido".^{.65}

Sánchez Vázquez dice que, para Althusser, "es la ciencia, y sólo ella, la que produce la transformación misma de la ideología en su naturaleza y funciones". Y añade: "Falta por ver ahora hasta qué punto la admisión de esa nueva ideología, así liberada por la transformación que en ella opera la ciencia, es coherente con la caracterización de *toda* ideología como necesariamente deformante".^{.66} Resulta conveniente declarar que en esto

convenimos plenamente con Sánchez Vázquez. Para nosotros, no puede existir una ideología que no sea, simultáneamente, *deformante-conformante*. Una práctica teórica que *deforma sin conformar* (como un error científico) no es ideológica; una práctica teórica que *conforma sin deformar* (como la cohesión social, sin contraposiciones clasistas, que existirá en el comunismo) tampoco es ideológica. El marxismo revolucionario para nosotros no es, no puede ser considerado como una ideología.⁶⁷ Es cierto que tiene elementos *cohesionadores* y que resulta indudable que conforma a la clase obrera de acuerdo con sus intereses históricos; pero no hace esto *deformando*, al mismo tiempo, la realidad social, deformándola para servir al proyecto político de la clase revolucionaria. La estructura del marxismo no coincide con la de la ideología, sino que se identifica la ciencia. Se trata, en efecto, la ciencia de la historia. Para nosotros, por consiguiente la ciencia marxista no convierte a la *ideología dominada* de la clase obrera en algo así como *ideología científica de clase* o *ideología obrera* o, finalmente, *ideología marxista*, sino que tiene como función hacer erradicar de la conciencia obrera *toda* ideología.

Sánchez Vázquez hace notar que como el filósofo francés, al hablar de la ideología proletaria, no rompe con su teoría general (aquella por medio de la cual la práctica *deformante-conformante* de la ideología se diferencia estructuralmente de la práctica científica), no muestra "coherencia entre una y otra teoría".⁶⁸ Y volvamos a decirlo: tiene razón en ello Sánchez Vázquez. Pero el requerimiento de Sánchez Vázquez, a partir de esta crítica, difiere sustancialmente de nuestra posición. Insiste en no "contraponer" la ciencia y la ideología, lo cual trae la consecuencia, como ya vimos, de rehomologizar dos nociones que, aunque se den mezcladas habitualmente, poseen diferente estructura, función, significado. Nuestro punto de vista, en cambio, consiste, después de denunciar (con Sánchez Vázquez) la "incoherencia" entre la teoría general de la ideología de Althusser y la teoría de una ideología obrera *asimilada* a la ciencia marxista, en afirmar con toda resolución que no hay nada semejante a una *ideología científica* y que no es posible mezclar teóricamente el agua del marxismo con el aceite de la ideología.

En relación con la primera y la segunda tesis, en que expone Sánchez Vázquez desglosadamente la teoría althusseriana de la ideología, se halla la aseveración de que ésta última "está determinada... por la opacidad de la estructura social para los agentes que forman parte de ella".⁶⁹ El autor de *Ciencia y revolución* nos afirma que esta tesis (la de la *opacidad*) "se apoya en las distinciones que hace Marx en *El capital* con referencia a la sociedad capitalista entre movimiento aparente y movimiento real"...⁷⁰ Es el caso, en efecto, del *fetichismo de las mercancías* en que, dada la opacidad de la estructura social, los agentes toman el movimiento aparente como si fuera

el movimiento real. Sánchez Vázquez se opone a Althusser en el siguiente sentido: hace ver que, a diferencia del filósofo argelino-francés, "Marx no se limita a señalar la opacidad necesaria y objetiva de la estructura capitalista, sino también el carácter histórico de esa opacidad, vinculado, a su vez, a la naturaleza histórica, específica de esa estructura".⁷¹ En demostración de su aserto, aduce Sánchez Vázquez que Marx "refiriéndose a la Edad Media europea, es decir, al modo de producción feudal, dice también: ...'Las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo'".⁷² Y concluye Sánchez Vázquez en lo siguiente: "las relaciones sociales no se presentan con la opacidad característica de la sociedad capitalista. Y, con mayor razón, esa transparencia que, en cierta forma, encontramos en las sociedades precapitalistas se dará en una sociedad futura".⁷³ Finalmente: "si la opacidad —dice Sánchez Vázquez— de la estructura capitalista es histórica y ella es la que determina la representación necesaria-mente deformante de la realidad, la concepción de la ideología fundada en esa opacidad no podría extenderse a las sociedades precapitalistas y, menos aún, a una sociedad futura... en la que las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, lejos de ser opaca para ellos, sean 'claras y racionales', transparentes".⁷⁴

Nuestra posición respecto a las anteriores formulaciones se orienta en el sentido expresado a continuación: nos parece que la *opacidad* (la relación imaginaria con las condiciones reales) no es otra cosa que el aspecto *deformante*, desde el punto de vista epistemológico, que implica de modo necesario la práctica ideológica. Somos de la opinión de que esta *opacidad* o esta deformación cognoscitiva de las condiciones reales, puede ser generada en cualquier sociedad, incluyendo la comunista. En este sentido la opacidad coincide con el error o, dicho de otra manera, coincide con esa acción del mundo externo (por ejemplo social) sobre la conciencia, que no permite elevarse sobre la apariencia y conocer inmediatamente la trabazón interna de los fenómenos. Es claro que la opacidad es histórica y que una opacidad puede ser sustituida por otra o una opacidad por una relativa "transparencia", de acuerdo con las circunstancias históricas determinantes de ello y la conformación específica que presenten. El requerimiento de Sánchez Vázquez en el sentido de vincular la historia con la opacidad nos parece correcto; pero no creemos que perturbe en nada esencial la tesis althusseriana de la ideología, como veremos a continuación.

Si la *opacidad* tomada por sí misma coincide con el *aspecto deformante* de la ideología y puede ser generada en cualquier sociedad, la *opacidad funcionalizada* se identifica con el *aspecto conformante* de la ideología y no puede ser generada sino en la sociedad de clases. Si la estructura definitoria de la ideología consiste en su papel *deformante-conformante*, su

estructuración orgánica, desde el punto de vista de la opacidad, no puede ser otro sino el de la *práctica de la opacidad funcionalizada por los intereses de una clase*.

El todo orgánico de la ideología no debe ser desestructurado. Como la ideología tiene una *doble determinación* (la *determinación epistemológica*: la *opacidad* que lleva al *aspecto deformante*; y la *determinación sociológica*: la *sociedad clasista* que conduce al *aspecto conformante*), sus elementos no pueden ser disociados, pues, de serlo, la práctica de marras deja de ser ideológica para ser *otra cosa*.

La crítica a Althusser en este punto no debe enderezarse, como lo hace Sánchez Vázquez, en el sentido de que aquél no toma en cuenta la historicidad de la opacidad, ya que el objeto de reflexión de Althusser no es, aquí, ni los cambios en la deformación epistemológica ni las causas de ello, sino la estructura de la opacidad, la conformación definitoria que permanece como idéntica a través de los cambios. Es verdad, por ejemplo, que el trabajo artesanal del medievo era más "transparente" que el trabajo en condiciones capitalistas, en cierto sentido; pero no en otro, porque era un trabajo aislado tajantemente, operando en departamentos estancos, funcionando a partir de "secretos laborales", etc., que impedía a los trabajadores tener una idea clara, si no de su trabajo particular, sí de la función productiva general. Pese, pues, a las diferencias entre el trabajo artesanal y el trabajo industrial hay algo en común: la presencia de cierta opacidad que emana de las condiciones reales. La historia puede generar o destruir opacidades, pero sólo tendrán carácter ideológico si ellas sirven de puntos de apoyo para cohesionar a la sociedad de acuerdo con los intereses de una clase (en lo fundamental: de la clase dominante). A nuestro modo de ver las cosas, por otra parte, la estructura de la ideología comprende, asimismo, los siguientes elementos: una forma (o *cara externa*) y un contenido (o *cara interna*).⁷⁵ La cara externa implica un *error con cara de verdad* (una semiverdad disfrazada de verdad, una particularidad, en fin, presentada como totalidad). La *cara interna* (su contenido real) consiste en ser un instrumento (consciente o no) de los intereses de una clase. La *opacidad funcionalizada* consiste, por ejemplo, en una *apariencia tomada como esencia y puesta al servicio del proceso cohesionador de una clase*.

3. Consideraciones críticas respecto a Althusser y a Sánchez Vázquez

La crítica a Althusser, en lo que se refiere a sus desarrollos sobre la ideología, no debe ser planteada en el sentido en que lo hace Sánchez Vázquez, sino que tiene que formularse en este otro: Althusser desestructura a veces la noción de ideología, lo cual lo lleva a considerar, en primer lugar, a la ideología, no como *deformante-conformante (en sentido clasista)*, sino como *deformante-conformante (en sentido "social")*, recayendo, como se comprende, en un empleo homológico de los términos; y lo cual lo lleva a considerar, en segundo lugar, a la "ideología dominada" que se subordina a la ciencia revolucionaria como ideología que pierde su carácter de falsa conciencia. Sánchez Vázquez atisba esto cuando dice: al reconocer Althusser "la existencia de una ideología propia que expresa posiciones de clase, no inscrita en el marco de la ideología burguesa, se ve obligado a pasar de una teoría de la ideología en general a una teoría de la ideología particular. Pero para ello Althusser tendría que romper el marco conceptual de su teoría general, ya que la ideología proletaria, por no ser necesariamente deformante ni factor de cohesión social, no encajaría en este marco".⁷⁶ Sánchez Vázquez parece no correr el riesgo de una teoría de la ideología que en su nivel general se definiese por ser *falsa conciencia* y en su nivel particular (de ideología proletaria animada por la ciencia) se caracterizase por ser *conciencia verdadera*, en virtud de que, aunque en el libro que comentamos, no hay una exposición clara y sistemática de lo que entiende por ideología, parece inclinarse más a la teoría leninista de ideología (como un mero modo de pensar, determinado por el ser social, y en que pueden coexistir elementos científicos con elementos no científicos) que a la teoría marxista de ella, como *falsa conciencia de raigambre social*. Al nivel de la lucha meramente económica, concede Sánchez Vázquez a Althusser, "no cabe hablar propiamente de ideología de la clase obrera, distinta u opuesta a la de la clase dominante".⁷⁷ En este nivel, insiste Sánchez Vázquez, los obreros carecen "de conciencia de clase, conciencia socialista o de ideología propia"⁷⁸ "La caracterización althusseriana de la ideología en general... (relación imaginaria con las condiciones de existencia, representación deformante de la realidad, factor de cohesión social y función al servicio de la clase dominante) corresponde a un tipo histórico de sociedad de clases en la que la clase dominada –la clase obrera– sólo conoce la práctica económica, la lucha económica de clase y la ideología de la clase dominante".⁷⁹ En este sitio insiste Sánchez Vázquez que "en esta teoría general la ideología se identifica con la ideología de la

clase dominante"; pero añade que esta identificación "corresponde a unas condiciones históricas dadas en las que, no obstante la división de la sociedad en clases, *la* ideología (burguesa) es dominante".⁸⁰ "Sin embargo –continúa Sánchez Vázquez– considerada históricamente, la situación cambia cualitativamente...".⁸¹ Y aclara esto, haciendo notar que "su lucha ya no es simplemente lucha económica para mejorar sus condiciones laborales o vender mejor su fuerza de trabajo, sino que adquiere un carácter político que pone en cuestión la existencia misma de la estructura social capitalista".⁸² Por consiguiente "se trata de una práctica política, de lucha contra la explotación y, en suma, contra el régimen capitalista. Esta práctica va acompañada necesariamente de cierta conciencia de clase. Y con esta práctica política surge, de ella misma, una toma de conciencia, una ideología propia, que ya no está inscrita en la ideología de la clase dominante".⁸³ "Todo esto en nuestra opinión –puntualiza el crítico de Althusser– concuerda con la opinión de Marx de la transformación de la 'clase en sí' en 'clase para sí', transformación que conduce al surgimiento de la ideología socialista bajo el impulso determinante de la práctica de la clase obrera".⁸⁴ En consecuencia "La ideología propia, de clase, que surge de la práctica política del proletariado no puede considerarse inscrita en la ideología burguesa por cuanto que, a diferencia de ella, da cierta representación adecuada de la realidad, deja de ser un factor de cohesión social para con-vertirse en factor de división y de antagonismo, todo lo cual permite hablar de una ideología que sirve a la clase explotada".⁸⁵ Ciertamente, aclara Sánchez Vázquez, "en una fase histórica de su desarrollo, se trata de una ideología no fecundada *aún* por la teoría científica del socialismo y, por consiguiente, se halla a gran distancia de la ideología ya articulada con la ciencia".⁸⁶ Resultado de ello es que "se ha producido así una ideología de la clase obrera, aunque todavía no se haya dado la 'importación de la ciencia' ".⁸⁷ ¿De dónde surge esta nueva forma de ideología?, se pregunta Sánchez Vázquez, y se responde: "No, ciertamente, de la práctica y lucha puramente económica..., ni tampoco de una ciencia que aún no existe, sino de una práctica nueva, política, que enfrenta a los obreros contra las relaciones capitalistas de producción".⁸⁸ "Cierto es también que para que esta conciencia se eleve y esa aspiración tenga una base firme, se requiere de la teoría científica... Y esta teoría científica, justo es reconocerlo, no surge, a diferencia de la conciencia de clase, simplemente del movimiento obrero espontáneo, ya que, como toda ciencia, requiere un trabajo teórico específico y relativamente autónomo".⁸⁹ Como puede advertirse por las citas, Sánchez Vázquez hace una diferenciación entre la lucha puramente económica de la clase obrera (a la que hace coincidir, como Lenin y como Althusser, con la ideología burguesa), la lucha política del proletariado (a la que considera indistintamente como "ideología proletaria", "conciencia de clase" o

"conciencia socialista") y la lucha obrera fecundada por la ciencia marxista. Nuestro filósofo sustenta la tesis de que Althusser sólo toma en cuenta la primera forma de lucha y la última y desconoce la intermedia (la política). De ahí que afirme que la caracterización de la ideología corresponde a un tipo histórico de la sociedad capitalistas que sólo conoce la lucha económica. Si utilizamos la metáfora de la opacidad y la transparencia, Sánchez Vázquez colocaría a la lucha económica, y la ideología que la expresa, del lado de la *opacidad*, y a la lucha política, y a la ideología que presupone, del lado de cierta *transparencia*, como en el caso de la lucha animada por el marxismo. Y esto es así porque la ideología generada por la lucha política del proletariado `da cierta representación adecuada de la realidad" y "deja de ser factor de cohesión social para convertirse en factor de división y de antagonismo".

¿Que comentario podemos hacer del punto de vista de Sánchez Vázquez? En primer lugar, destacar algo positivo que presenta el texto. Nos parece acertado hacer un distingo entre la lucha económica y la lucha política, entre la ideología que se genera en y por la lucha puramente economicista y la ideología que se gesta en y por la lucha política. Y nos parece positiva esta diferenciación porque impide la homologización entre dos formas de lucha obrera que dan lugar a dos modalidades diversas de ideología. Pero se trata, a nuestro modo de ver las cosas, de una *deshomologización dentro del género*. No es un deslinde entre dos géneros estructurales diversos, sino la deshomo-logización de *dos especies integradoras de un solo género*: el género de la teoría general de la ideología como deformante-conformante. En segundo lugar, queríamos insistir en que, tanto la lucha económica cuanto la política caen en el lado de lo ideológico (a pesar de sus diferencias y de que ellas tienen causas históricas) por razones *estructurales*. El que la ideología generada por la lucha política de la clase obrera dé "cierta representación adecuada de la realidad", no cambia las cosas en lo fundamental. Porque, en efecto, ¿en qué consiste esta "cierta representación"? ¿Es una representación que escapa de la opacidad? Sánchez Vázquez dice: "No hay que identificar la conciencia de clase, socialista, con la teoría científica del socialismo que viene a potenciar esa conciencia".⁹⁰ Y un poco antes había escrito: "Entre esta forma de la ideología y la ya fecundada por la teoría científica hay distancia, pero no una ruptura".⁹¹ Esto quiere decir que Sánchez Vázquez coloca el hiato, el resquebrajamiento no entre la ideología proletaria y el marxismo sino entre la ideología economicista y la ideología que brota de la lucha política. Si entre la ideología economicista y la política hay *discontinuidad* (una es burguesa y otra proletaria), entre la segunda y la ciencia marxista hay *continuidad* (el marxismo no "rompe" con la segunda, sino que se halla "a distancia" de ella). Lo anterior nos sugiere una comparación. Sánchez Vázquez ve a la ideología política, a la que llama incluso conciencia de

clase, y aun conciencia socialista, como un *régimen de transición teórico*, en el sentido en que el socialismo es, para los clásicos, no un régimen intermedio, sino la primera fase del comunismo. Para Sánchez Vázquez la ideología que emana de la lucha política es, dado que sólo está "a distancia" del marxismo o que es algo "a potenciar" por la ciencia revolucionaria, la *primera fase de la ciencia marxista*.

¿En qué medida podemos aceptar, por otra parte, que la ideología generada por la lucha política "deja de ser factor de cohesión Social para convertirse en factor de división y antagonismo"? En las tesis tercera, cuarta y quinta mencionadas con anterioridad, la ideología se nos presenta como *cohesionadora* en sentido social. Conviene hacer notar que la cohesión es, en primer lugar, *intraclasista* y, en segundo término, *extraclasista*. Este doble carácter es fácilmente detectable en la ideología burguesa: su función *intraclasista* consiste en conformar a la clase dominante de acuerdo con sus intereses. Eso en primer término. Su función *extraclasista* se revela en su pretensión de cohesionar a las *otras clases* (las dominadas) de acuerdo también con sus intereses. En lo que se refiere a la ideología proletaria (tanto económica como política) también aparece, además de falsa conciencia o de la opacidad, el carácter cohesionador. Es evidente la presencia en la clase obrera de la cohesión *intraclasista* de la ideología proletaria. Y no se puede dudar, incluso, de que también existe en ella un intento de cohesión *extraclasista*, aunque, como se comprende, esta "exportación ascendente" de la ideología proletaria choca con la "exportación descendente" de la ideología burguesa y en este choque no cabe otra posibilidad, en condiciones normales, que la segunda venza a la primera y la someta a su control.

Pero para ubicarnos más correctamente en toda la problemática anterior, nos gustaría hablar, con sus correspondientes expresiones teóricas, de cuatro tipos de lucha: el económico, el político no destructivo, el político destructivo y el socialista. La lucha económica se da dentro de los marcos de la sociedad burguesa y no la cuestiona en cuanto tal. No supone, para nosotros, una ideología burguesa sin más (como para Sánchez Vázquez) sino que se sustenta en una ideología burguesa de la clase obrera; pero, no obstante ello, por hallarse dominada por la ideología dominante no escapa a los límites bien precisos de la ideología burguesa. La lucha *política no destructiva* tiene como su esencia no constreñir la pugna a los marcos puramente económicos, sino que cuestiona el sistema, se lanza contra la clase burguesa y su Estado; *pero se caracteriza por su incapacidad para destruir el modo de producción burgués*. Puede forcejear contra el régimen, y hasta generar, cuando el movimiento no degenera en planteamientos reformistas, coyunturas revolucionarias que provoquen (como los golpes "fascistas" y militares) una modificación del gobierno burgués, más no del Estado capitalista. La lucha *política destructiva* se caracteriza por saber

vincular de manera tan hábil la lucha económica, la lucha política no destructiva y otros muchos elementos (entre los que debe contarse con una clara teoría de la revolución: esclarecimiento del enemigo principal, etc.) que acaba o acabará por dar al traste con el régimen capitalista. Pero aquí cabe esta pregunta ¿destruir el capitalismo equivale a empezar a construir el socialismo? En otra parte hemos escrito: "Los partidos-destrucción, conscientes del carácter expoliador del régimen burgués... tienen en su programa de construcción 'socialista' la finalidad de 'socializar' los medios *materiales* de producción. Como se proponen llevar a cabo una revolución económica' sin realizar las revoluciones cultural, sexual-familiar y antiautoritaria, el resultado de su acción conformadora, una vez destruido el capitalismo, no es el socialismo sino el *modo de producción intelectual (burocrático-tecnocrático)*. Como no hay, entonces, destrucción sin construcción, los *partidos-destrucción* son partidos también *constructores*; pero no del régimen socialista, sino de una formación en que se sustantiva la clase *intelectual* y adquieren la hegemonía los sectores burocrático y tecnocrático". La lucha socialista, finalmente, supone no sólo destruir a la *clase burguesa* (mediante la revolución económica) sino también a la clase *intelectual* (mediante la revolución cultural) amén de llevar a cabo las revoluciones sexual y familiar, por un lado, y antiautoritaria y autogestiva, por el otro.

Tomando en cuenta estos cuatro niveles de la lucha obrera, tomemos a las formulaciones de Sánchez Vázquez. Una observación se impone en primer término. Si comparamos la primera forma de lucha (la económica) con la segunda (la política no destructiva) advertimos que no se trata de otra cosa, en general, que de la comparación de la regla con la excepción. Es un fenómeno mundial (muy característico, sobre todo, en los países altamente desarrollados) que la clase obrera se halla *integrada* (Marcuse) al *establishment* por razones económicas y consumistas y en virtud de que su lucha se constriñe en general a los marcos puramente sindicales y económicos. Nos parece exagerado, por consiguiente, hablar de que "la situación de la clase obrera cambia cualitativamente".⁹² Quizás sea ello cierto en algunos sectores de la clase obrera, en determinada época y en cierto país; pero no lo es en términos generales. Cuando Sánchez Vázquez habla de que, como resultado de este "cambio cualitativo" en la lucha de la clase obrera, se ha engendrado una ideología (a la que llama "ideología proletaria", "conciencia de clase" o "conciencia socialista") que ya no es burguesa (como la económica) *homologiza la práctica política no destructiva con la destructiva y la práctica destructiva con la constructiva*. Se trata, pues, de la noche en que todos los gatos son pardos. Ya con todo ello, preguntémonos: ¿la clase obrera está en condiciones de pasar, sin el auxilio de la ciencia marxista de la lucha y la ideología económica a la lucha socialista sin encharcarse en la lucha política no destructiva o en la

lucha política destructiva? Cuando Sánchez Vázquez habla de la ideología proletaria que emerge de la lucha política, puede entender por esta última dos cosas: o la lucha política *no destructiva* (que termina por ser un cambio reformista o un reacomodo del sistema burgués) o la lucha política *destructiva* (que termina por gestar el modo de producción intelectual, burocrático-tecnocrático). Y en ambos casos no se trata de una ideología propia, realmente obrera. En el primer nivel, se trataría de una ideología y una lucha que no puede escapar a la ideología y al poder burgués (porque, digámoslo tajantemente, *toda concepción teórica que no visualiza objetivamente la forma de romper con el sistema burgués deviene, en fin de cuentas, burguesa*: el régimen capitalista asimila y hasta necesita una impugnación antiburguesa impotente). En el segundo nivel, se trataría de una ideología que recoge los intereses del "sector histórico", para sí, de la clase intelectual, esto es, de aquel sector de intelectuales anticapitalistas que se "solidariza con la clase obrera" para poder escalar la cúspide burocrática del poder "socialista".

Es cierto, conviene aclarar, que la lucha económica *no es indiferente* respecto a la lucha política (no destructiva), y así con las demás. La lucha económica es un *punto de apoyo* para la política no destructiva, ésta lo es para la destructiva y ésta finalmente lo es para la lucha socialista.

De todo lo anterior se deduce, a nuestro modo de ver las cosas, lo siguiente: *no es posible llevar a cabo una lucha socialista, que exprese los intereses históricos de la clase obrera, sin el auxilio de la ciencia revolucionaria, de una ciencia que muestre las limitaciones no sólo de la ideología economicista, sino también de la política no destructiva y de la política destructiva y generadora de los sistemas burocrático-tecnocráticos de la clase intelectual.*

Nuestra diferencia con Althusser es igualmente tajante. Y lo es en dos sentidos. Cuando el pensador argelino-francés asienta que la ciencia revolucionaria anima a la ideología proletaria nos parece –y en esto convenimos con Sánchez Vázquez– que tal articulación le hace perder su esencia a la ideología. En efecto, la ideología proletaria vinculada al marxismo ya no se caracterizaría por ser falsa conciencia. *Nosotros creemos que la ciencia revolucionaria no se articula con la ideología proletaria, sino que la desplaza.* Esto no quiere decir que no subsistan, y hasta se desarrollen, algunos elementos –emotivos, pasionales, etc.– que antes se hallaban asociados con la ideología y ahora adquieren un nuevo significado. En este sentido nosotros propondríamos esta tesis: la ciencia revolucionaria, al desplazar las ideologías prevalecientes en la clase obrera, se articula con el *impulso revolucionario* de ella y le da un nuevo matiz al hacerlo pasar de un encuadramiento ideológico a un encuadramiento científico. Por otro lado habría que preguntarle a Althusser ¿qué tipo de marxismo es el que se articula con la ideología proletaria para fecundarla?

Pregunta ésta de gran significación si tomamos en cuenta que tanto Althusser como su crítico se mueven dentro de una concepción sociopolítica *binaria* y suponen que la sociedad capitalista está compuesta de dos y sólo dos clases sociales fundamentales. *El marxismo binario* opina que puesto que la sociedad capitalista está formada esencialmente por la contradicción capital/trabajo, hay que revolucionarla en el sentido de un *trueque de contrarios*, inaugurando con ello la dictadura del proletariado. Como no visualiza que el concepto de *proletariado o clase trabajadora* es un *complejo de clases* (en sentido técnico-funcional), no logra advertir que la llamada dictadura del proletariado no es otra cosa que la *dictadura de la clase intelectual y su estado mayor burocrático-tecnocrático sobre la clase obrera*. El *marxismo binario* debe ser definido con todo rigor, por consiguiente, como la *ideología intelectualista de la clase obrera*. "Exportar" a la clase obrera un marxismo de este tipo no tiene otro significado que embaucada de nueva cuenta, hablarle de sus intereses y venderle una nueva y más refinada forma de opresión.

Respecto al problema de la conversión de la "clase en sí" en "clase para sí", como quería Marx, y a la que alude Sánchez Vázquez en las citas transcritas con anterioridad, en otra parte hemos escrito: "en Marx *no existe una teoría científica de la conciencia de clase porque en él no hay una teoría científica del partido de la clase obrera*. Una de las razones –no la única– que impiden que Marx llegue a una noción científica de conciencia de clase es el hegelianismo y su 'grotesca melodía rocosa', como decía el propio Marx en 1837 en la *Carta a su padre*. Esa *clase en sí* que debe devenir *clase para sí* o *clase en sí para sí*; esa clase que se constituye como tal, esto es, que deja de estar fuera de sí o enajenada, por medio de la conciencia; en fin, esa clase que sólo se conforma como tal en y por la lucha⁹³ son tesis que, junto con sus elementos de verdad, presentan un gran número de planteamientos ideológicos, vaguedades y errores. Veamos, por ejemplo, la tesis de la conversión del proletariado de *clase en sí en clase para sí*. Este punto de vista no aclara, en primer término, si esta transformación nace en el propio seno de la clase obrera o si es el resultado de conducir de afuera adentro, de exportar la conciencia a la clase. No aclara, además, a qué nivel o grado de conciencia se refiere: ¿a la conciencia de clase inmediata (económica) o a la conciencia de clase mediata (política)? ¿A la conciencia de clase o a la conciencia científica?"⁹⁴ Aun suponiendo que al hablar Marx de la conversión de la *clase en sí en clase para sí* se refiriese a una transformación surgida en el seno de la clase obrera misma (como cree Sánchez Vázquez y es probable que sea), queda la incógnita de si Marx entiende por el término *para sí* la ideología política no destructiva, la ideología política destructiva o la ciencia revolucionaria. En fin, la concepción de la conversión de la *clase*

en sí en *clase para sí* aún al evolucionismo hegeliano, la vaguedad, la homología del concepto del *para sí*.

4. Los problemas de la problemática

Antes de tratar el problema del "corte epistemológico", Sánchez Vázquez se detiene un poco en la noción althusseriana de *problemática*. Y nos dice que Althusser se vale de este concepto "para poner en evidencia 'la estructura sistemática típica que unifica todos los elementos del pensamiento' (PM, 63; 53) o 'para designar la unidad específica de una formación dada' ".⁹⁵ La problemática es, pues, una noción integradora que se opone "al 'método analítico', que descompone un texto en sus elementos, descomposición que conduce a no plantearse siquiera la cuestión de la unidad o del 'sentido global del texto' ".⁹⁶ "La problemática –continúa Sánchez Vázquez– es una estructura sistemática que: a) *Unifica todos sus elementos y asegura la unidad del texto*". b) *Determina no sólo las respuestas efectivas y posibles sino también las cuestiones mismas*". e) *Corno toda estructura, la 'problemática no se presenta directamente a sí misma ni tampoco en los elementos aislados'*"⁹⁷ "En general –dice Althusser– el filósofo piensa en ella [en la problemática] sin pensar a ella misma" (PM, 66; 55).⁹⁸ Este hallarse inmerso en una problemática sin parar mientes en ello, no sólo aparece en la ideología (donde resulta muy patente "pues una ideología –como dice Althusser se caracteriza precisamente... por el hecho de que su propia problemática no es consciente de sí") sino también en la práctica científica, "ya que el científico ignora o no tiene siempre clara conciencia de su problemática".⁹⁹ Aún más: "esto lo aplica Althusser incluso a Marx; de ahí la necesidad de proceder a una lectura sintomal que revele en el texto visible la problemática marxista que se escapa en una lectura literal".¹⁰⁰ Althusser dice, en efecto, que Marx "no pudo crear un concepto adecuado para pensar lo que él producía, el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos"¹⁰¹ Althusser habla de dos tipos de *lectura* realizada por Marx con respecto a los representantes de la economía política clásica. Una primera lectura (una lectura literal) consiste en "el recuento de los aciertos y los desaciertos. La economía política clásica ha visto sin duda que..., pero no ha visto que...".¹⁰² "Sin embargo –insiste Althusser–, hay en Marx una segunda lectura totalmente diferente, sin nada en común con la primera. Esta, que sólo se sostiene en la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias, de los aciertos y desaciertos, se hace culpable de un desacierto

singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos en un autor, plantea un problema, el de su *combinación*. No ve este problema precisamente porque este problema es visible sólo en cuanto que es invisible...".¹⁰³ La segunda lectura es, pues, "una lectura que nos atrevemos a llamar '*sintomática*', en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro *texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero".¹⁰⁴ Althusser tiene la pretensión de aplicar a Marx, a *El capital*, el tipo de lectura doble, *literal-sintomal*, que Marx emplea, con resultados tan fecundos, en su estudio de los clásicos ingleses de la economía. Esta lectura iría del conjunto de aciertos y desaciertos que presenta un texto, y de la combinación de ellos, al *texto invisible* de su campo ideológico, de su "horizonte" o, dicho con el término de Althusser, de su problemática, concepto éste que alude, recordemos, a "la eficacia de una estructura sobre sus elementos."¹⁰⁵

Sánchez Vázquez continúa: "Althusser distingue radicalmente entre problemática ideológica y problemática científica, distinción del tipo de la existente entre dialéctica hegeliana y dialéctica materialista, o entre problemática del joven Marx y la del Marx de la madurez".¹⁰⁶ Como buen representante de la filosofía de la praxis, a Sánchez Vázquez le molesta una operación que en apariencia se inclinaría más a la disyunción que a la compenetración dialéctica. Es cierto que repara, en alguna medida, en el método althusseriano. De ahí que afirme, teniendo presente que en Althusser hay una teoría general de problemática y una teoría particular de ella (semejante a la ya entrevista respecto a la teoría general de la ideología y la teoría particular de la misma), que "no obstante la comunidad de rasgos antes señalados, se trata de problemáticas heterogéneas".¹⁰⁷ Y asienta a continuación: "Su heterogeneidad descansa en su diferente carácter estructural y, por ello, podemos afirmar... que ese carácter estructural determina un tipo de unidad tan consistente que: a) impide que un elemento del todo reaparezca en otra problemática... b) impide también que un concepto aparezca dentro de una misma Problemática con un significado propio y otro ajeno, correspondiente a otra problemática, como sucede con el concepto de enajenación que, en un mismo texto (*los Manuscritos del 44*), aparecería, a nuestro modo de ver, con un significado antropológico (ideológico) y con un significado histórico que permitiría integrarlo en una problemática científica.¹⁰⁸ La coexistencia de un concepto antropológico (ideológico) y otro histórico "implicaría, en verdad, cierta contradicción que vendría a romper el marco rígidamente unitario de la problemática ideológica en el sentido althusseriano".¹⁰⁹

Las críticas de Sánchez Vázquez se enderezan en este sentido: "la idea de un pensamiento cuya unidad tenga las características de la 'problemática' althusseriana... es válida para una ciencia positiva y tanto más cuanto más estructurada lógica y formalmente. Pero difícilmente se encontrará esa

unidad, al menos con esa consistencia, en la ideología así como en la filosofía..."¹¹⁰ Eso por un lado. Por otro, y en relación con la metodología estructural del género próximo y la diferencia específica, Sánchez Vázquez se pronuncia en el sentido de que "resulta entonces que, por un lado, Althusser acerca demasiado dos problemáticas heterogéneas, al hacerlas compartir el mismo tipo de unidad sistemática, como puede apreciarse si se compara la unidad en una problemática 'ideológica' como la de los *Manuscritos del 44*, que incluso contiene elementos contradictorios en su seno, y la unidad sistemática de *El capital*, que, a su vez, tiene elementos que escaparían a esa determinación estructural; por otro lado, Althusser las separa demasiado al negar que un determinado concepto pueda darse, con un peso propio, en ambas problemáticas, en cierta relación de continuidad".¹¹¹ El concepto de "problemática", apunta Sánchez Vázquez, "entraña una concepción estructuralista de la 'unidad específica' de un campo teórico, que es desmentida en ciertas regiones de éste, como la ideología y la filosofía, y que sólo sería aplicable a una ciencia positiva en la que su organización teórica impone semejante unidad".¹¹² "Esta concepción estructuralista determina el modo de abordar el paso de una estructura radicalmente heterogénea a otra (de una problemática ideológica a otra científica). En efecto, si las problemáticas son radicalmente heterogéneas sólo rompiendo totalmente con la anterior se puede instaurar una nueva organización teórica".¹¹³ "El concepto de 'problemática' resulta así el concepto que ha de dar cuenta de la ruptura y articulación de esas dos problemáticas."¹¹⁴

Nosotros, ante todo lo anterior, nos gustaría señalar lo siguiente: del mismo modo que antes de analizar la diferencia entre la ideología burguesa y la ideología proletaria, Althusser examinó, en una teoría general de la ideología, el común denominador estructural de ambas, y de la misma manera que antes de investigar la diferencia entre la ciencia y la ideología, analizó, en una teoría general de la práctica teórica, la estructura común de ambas disciplinas, trata ahora, antes de la diferencia entre la problemática científica y la problemática ideológica, del género estructural que las unifica, esto es, de una teoría general de la problemática. La ciencia y la ideología no sólo tienen en común, en efecto, que son producciones teóricas, sino también que se dan dentro de una "estructura sistemática típica que unifica todos los elementos del pensamiento". Sánchez Vázquez es de la opinión de que Althusser "acerca demasiado dos problemáticas heterogéneas" y "las separa demasiado al negar que un determinado concepto pueda darse... en ambas problemáticas". O sea que falla simultáneamente al aplicar el método del género próximo estructural y de la diferencia específica. Conviene, sin embargo, subrayar que las metáforas espaciales del *acercarse* o *separarse* no se pueden aplicar al caso en

cuestión. Una problemática, desde el punto de vista de la "comunidad de rasgos", ni se "acerca" a otra ni se "aleja" de ella sino que se identifica con ella. La ciencia no es más teórica o menos teórica que la ideología, sino que ambas producciones, pese a sus diferencias de especie, pertenecen a un tipo de práctica, el teórico, que se diferencia de la práctica empírica. Por otro lado, una problemática particular (la ideológica respecto a la científica o viceversa) no puede "separarse" ni mucho ni poco de la otra, sino simplemente son *diversas*, existen en la forma de una contraposición entitativa. La práctica científica no se encuentra ni a gran distancia ni a poca distancia de la práctica ideológica, sino que es *otra práctica*. Desde el punto de vista del género estructural común, la problemática científica y la problemática ideológica se identifican, que quede claro, en el sentido de la unidad, o de la unidad de lo diverso, o de la unidad específica de una formación, y no del contenido. En el género común hallamos el criterio para la localización de la estructura común de las especies; en el contenido diverso y su articulación específica el de la localización de la estructura diferencial de las problemáticas heterogéneas. Nos parece que Sánchez Vázquez confunde el género con la especie. O, dicho de manera más concreta, cuando habla de que Althusser "acerca demasiado dos problemáticas heterogéneas" quiere ver, por así decirlo, los rasgos diferenciales sin la imperceptible intromisión del género, y cuando asienta que "las separa demasiado" quiere percibir los rasgos genéricos sin la imperceptible intromisión de las diferencias específicas. Reparemos en el ejemplo que pone Sánchez Vázquez para ilustrar por qué Althusser "acerca demasiado dos problemáticas heterogéneas". Este error de Althusser puede apreciarse, nos dice, "si se compara la unidad en una problemática 'ideológica' como la de los *Manuscritos del 44*, que incluso contiene elementos contra-dictorios en su seno, y la unidad sistemática de *El capital*"... Por estar pensando en el contenido y no en el género unificador, Sánchez Vázquez cae aquí en la tesis cuantitativista de que *El capital* posee mayor unidad o unidad *más* sistemática que los *Manuscritos*. En realidad no se trata de un problema cuantitativo. Desde el punto de vista de la "comunidad de rasgos" no se trata de mayor o menor unidad (este es un problema referente a las diferencias específicas, esto es, al *contenido* de cada problemática) sino de otra unidad: una unidad específica del contenido específico. Se trata, pues, del *horizonte comprensivo* que unifica lo diverso independientemente de la especificidad de la articulación conformadora.

Sánchez Vázquez hace notar, recordemos, que la heterogeneidad de las problemáticas diferenciadas descansa, en Althusser, "en su diferente carácter estructural y, por ello, podemos afirmar... que ese carácter estructural determina un tipo de unidad tan consistente que: a) Impide que un elemento del todo reaparezca en otra problemática... b) Impide también

que un concepto aparezca dentro de una misma problemática con un significado propio y otro ajeno...", etc. Uno de los peligros que acechan, a nuestro modo de ver las cosas, a una teoría de la gestación de la ciencia es el de considerar a la práctica científica como inmersa dentro de una *continuidad evolucionista sin rupturas*. Algo así como afirmar que "parte del marxismo" estaba contenido en Hegel, "parte del hegelianismo" se hallaba de cuerpo presente en Kant, "parte del kantismo" se podía localizar en Hume, parte del "humismo" se encontraba en Locke y así sucesiva, pero retrospectivamente, hasta los griegos y el pensamiento prefilosófico oriental, etc. Este *continuismo evolucionista* opera, consciente o inconscientemente, sobre la base de un *método analógico*, mediante el cual se establecen los nexos entre un pensador y otro sobre la base de teorías, tesis o formulaciones particulares que "se parecen" en uno y otro. Es frecuente, incluso, que los *continuistas* olviden que la base de la cadena que establecen entre los filósofos y hombres de ciencia es puramente *analógica* y se imaginen que son las *mismas* teorías, tesis y formulaciones las que aparecen y reaparecen, sin modificaciones esenciales, en la pluma de los diversos representantes de la historia de la filosofía (y aun de la ciencia). El método "soterrado" del continuismo es, entonces, el analógico. Marx viene de Hegel, nos dicen, porque la *dialéctica* de ambos, a pesar del idealismo del primero y el materialismo del segundo, son *en lo esencial idénticas*. Si investigamos, en efecto, por qué afirman la identidad en lo fundamental de ambos tipos de dialéctica, vemos que, en general, su argumentación se basa en la consideración analógica de que una se parece, pese a sus diferencias, a la otra. Pero es necesario subrayar que lo que se parece, por el solo hecho de parecerse, se diferencia. Y se diferencia, a pesar de la analogía, porque no sólo se halla en una problemática diversa, sino porque funciona y se estructura de manera distinta y en ocasiones hasta opuesta. La dialéctica de Marx no es una dialéctica "que venga", en este sentido, de la de Hegel como un elemento idéntico a sí mismo o "con peso propio" que pasa, sin modificaciones esenciales, de una filosofía a otra. Es otra dialéctica. Es una dialéctica que *rompe* con la dialéctica de Hegel. Por semejantes que puedan parecer a primera vista ciertos principios hegelianos a algunas formulaciones marxistas, juegan un papel diverso y funcionan de otra manera en un *horizonte de comprensión* y en otro. Para que la dialéctica de Hegel se transformara en marxista hubo de abandonar su problemática, sus funciones y su estructura y, formando parte de la formación teórica marxista, refuncionalizarse y reestructurarse. Este proceso de cambio de problemática, amén de la refuncionalización y reestructuración que lleva aparejada, no puede apreciarse correctamente sino con el concepto de *ruptura*. Después aludiremos al problema de si la ruptura posee una *preparación* prehistórica o no. Lo que debe ser subrayado aquí es que la crítica de Sánchez Vázquez a Althusser en el

sentido de que su concepción de problemática "impide que un elemento del todo reaparezca en otra problemática" es una concepción que entraña, nos parece, una posición *continuista* (elementos "invariantes" que pasan de una formación teórica a otra) y, de manera soterrada o inconsciente, un punto de vista que descansa en un enfoque puramente analógico de la relación entre dos sistemas de pensamiento: la tesis althusseriana de las problemáticas heterogéneas, dice Sánchez Vázquez, "impide que un concepto aparezca dentro de una misma problemática con un sentido propio y otro ajeno", etc. Y más adelante: la coexistencia de un concepto antropológico (ideológico) y otro histórico (se refiere a la enajenación en los *Manuscritos del 44*) "implicaría, en verdad, cierta contradicción que vendría a romper el marco rígidamente unitario de la problemática ideológica en el sentido althusseriano". Varios comentarios sobre lo precedente: *primero*, la concepción althusseriana de problemática no excluye, a nuestro modo de ver las cosas, las diferencias y contradicciones del contenido unificado por ella. Basta recordar el análisis que hace el filósofo francés-argelino en *Para leer El capital* sobre la crítica que Marx endereza a la tesis del *precio "natural" del trabajo* de Adam Smith, para advertir, en las respuestas que surgen sin pregunta, cómo la problemática ideológica del gran representante de la economía clásica cobijaba contradicciones que para Althusser juegan un papel "Portante en el tránsito de una problemática a otra.¹¹⁵ *Segundo*, creemos que carece de base, en lo que se refiere al concepto de *enajenación* tal como aparece en los *Manuscritos del 44*, distinguir entre un sentido ajeno (ideológico) y otro propio (histórico) porque el tipo de humanismo en que está inscrito Marx entonces es un *humanismo histórico* o un *historicismo humanista* (que no ha roto del todo con Feuerbach) y en que la enajenación sólo se concibe *en la historia* (como reapropiación histórica de la esencia humana en el comunismo) y la historia sólo se entiende en función de la enajenación (como el proceso de desenajenación mediante la humanización de lo natural y la naturalización de lo humano). En este sentido, el concepto de enajenación es en su integridad ideológico y, por ello mismo, hay que romper con él (recreándolo) para instaurar una concepción científica de la *explotación*. *Tercero*, suponiendo que se pudiera hacer un deslinde, en una problemática ideológica determinada, entre un sentido ajeno (ideológico) y otro propio (histórico) de un concepto determinado (lo cual es posible), habría que subrayar, nos parece, que el *sentido ideológico* del concepto tendría la misma temporalidad que la problemática a la que pertenece, sobreviviendo en tanto ella sobreviva, mientras que el *sentido histórico* estaría en posibilidad de rebasar dicha temporalidad. Esta última aseveración no es, desde luego, althusseriana. El pone más el acento en la temporalidad de la problemática ideológica (y por tanto en el corte epistemológico) que en la transtemporalidad de algunos de sus elementos porque éstos, al pasar de

una problemática (ideológica) a otra (científica), son reestructurados y refuncionalizados por la nueva problemática, la cual, por ende, rompe no sólo con el *sentido ideológico* de un concepto sino con el "*sentido histórico*" del mismo.

5. Primer asedio al "corte epistemológico"

Al tránsito de una problemática ideológica a una problemática científica, Althusser, siguiendo a Bachelard, le da el nombre de "corte epistemológico". Sánchez Vázquez resume en los siguientes tres puntos el significado de este concepto: "1. *El 'corte epistemológico' marca la separación entre dos problemáticas radicalmente distintas*".¹¹⁶ Radicalmente distintas quiere decir aquí "estructuralmente distintas. Por serlo, existe un hiatus o separación radical entre ellas, y el 'corte epistemológico' es precisamente el que lo designa".¹¹⁷ "2. *El 'corte epistemológico' considera esta distinción en su movimiento y en una dirección irreversible*".¹¹⁸ Sánchez Vázquez explica esto haciendo notar que es posible transitar de una problemática ideológica a otra científica, pero no se puede recorrer el mismo camino en sentido inverso. "3. *El 'corte epistemológico' se da un terreno exclusivamente teórico*".¹¹⁹ "Todo lo que Althusser hace intervenir en el 'corte' es teórico —dice Sánchez Vázquez—. En primer lugar, lo son los términos que el 'corte' separa o articula en cuanto se relacionan con el conocimiento... Lo es el trabajo de transformación correspondiente. Lo es asimismo la historia (de la ciencia) inaugurada por este acontecimiento, él también exclusivamente teórico, y respecto a la cual historia la ideología es sólo su prehistoria. La relación entre la ideología y la ciencia que el 'corte' ".¹²⁰ Descompongamos esta última establece es igualmente teórica frase en cuatro partes y analicemos cada una: 1. *Tienen carácter teórico "los términos que el 'corte' separa o articula en cuanto se relacionan con el conocimiento"*. ¿Cuáles son estos términos? Las problemáticas: ideológica la una científica la otra. La primera observación que nos gustaría hacer al respecto es la de que, en lo que se refiere a la problemática ideológica, ella no tiene, en Althusser, exclusivamente un "carácter teórico". Tiene, sí, una *forma teórica*; pero la forma teórica de la ideología no le hace perder en ningún momento su referencialidad objetiva a las condiciones socio-económicas. Tan es así que Althusser nunca ha dejado de sostener que el concepto que nos sirve para comprender la estructura y función de la ideología es la noción engelsiana

de *determinación en última instancia* de aquélla por el ser social. Pero oigamos a Sánchez Vázquez: "Cuando se opera el 'corte' la ideología queda del lado de acá de la línea de demarcación como lo precientífico o prehistoria de una ciencia. Es evidente que la ideología de que se habla aquí no coincide con la ideología de la que hemos hablado en capítulos anteriores y que, como vimos, se define ante todo por su función práctico-social; o sea, ideología como representación imagi-naria, necesaria-mente deformante de la realidad que cumple la función de cohesionar socialmente a los miembros de la sociedad".¹²¹ "Tampoco coincide —añade Sánchez Vázquez— con el concepto de ideología de clase que, en el caso del proletariado, requiere su articulación con la ciencia".¹²² Sánchez Vázquez había encontrado, como vimos en páginas precedentes, una incon-gruencia en Althusser entre *la teoría general de la ideología* (en la que ésta se caracterizaba por ser falsa etc.) y la teoría particular de la ideología (en la cual aparecía una ideología que, articulada con la ciencia marxista, abandonaba su carácter de falsa conciencia). Y nos parece, como apuntamos, que le asiste la razón en este punto a Sánchez Vázquez. Ahora pretende que la ideología subsumida en una problemática precientífica no coincide ni con la teoría general de la ideología (porque, dado su "carácter teórico", supuesta-mente ya no "se define por su función práctico-social" ni es "una representación imaginaria... que cumple la función de cohesionar socialmente a los miembros de la sociedad") ni con la *teoría particular de la ideología*.¹²³ Sánchez Vázquez prosigue: "Aunque en estos dos últimos conceptos¹²⁴ la ideología supone cierta relación de conocimiento, su pretensión cognoscitiva es secundaria con respecto a su función práctico-social. Ahora bien, la ideología con la que rompe el 'corte epistemológico', sí tiene esa pretensión e incluso pasa por productora de conocimientos hasta que el 'corte' revela la inanidad de esa pretensión".¹²⁵ Nosotros pensamos, en contra de Sánchez Vázquez, que la afirmación althusseriana de que la ideología con la cual rompe la ciencia constituida posee "forma teórica" no se halla en contradicción ni con la teoría general de la ideología ni con la teoría particular de ella. Plantearlo de otra manera, como lo hace Sánchez Vázquez, significa *desestructurar* el concepto de ideología, el cual se caracteriza, recordemos, por ser *deformante/conforma-nte* y por carecer, entonces, de "carácter cognoscitivo" (científico) en lo que a su *contenido* se refiere.

No se halla en contradicción con la teoría general de la ideología porque una problemática ideológica de *forma teórica* (como es el caso de Hegel o de Smith) encarna en todo momento la estructura de *deformante/conformante* que caracteriza a la ideología. Es cierto que la ideología puede tener una *forma teórica* (con "pretensión cognoscitiva") o una *forma práctica* (religión, moral, etc.); pero creernos que no debe confundirse su *forma*, su nivel de operación, el tipo de problemas y la

manera específica de tratarlos, con el *contenido* o la *esencia definitoria* de la ideología. Tras el género vienen las especies. La ideología, desde un punto de vista genérico, se diferencia de la ciencia. Y se diferencia en que es *deformante/conformante*. Al descender del género a las especies, la ideología se divide en ideología burguesa e ideología proletaria, si el criterio asumido para la clasificación es el de las clases sociales en sentido apropiativo-material; la ideología se divide en ideología teórica e ideología práctica, si el criterio asumido es el del campo de operación, etc. La ideología, independientemente de si asume una forma teórico-filosófica (como la de la filosofía hegeliana con la cual *rompe* Marx) o una forma práctico-social, conserva su estructura genérica de *deformante/conformante*. El sistema filosófico de Hegel y el sistema económico de Smith, aunque "pretendan" entrar en conocimiento de su objeto, no escapan a esa determinación ideológica. No se halla en contradicción tampoco con la teoría particular de la ideología, en virtud de que dichas problemáticas ideológicas (Hegel, Smith, Saint, Simon, etc.) están determinadas en última instancia –ya que la ideología carece de historia propia– por el ser social, de tal manera que son ideologías *de clase*. Es verdad que todavía no acuña Althusser la fórmula de que la filosofía es la *lucha de clases en la teoría*; no obstante ello, su concepción primera de la *ideología filosófica* o de la *ideología con forma teórica* no se halla nunca desligada de su determinación socio-económica. Sánchez Vázquez apunta: "ciertamente se podría aducir que las ideologías teóricas no quedan totalmente desvinculadas de este dominio, ya que... según Althusser, se dan en un *campo ideológico* determinado, que sería... el que se define... por su función practico-social..."¹²⁶ Pero las *ideologías teóricas* no poseen una diferente estructura que el *campo ideológico* en el que se insertan.¹²⁷ No son algo *teórico*, sin relaciones con la práctica, que se relacionan con ésta "a través" de un *campo ideológico* que sí mantiene relaciones con el entorno socio-económico. No. Las ideologías tienen en común con un campo ideológico el ser *deformantes/conformantes* y el hallarse relacionadas, por definición, con las prácticas que se encuentran en el *más allá* de la práctica ideológica.

Sánchez Vázquez supone que para Althusser "la ruptura en el dominio de la ideología teórica es siempre teórica, en tanto que la ruptura en la esfera de las ideologías no teóricas es siempre política".¹²⁸ Pero esto se viene abajo si se reconoce la identidad estructural –de contenido– entre las ideologías teóricas y no teóricas. Al romper, en efecto, con una ideología teórica, como ésta supone una estructura en que está presente lo no teórico (la infraestructura determinante) se rompe con una determinada función práctica. La ideología con la que rompe la ciencia "pasa por productora de conocimientos", dice Sánchez Vázquez. En virtud de tal "pretensión cognoscitiva", es definida como precientífica. "En rigor, en términos

estrictamente althusserianos, sale sobrando ahora el calificativo de 'precientífica', ya que una 'ideología científica' sería para Althusser una contradicción en los términos".¹²⁹ Lo decisivo para Sánchez Vázquez es, pues, que "lo ideológico se define ahora por su carácter precientífico y, en consecuencia, en un sentido exclusivamente teórico",¹³⁰ Antes había dicho que, a diferencia de la teoría general y Particular de la ideología de Althusser (en que ésta se caracterizaba por el hecho de que "su pretensión cognoscitiva era secundaria con respecto a su función práctico-social"), la ideología teórica "sí tiene esa pretensión... hasta que el 'corte' revela la inanidad de esa pretensión". Nosotros pensamos que (salvo el caso en que la ideología proletaria se articule con la ciencia marxista) en Althusser la *ideología no tiene nunca, por definición, carácter cognoscitivo*. Esto significa que no sólo las ideologías prácticas se diferencian de la ciencia, sino también las ideologías teóricas. Somos de la opinión, incluso, y creemos que Althusser estaría de acuerdo en ello, de que el hecho de "pasar por productora de conocimientos" es un ingrediente esencial para que la ideología teórica cumpla su función cohesionadora. La *cara externa* de la ideología consiste, en efecto, en "pasar por productora de conocimientos", aunque su *cara interna* nos muestre que ello se debe a la necesidad de conformar a la sociedad de acuerdo con los intereses de una clase social. El que la ideología de forma teórica posea, pues, una "pretensión cognoscitiva" no le niega su carácter ideológico, sino que, por lo contrario, se lo reafirma. Aún más. La "pretensión" *subjetiva* no modifica en nada la *estructura* objetiva de la práctica ideológica. Es un detalle más o menos significativo que tiene que ver con la forma o el propósito; pero que resulta indiferente a la conformación orgánica de la ideología.

En lo que se refiere a la problemática científica¹³¹ creemos que tampoco se puede afirmar tajantemente que sea concebida por el primer Althusser *al margen* de la práctica social. Ya vimos por qué. Porque el *objeto de conocimiento* de esa práctica es la clase obrera y el conjunto de condiciones socioeconómicas que la enmarcan. Y porque *la finalidad* de esa práctica es la transformación de la sociedad capitalista, su subversión revolucionaria. Es cierto, debemos volver a subrayarlo, que en Althusser no está esclarecida la *acción permanente* de las prácticas sociales sobre la ciencia. Es verdad que en este punto aparece un vacío en Althusser. Silencio del cual se han valido algunos críticos como punto de apoyo para negar todas las aportaciones de nuestro filósofo. Laguna, finalmente, que habrá de ser el motivo fundamental de la autocrítica de Althusser como veremos con posterioridad. 2. *También es teórico "el trabajo de transformación correspondiente"*. Nos parece evidente que el trabajo que conduce a romper con una problemática ideológica y a inaugurar y empezar a roturar una problemática científica es fundamentalmente teórico. Es un trabajo esencialmente teórico porque se trata del nivel específico de la teoría. Y es

primordialmente teórico por el hecho de que, frente al trabajo físico que elabora mediante instrumentos materiales de producción productos materiales, este trabajo genera mediante instrumentos *intelectuales* de producción productos *ideales*. Más ello no quiere decir que la práctica científica, el "trabajo de transformación" carezca de relación, según el primer Althusser, con las prácticas socio-económicas. En efecto, la práctica científica rompe con la ideología y su falsa conciencia para elaborar, con la ciencia, concretamente con el materialismo histórico, los conocimientos indispensables para que la clase obrera se apropie cognoscitivamente de su entorno y siente las bases para la transformación revolucionaria de su medio ambiente. En este sentido, no cabe duda de que "el trabajo transformativo" del hombre de ciencia, del científico social, está preñado de contenido práctico. Para nosotros, tanto la ideología como la ciencia se relacionan con el ser social, con la práctica. Pero lo hacen, como hemos dicho, de diversa manera. La ideología como una práctica *determinada en última instancia* por las relaciones socio-económicas. La ciencia como una práctica *condicionada favorablemente o no* por dichas relaciones. Aún más, la política (y la economía) condicionan el "corte epistemológico". Esto nos parece indudable. El marxismo implica no sólo una ruptura epistemológica, sino también política. Pero su constitución es prevalecientemente teórica en este sentido: *las circunstancias prácticas pueden darse sin que haya marxismo. Puede haber rupturas políticas, sin que emerja la ciencia de la historia. Sólo cuando a estas circunstancias se une lo teórico-científico, nace el marxismo.* Las circunstancias socio-económicas, las rupturas políticas, son o constituyen la condición necesaria y hasta demandante de la actividad científica; pero no son la condición suficiente. La práctica teórica, el trabajo transformador es el que, mediante el "corte epistemológico", une la suficiencia a la necesidad de la condición. 3. *Asimismo es puramente teórica "la historia (de la ciencia) inaugurada por este conocimiento... y respecto a la cual la ideología es sólo su prehistoria".* Nosotros pensamos, en contra de esto, que la práctica científica (incluso si olvidamos su condicionamiento, del que no habla Althusser, y su finalidad, a la que. sí se refiere continuamente) emplea constantemente como "objeto a transformar" (o Generalidades I) una serie de ideologías (con sus correspondientes referencialidades a la práctica social) que la vinculan, de modo sistemático, al "más allá" de la teoría. Althusser escribe: "Lo que es tratado en la oposición ciencia/ideología concierne a la relación de ruptura entre la ciencia y la ideología *teórica* en la cual era 'pensado', antes de la fundación de la ciencia, el objeto del que ella da conocimiento".¹³² El hecho, por consiguiente, de que la ciencia vuelva a "pensar" lo que ya "pensaba" la ideología; pero que lo haga para evitar la *opacidad funcionalizada* que caracteriza a la práctica ideológica nos, habla de que la historia de la ciencia se vincula, no por accidente, sino de modo esencial, con las

relaciones socio-económicas. 4. *La relación entre la ideología y la ciencia que el 'corte' establece es igualmente teórica.* Nos parece un acierto de Sánchez Vázquez subrayar el hecho de que el nacimiento del marxismo no puede ser interpreta-do como un *acto puramente teórico*. Una concepción semejante consistiría en convertir lo esencial en absoluto y operar de manera teoricista. Pero el combate contra el teoricismo, contra el olvido del conjunto de prácticas no teóricas que inciden, con su propia especificidad, en la emergencia de la ciencia de la historia, no debe conducirnos a diluir la práctica esencial (la teórica) en las prácticas necesarias pero no suficientes (las no teóricas). Hacerlo así, *significaría recaer en la homologización de todos los factores que intervienen en la gestación de una ciencia.*

Sánchez Vázquez escribe: "El concepto de 'corte epistemológico' lo toma Althusser de Bachelard, quien lo había utilizado sobre todo en el campo de las ciencias formales y naturales para designar la ruptura de una ciencia (de la verdad) con su pasado como lo precientífico (o lo erróneo). Althusser extiende el concepto al campo de las ciencias sociales, manteniendo el contenido bachelardiano de aquello con que se rompe, sólo que ahora bautizado como lo 'ideológico' ".¹³³ Y más adelante: pero "la fundación de una ciencia de esta naturaleza [el materialismo histórico] hace imposible que el 'corte' sea idéntico aquí al que se opera respecto de otras ciencias".¹³⁴ Y esto se debe a que "no se trata de la fundación de una ciencia formal... sino de la ciencia de la historia y la sociedad, que por su origen y naturaleza está vinculada a cierta posición de clase y que, por sus efectos, es revolucionaria".¹³⁵ En otro lugar hemos escrito lo siguiente: "Si reparamos en que la tesis de la ruptura epistemológica de Bachelard combate no sólo el 'continuismo' sino también el 'realismo' (y el materialismo es para él una forma vulgar de realismo), caemos en cuenta de que la ruptura epistemológica marxista tiene que romper con la *ruptura epistemológica bachelardiana*. Lo cual no significa, como se comprende, que no halle en ella, como halló de hecho, un punto de apoyo".¹³⁶ El marxismo ha pretendido explicar su propia génesis por lo menos con tres conceptos que pertenecen en sentido estricto a problemáticas ajenas: el concepto de *superación* (hegeliano), el concepto de *inversión* (feuerbachiano) y el concepto de *ruptura epistemológica* (bachelardiano). Sus limitaciones resultan indudables. La superación, el negar conservando de Hegel, tiene el sentido del camino ascendente hacia la totalidad concreta emprendido por el Espíritu desde las fases más pobres y abstractas. De al" que en Hegel exista, a diferencia de Spinoza,¹³⁷ una *teleología inmanente* que no puede ser separada en ningún momento de la *aufhebung*. No nos es dable afirmar, entonces, que Marx *supera a Hegel* y a Feuerbach ("extrayendo" de uno la dialéctica y del otro el materialismo) como Hegel, de acuerdo consigo mismo, *supera a Fichte* y a Schelling (eliminando de uno el subjetivismo y del otro e intuicionismo de la sustancia). No nos es

dable afirmar tal cosa porque la "revolución" hegeliana, de acuerdo con la concepción que Hegel tiene de la *superación*, no posee otro sentido, al pasarse de los dos postkantianos a Hegel, que el de realizar el designio del Espíritu. Es claro que podemos emplear el término *superación* en un sentido no estrictamente hegeliano. Pero entonces estamos pensando el surgimiento de la novedad marxista mediante un vocablo ajeno, que se presta a confusiones. Y algo más decisivo todavía: en este caso, al utilizar el término hegeliano de *superación* con un sentido diverso al que posee en la problemática hegeliana, estamos *rompiendo epistemológicamente* con tal sentido aunque dicha ruptura vaya encubierta por la utilización del vocablo hegeliano. Lo mismo ocurre con el concepto feuerbachiano de *inversión*. Como se sabe, Marx y Engels emplearon en ocasiones esta noción para intentar explicitar la génesis de la ciencia de la historia y la dialéctica materialista. Pero está claro que no imaginaron a esta ciencia y a esta dialéctica como un "Hegel al o un "Ricardo invertido punto por punto". El nacimiento revés del marxismo no puede ser esclarecido bajo el modelo feuerbachiano de explicación de su propia filosofía: como la desinversión (o desenajenación) de lo que está invertido (o enajenado). Si los marxistas han empleado el término *inversión* para aprehender el proceso gestativo de su teoría, lo han hecho dándole al término un sentido diverso al que le adjudica Feuerbach. De hecho, aunque empleen dicho concepto, *rompen epistemológicamente* con él. Pero la noción de *ruptura epistemológica* tampoco nace dentro de la problemática marxista, sino que es una pieza significativa de una filosofía de la ciencia determinada: la de Bachelard, en su pugna con Meyerson, etc. Por algo que ya hemos visto al tratar de las problemáticas, sabemos que las *tesis* no son cosas, elementos o piezas invariantes que puedan pasar de una problemática a otra sin alteraciones significativas. Si la esencia de los conceptos de *superación e inversión*, despojados de su significado hegeliano y feuerbachiano, se reduce a ser el de una *ruptura epistemológica*, la esencia de ésta no puede reducirse, porque sería un contrasentido, al significado bachelardiano. El concepto, de *ruptura epistemológica* debe ser, por consiguiente, recreado y refuncionalizado al pasar de la problemática de Bachelard a la problemática del materialismo histórico. O dicho de otro modo: *hay que romper epistemológicamente con la ruptura epistemológica de Bachelard*. En este contexto, creemos que debe responderse a Sánchez Vázquez. La noción de *ruptura epistemológica*, recreada y refuncionalizada por el marxismo, no sólo debe rechazar el *contexto idealista* en que, en fin de cuentas, se mueve la filosofía de la ciencia de Bachelard sino también otras dos cosas: la separación metafísica (propia del historicismo) entre las ciencias naturales y las ciencias sociales y la identificación (propia del positivismo) entre unas y otras. En contra del historicismo (a la Dilthey o a la Rickert) hay que poner el acento en el *género común estructural* que existe entre las

ciencias naturales y las sociales. En contra del positivismo (a la Comte, a la Spencer o a la Círculo de Viena), hay que subrayar la *diferencia específica estructural* que hay entre las ciencias naturales y las sociales. El marxismo, pues, rompe epistemológicamente no sólo con el idealismo bachelardiano, sino *con toda interpretación que sacrifique el género en aras de las especies o que sacrifique las especies en aras del género*. A la crítica de Sánchez Vázquez en el sentido de que la fundación del materialismo histórico "hace imposible que el 'corte' sea idéntico aquí al que se opera respecto a otras ciencias", debe responderse, desde las posiciones filosóficas abiertas por Althusser, subrayando el hecho de que, desde el punto de vista del género estructural común, *toda práctica científica* no sólo encarna un conjunto de notas esenciales que la definen como tal, sino que su misma irrupción epistemológica presenta una serie de elementos y característica comunes, idénticas estructuralmente, que integran el proceso gestativo de *toda ciencia*. Una vez que se han puesto de relieve las *notas esenciales* que definen a la práctica científica en cuanto tal y los *elementos y características comunes* que integran el proceso gestativo de *toda ciencia*, resulta imprescindible, para no homologizar lo diverso, subrayar las diferencias específicas estructurales que existen entre las *ciencias de la naturaleza* (en que, por ejemplo, la iniciativa humana juega un papel limitado) y las *ciencias sociales* (en que dicha iniciativa es un ingrediente de primera importancia) y entre el "corte epistemológico" propio de las *ciencias naturales* (como cuando se transita de la alquimia a la química o de la astrología a la astronomía) y el "corte epistemológico" propio de las *ciencias sociales* (como el que se pone de manifiesto al pasar de la interpretación idealista de la historia al materialismo histórico). Es cierto que el nacimiento del marxismo *no es* la fundación de una ciencia formal, sino de una ciencia que "por su origen y naturaleza está vinculada a cierta posición de clase"; pero esta observación alude, como se comprende, *no al género común estructural en que se identifican las ciencias sociales y las naturales, sino a las diferencias específicas estructurales en que manifiestan su diversidad*.

Es interesante subrayar el hecho de que mientras Althusser este punto se mueve preferentemente en el género estructural, Sánchez Vázquez lo hace en las diferencias específicas. De ahí el desase entre las dos posiciones. Cuando afirma Sánchez Vázquez, pongamos otro ejemplo, que la prehistoria del materialismo histórico "no puede significar sencillamente lo precientífico, sino que designa esencialmente su relación con la historia real."¹³⁸ se halla animado por la *actitud disociativa* inherente a la diferenciación específica. Pero partidario del "culto al género estructural" podría caer, al olvidar las distinciones, en la "ceguera de la identidad", el partidario del "culto a las diferencias estructurales", podría caer, al hacer a un lado las identidades en la "ceguera de la diversidad".

Comentemos la frase siguiente de Sánchez Vázquez (en la cual pretende poner de relieve la diferente forma de irrupción de la ciencia marxista en comparación con el nacimiento de las ciencias naturales): "ni la ideología es exclusivamente teórica ni la ciencia marxista es una ciencia sin más, sino revolucionaria".¹³⁹ Esto resulta evidente. La ideología precientífica, aunque posea forma teórica, no se reduce a ser "exclusivamente teórica".¹⁴⁰ La ciencia marxista no es, asimismo, una ciencia sin más: una ciencia formal o una ciencia natural, sino que es una ciencia revolucionaria. Esto resulta verdadero en el nivel de las diferencias específicas estructurales entre una ciencia social (como el materialismo histórico) y las ciencias naturales. Pero el hecho de que la ideología precientífica no sea "exclusivamente teórica" no quiere decir que no sea, además de otras cosas, precisamente "teórica", elaboradora de productos *ideales*, tan teórica, a pesar de sus diferencias, como lo es la ciencia. Y el hecho de que la ciencia marxista no sea "una ciencia sin más" no significa que no sea, amén de su carácter revolucionario, precisamente "científica", productora de conocimientos, tan científica, pese a sus diferencias, como lo son las ciencias naturales. En las especies encama el género. Lo universal vive, anida, se proyecta en lo singular. Sólo el "culto las diferencias específicas" puede conducir a no ver lo que de idéntico o hay en la indudable diversidad.

Vuelve a resultar convincente Sánchez Vázquez cuando escribe que: "el corte Hegel-Marx o entre Marx el joven y el de la madurez no puede explicarse sin la historia real que se hace presente en ambos términos de la relación y en la relación misma como paso de uno a otro".¹⁴¹ Y cuando remata diciendo que: "la transformación de la ideología en ciencia pasa aquí necesariamente por la historia real, por la práctica política y no es, por ende, un acontecimiento puramente teórico".¹⁴² Todo esto resulta indudable, pero también lo resulta el que una "historia real" o una "práctica política" por sí solas, sin hallarse acompañadas por la producción teórica marxista, no hubieran conducido a la ruptura de Marx con Hegel o a la del Marx maduro con el joven. La "historia real" y la "práctica política" deben incorporarse, sin lugar a dudas, en la explicación del corte, de la *irrupción social* de la ciencia de la historia. Pero al mismo tiempo debe subrayarse que, dentro de esa *irrupción social* del marxismo, el corte epistemológico, la *producción teórica constitutiva* de la nueva ciencia, tiene un lugar decisivo. Si las condiciones socioeconómicas *plenamente desarrolladas* pueden darse sin la reflexión científica que las conceptualice (aunque, por así decirlo, *demanden* cada vez más dicha reflexión), y si la producción científica puede darse *dentro* de condiciones socio-económicas *apenas esbozadas* (aunque con las restricciones que ello implica), de ello se pueden deducir tres cosas: a) que hay, en el todo social, un *desarrollo desigual* entre la irrupción científica y las condiciones socio-económicas o entre la teoría y la práctica. La ley del desarrollo desigual es inherente, en

efecto, a la teoría de las diferentes prácticas (TDP). b) Que ese desarrollo desigual es al propio tiempo *combinado*, en razón de que las condiciones socio-económicas *plenamente desarrolladas*, aunque no generan *de por sí* la práctica científica (o la *práctica constitutiva* de la producción científica), sí establecen su necesidad, su exigencia, la imprescindibilidad de su gestación, y en virtud de que la práctica teórica, aunque puede operar sin condiciones *plenamente desarrolladas* (lo que nos habla de su "autonomía relativa"), lo hace a tintas y con restricciones, y c) que en ese *desarrollo desigual y combinado* la ciencia marxista adviene a la cultura mediante una *irrupción social* en que la *ruptura epistemológica*, sin dejar de estar acompañada de las condiciones socio-económicas, resulta el factor decisivo, ya que no puede confundirse el objeto de la ciencia (que puede existir sin la ciencia) con la ciencia del objeto, que implica una *distancia teórica* (en el seno de la cual opera el trabajo científico) respecto al objeto. No puede, en efecto, confundirse la *historia*, que precede a su ciencia (el marxismo), o que puede existir al margen de éste, con la *ciencia* de la historia.

Sánchez Vázquez hace a continuación unas preguntas que, a parecer, "radicalizarán la cuestión". Formulémoslas a continuación e intentemos dar respuesta a cada una: 1. "¿por qué en el proceso histórico... se pasa, en un momento determinado, de la ideología' la ciencia?".¹⁴³ Dos respuestas incorrectas serían las siguientes: a) porque hubo una "ruptura epistemológica" a secas. Esta respuesta, a la que parece acogerse el primer Althusser, puede ser considerada como *teoricista* en virtud de que, por absolutizar lo esencial, no toma en consideración la *presencia necesaria*, en la *irrupción social* del marxismo, de las condiciones socio-económicas. b) Porque hubo un *salto*, en el que colaboraron no sólo el trabajo teórico, sino, y manera preeminente, la práctica política, las circunstancias históricas empíricas, etc. Esta respuesta, a la que parece acogerse Sánchez Vázquez, puede ser considerada como *homológica* o expresión de cierto *practicismo historicista*, en razón de que, al combatir el *teoricismo* althusseriano, el autor de *la Filosofía de la praxis* no impugnó como nosotros, la *absolutización* de lo esencial (interpretar el nacimiento del marxismo a la luz sólo de la "ruptura epistemológica" no de la *irrupción social* del mismo, en la que dicho "corte" juega el papel de *factor constitutivo esencial*), sino que se desliza, en ocasiones, hacia la *tesis homológica* de que, en el surgimiento del materialismo histórico, participan *tanto* elementos teóricos *cuanto* elementos prácticos, y, en otras, hacia la tesis de que la historia real, interpretada como plexo de prácticas empíricas, es la que acaba por gestar la reflexión científica sobre las condiciones socio-económicas. Nuestra respuesta difiere de las dos precedentes. Creemos, con Sánchez Vázquez – y con el Althusser de la última etapa – que el nacimiento del marxismo no se puede reducir a un mero "corte epistemológico". Pero la solución no está

en hablar de una *ruptura* que implique *tanto* factores teóricos como políticos. Ni mucho menos suponer que la producción científica es el *resultado* de la práctica empírica o de la lucha de clases. La respuesta correcta a la pregunta hecha por Sánchez Vázquez no puede ser otra, a nuestro modo de ver las cosas, que subrayar el hecho de que el nacimiento de la *ciencia de la historia* implica una *irrupción social*, esto es, un conjunto de prácticas articuladas y jerarquizadas en medio de las cuales la producción científica (la elaboración teórica que va de la *Ideología alemana* a El capital, pasando por el *Manifiesto*, etc.) resulta la decisiva, la definitoria. El descubrimiento del continente *historia* y la labor de *roturación teórica* del campo descubierto, constituyen los *factores constitutivos esenciales*, dentro de la *irrupción social* (jerarquizada) del marxismo, en virtud de que ellos no son el *objeto* de la reflexión científica sino la *reflexión científica* del objeto. 2. "¿Es la ideología mienta (como la ideología teórica en la acepción althusseriana), la que por exigencias internas se ve impulsada a no continuarse a sí misma? (mal podría serlo si justamente lo que caracteriza a lo ideológico es la imposibilidad de verse como tal y, en consecuencia, con sus contradicciones y limitaciones)".¹⁴⁴ Nuestra respuesta a este interrogante se halla orientada en el siguiente sentido: no puede afirmarse que la ideología misma, por exigencias internas, se vea impulsada a no continuarse a sí misma, ya que, como recuerda atinadamente Sánchez Vázquez, lo que justamente "caracteriza a lo ideológico es la imposibilidad de verse como tal". No es la ideología la que "se ve impulsada no continuarse a sí misma", en efecto, sino que es el hombre de ciencia (en este caso el creador del materialismo histórico) el que, al descubrir las contradicciones inherentes a la problemática ideológica, *rompe* con la ideología. Ciertamente es que, antes de gestar el materialismo histórico, Marx se hallaba impulsado, motivado, condicionado favorablemente *por el punto de vista de la clase obrera*; pero sólo inauguró la *ciencia de la historia* (la ciencia que expresa los intereses de la clase obrera) en tanto que tradujo este Punto de vista de clase en *discurso científico*. 3. "¿No será necesario más bien salirse de la ideología y buscar fuera de ella, o en un cambio de la ideología real en la que se inscribe, la exigencia de ruptura de su continuidad?".¹⁴⁵ Sánchez Vázquez da respuesta a su propia pregunta en los siguientes términos: "Ciertamente hay que salir de la ideología teórica y situarse en la ideología 'práctica', o sea, en un nuevo punto de vista de clase, vinculado a la historia real, a la práctica política, para poder explicarse la exigencia y necesidad de la ruptura y, a la vez, de la constitución de una ciencia que se diferencia de otras por su carácter revolucionario".¹⁴⁶ Comentemos la pregunta y la respuesta de Sánchez Vázquez. No vamos a referirnos al llamado de Sánchez Vázquez a "salir de la ideología teórica y situarse en la ideología 'práctica'...", porque creemos, como ya se dijo, que la diferencia entre una y

otra no estriba, como piensa Sánchez Vázquez, en que la primera carezca de relación con la práctica en tanto que la segunda no, sino que, sólo se trata de una diferencia de forma, lo que hace que los dos tipos de ideología se encuentren relacionados, de acuerdo con su contenido, con las prácticas empíricas. ¿Salir de la ideología para buscar la "exigencia de ruptura de su continuidad"? Nos parece evidente. Pero la ideología se halla siempre, por así decirlo, *fuera de sí*, carece de historia propia, es movida a control remoto, en la forma de la determinación en última instancia, por el ser socia. Las razones de la sustitución de una ideología por otra hay que descifrarlas fundamentalmente en el "más allá" de la ideología. En esta perspectiva, los ideólogos no son otra cosa que los *agentes de la infraestructura en la dinámica superestructural*. Pero tanto en su pregunta como en su respuesta, Sánchez Vázquez lo que pretende mostrar es que en las condiciones históricas, con las que se vincula la ideología "práctica", en la historia real o en la práctica política, se configuran el punto de vista de clase que explica la "exigencia y necesidad" de la ruptura "y, a la vez de la constitución de una ciencia que se diferencia de otras por su carácter revolucionario". Y en é esto nos parece que le asiste la razón. Las condiciones históricas, la infraestructura económica y la práctica política generan la "exigencia y necesidad" de la ruptura con la ideología y el descubrimiento y roturación de la ciencia de la historia. Pero la "exigencia y necesidad *no son lo mismo que la producción*". La solicitud no equivale a la realización. La "demanda" no es un *ser en potencia* que, tarde e temprano, hallará la hora de convertirse en *acto*. Y esto es así porque puede haber "exigencia y necesidad" de la irrupción científica, sin que aparezca ésta última. Para que la "exigencia y necesidad" de una ciencia se convierta en ciencia se requiere, en definitiva, del trabajo teórico-científico de la "ruptura epistemológica".

Sánchez Vázquez apunta: "Si se hace del 'corte' un acontecimiento exclusivamente teórico... la explicación de su necesidad –incluso Pero teórica– queda en el aire".¹⁴⁷ Sánchez Vázquez tiene razón en esto. Pero conviene preguntarnos si el primer Althusser ve el 'corte' como un acontecimiento *exclusivamente* teórico o *fundamentalmente* teórico.¹⁴⁸ Si piensa, por ejemplo, bajo la forma de lo exclusivo o de lo único, lo esencial. Si fuese así, se trataría o de una expresión desafortunada o de un "torcer la vara en sentido opuesto" para combatir las tesis historicistas y homológicas tradicionales sobre la irrupción de la ciencia marxista. Aunque nos inclinamos a la suposición de que Althusser absolutiza lo esencial, no ignoramos que, si este no fuera el caso, y si el autor de *Pour Marx* interpretara el 'corte' en verdad como un acontecimiento, no *fundamentalmente* teórico, sino *exclusivamente* teórico, le asistiría plenamente la razón a Sánchez Vázquez en su crítica. En realidad, la *necesidad* de la *irrupción social* del marxismo implica una *articulación de*

prácticas, y de ninguna manera podría ser suficiente explicar su emergencia como un hecho exclusivamente teórico: aunque sí como eminentemente teórico en el sentido ya explicitado.

Sánchez Vázquez dice: "no puede comprenderse la necesidad del 'corte' por el movimiento interno de la ideología teórica..., ya que el concepto mismo de 'problemática' lo impide, en cuanto que las cuestiones y las respuestas ya están dadas".¹⁴⁹ Dos breves comentarios sobre lo anterior a) es indudable que la necesidad del 'corte' no puede comprenderse por el movimiento interno de la ideología teórica, en virtud de que ésta, como toda ideología, carece de movimiento interno ya que tanto su forma y contenido como la dinámica de su transformación o desplazamiento obedece, en última instancia, a la conformación y movimiento de la infraestructura económica. Esto no significa que, dentro de la necesidad general de la *irrupción social* de la ciencia marxista, no se halle implícita una *necesidad teórica* de la ruptura epistemológica, que nace, no del "movimiento interno de la ideología", sino de las contradicciones insertas dentro de su problemática y visualizadas por el hombre de ciencia. b) Nos parece inexacto que el concepto althusseriano de problemática impida comprender, asimismo, la necesidad del "corte", en razón de que "las cuestiones y las respuestas ya están dadas". Dichas cuestiones y respuestas están, en efecto, dadas; pero dadas como "unidad de lo diverso", como un mundo en el que, como lo puede testimoniar la lectura sintomática, pueden aparecer respuestas a preguntas no formuladas o cuestiones que, aun formando parte de una problemática ideológica, la contradigan en mayor o menor medida. Marx se apoya en estas contradicciones, en efecto, para transitar de la problemática ideológica a la científica. Resulta indudable que no realiza el "corte" animado exclusivamente de una motivación teórica (su "punto de vista de clase", por ejemplo, resulta manifiesto, etc.); pero, insistamos, sólo pudo tener lugar la *irrupción social* del marxismo cuando, en el plexo de condiciones socio-económicas necesarias pero no suficientes, tuvo lugar la revolución teórica de la ruptura epistemológica.

Pero Sánchez Vázquez no sólo critica en este punto a Althusser, sino que expone su propia concepción de la emergencia de la ciencia marxista, en los siguientes términos: "dada cierta estructura y nivel del campo ideológico (entendido ahora en el sentido de ideología práctica), la historia real, la práctica política exige una transformación del campo teórico para encontrar nuevos problemas y soluciones".¹⁵⁰ Se podría definir esta posición de Sánchez Vázquez como un alegato a favor de la presencia de la historia real en toda teoría de la génesis del marxismo. Y no puede uno sino estar de acuerdo con él. Pero veamos las cosas con mayor detenimiento. Sánchez Vázquez se mueve en el nivel de las *condiciones reales* de la práctica teórica. El surgimiento y desarrollo de la ciencia carece de sentido para él si no es el producto de un *requerimiento* social. Althusser, en

cambio, se mueve en la producción teórica en cuanto tal. Independientemente de la *exigencia real* de que aparezca la ciencia de la historia, le interesa esta ciencia en cuanto tal y el conjunto de *motivaciones teóricas* que han conducido a su emergencia. Sánchez Vázquez exige con razón la presencia de la historia real en la consideración del problema; pero no toma en cuenta que aquélla sólo configura, como dijimos, las condiciones necesarias pero insuficientes. Althusser va en pos de la suficiencia, consciente, nos parece, de que puede haber condiciones socio-económicas que exijan imperiosamente la presencia de la ciencia, sin surgir la ciencia. Althusser se instala, pues, en lo decisivo. Pero, al ignorar la *historia real* que demanda la conformación de la nueva ciencia, absolutiza lo esencial. Para nosotros, entonces, la desviación teorcionista del primer Althusser no consiste en que confiera más importancia a lo teórico que a lo práctico, debiendo concebirse las cosas en sentido inverso (como afirmar una concepción practicista o historicista), ni consiste en que, poniendo el acento en lo puramente teórico, desdeñe la unidad igualitaria entre lo teórico y lo práctico (como asentaría una concepción nomológica del problema). No. Para nosotros la desviación teorcionista del Althusser de entonces estriba en la *absolutización de lo esencial*, la cual lo apareja, como se comprende, el soslayamiento, a todas luces inaceptable, de la historia real, de las condiciones necesarias, aunque, desde luego, insuficientes de la *irrupción social* de la ciencia de la historia.

6. La acumulación originaria teórica

La tesis althusseriana de la *ruptura epistemológica* nos parece insuficiente. Es cierto que "a partir de *La ideología alemana* surge algo semejante a un acontecimiento sin precedentes y que *no tendrá retorno*. Un acontecimiento histórico en el sentido fuerte, pero que concierne a la teoría, y en la teoría; lo que mediante una metáfora he llamado la 'apertura del Continente Historia'.¹⁵¹ Creemos, sin embargo, que el nacimiento del marxismo debe ser pensado más que mediante el concepto de "corte epistemológico", por medio del concepto marxista de *acumulación originaria (de la teoría marxista)*. El nacimiento del marxismo no es un acto, sino un proceso. Lo que llama Althusser "corte epistemológico" no es otra cosa que el "punto de arranque", *sin retorno*, de este proceso. Es un *punto de arranque* que no surge, desde luego, de la nada. La *acumulación originaria de la teoría marxista* hincó sus raíces en ciertos "puntos de apoyo" premarxistas. La etapa inicial de la *acumulación originaria de la*

teoría marxista es su *punto de arranque*, momento en que empieza el proceso de constitución del marxismo. El proceso mediante el cual se constituye en *La ideología alemana el materialismo histórico* se inicia, en efecto, con una "ruptura"; pero como ésta no genera de golpe la *ciencia de la historia*, sino sólo ciertos aspectos esenciales de la misma (quedando otros por descubrirse, delimitarse y articularse), se trata más que de un "corte" de un *punto de arranque*. Aún más. Nosotros somos de la idea de que el Continente Historia, para decirlo con la metáfora althusseriana, no ha sido plenamente descubierto. La *ciencia de la historia* no se halla constituida a cabalidad. Recuérdese que las diversas etapas de la acumulación originaria del capital se distribuyen, según Marx, en una serie más o menos cronológica *que dura siglos*, en España, Portugal, Holanda. Francia e Inglaterra. La acumulación originaria del capital no es un sólo acto sino un proceso: el proceso mediante el cual, echando mano de la violencia extra-económica y del Estado, se conforma el sistema capitalista, hasta que "dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las 'leyes naturales de la producción', es decir, entregado al predominio del capital".¹⁵² Nosotros somos de la opinión de que *la teoría marxista (el materialismo histórico y el dialéctico) no se halla plenamente constituido en Marx y Engels*. Aún más. No ha terminado en nuestros días su proceso de confirmación. Ni Lenin, ni Trotsky, ni Gramsci, ni Mao han finalizado el proceso de acumulación originaria de la teoría marxista. En realidad, no vivimos la etapa, como pretenden los althusserianos, en que un marxismo *ya constituido* (o, al menos, un materialismo histórico *ya conformado*) se reproduce constantemente, en la forma de la reproducción ampliada, sobre la base de sus "leyes naturales de producción". No. Nos hallamos más bien en el *seno mismo* del proceso de constitución teórica (con todas las implicaciones *prácticas* que ello supone) del marxismo. A Marx y Engels les debemos el *punto de arranque* de este proceso. A Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Mao Tse-tung y los demás les debemos la incorporación a la teoría marxista de nuevos elementos (y a veces nuevas deformaciones). Son quienes han continuado el proceso de acumulación originaria de la teoría a partir del *punto de arranque*. Pero en ninguno de ellos se cierra tal proceso, en ninguno de ellos aparece la *ciencia de la historia ya constituida* y operando en el sentido de la *acumulación "natural"* o de la reproducción ampliada. ¿Por qué afirmamos tal cosa? ¿Por qué pensamos que el surgimiento del marxismo debe pensarse mediante la noción de *acumulación originaria* y no mediante el concepto de *corte epistemológico*?

Empecemos nuestro asedio crítico. Marx *habla* del trabajo intelectual y el trabajo manual, reconoce su contradicción, repara en la necesidad de que, "en la fase superior de la sociedad comunista" desaparezca "la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y

con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual".¹⁵³ Todo esto es muy importante; pero *no constituye un conocimiento científico de la antítesis técnico-funcional*. En Marx no hay una teoría clara, sistemática, rigurosa del rol que ha jugado a través de la historia el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual y del papel que jugará en el futuro. Sus observaciones y opiniones al respecto no son más que eso: observaciones y opiniones. No está claro, por ejemplo, si los *intelectuales* constituyen una capa, una fracción, un sector de la "clase media", o, incluso, una clase social "sui generis". Este vacío no es un vacío cualquiera. *Es un vacío de tremendas consecuencias políticas*. Es un vacío que ha permitido la conformación de un modo de producción imprevisto, ni capitalista ni socialista: el *modo de producción intelectual*. Es una ausencia que ha posibilitado la emergencia del leninismo y el estalinismo que no son otra cosa que la *dictadura burocrático-tecnocrática de la clase intelectual sobre el trabajo manual*. Es una ausencia que, dentro de la teoría del partido, ha arrojado terribles consecuencias: la de convertir *necesariamente* la vanguardia de clase en dictadura sobre la clase. En Lenin, diremos de pasada, hay una limitación peligrosísima: la falta de esclarecimiento *de las diversas funciones del intelectual*, porque el intelectual no sólo es el depositario de la ciencia revolucionaria sino también de los intereses de una clase no entrevistada por el autor de *¿Qué hacer?: la clase intelectual*. Es un vacío, por otro lado, que limita el proceso mismo de constitución de la *ciencia de la historia* y de la filosofía marxista. Digamos por qué. El marxismo inicia su proceso gestativo a partir del momento en que se diferencia, en el problema del ser, de las interpretaciones *idealistas*, y en el problema del devenir, de las interpretaciones *metafísicas*. No basta, sin embargo, realizar esta *operación de desligamiento*. Si el marxismo se distinguiera del idealismo y la metafísica argumentando que su discurso comprende la *verdad* y las otras posiciones lo *erróneo*, *estaría interpretando su propio nacimiento a través del concepto metafísico de la dicotomía epistemológica tradicional*.¹⁵⁴ El marxismo tiene que diferenciarse del idealismo y la metafísica y tiene que explicitar, al propio tiempo, a qué responden estas dos posiciones. Si no se esclarece el *status* teórico-político del idealismo y la metafísica, la ruptura generativa de la teoría marxista no se consolida del todo y la recaída en aquellas concepciones es una amenaza constante. El idealismo y la metafísica no son meros errores. Son, más bien, sistemas de pensamiento. Sistemas de pensamiento *ideológico*. Si son, por consiguiente, ideologías, el marxismo debe aclarar científicamente, para constituirse, qué carácter tienen aquéllas. Hay una primera respuesta: el idealismo y la metafísica son la ideología de la clase dominante en el sentido apropiativo-material: con mucha frecuencia hallamos (y aquí estamos aludiendo a la *primera determinación "externa"* de la práctica teórica) qué planteamientos metafísicos e idealistas

le vienen como anillo al dedo a la clase poseedora que está en el poder. El idealismo y la metafísica (y su gran telón de fondo: la religión) se hallan puestos al servicio generalmente de la clase dominante en su lucha contra la clase o las clases dominadas. Es también frecuente que el materialismo le sirva a las clases dominadas o, más habitual-mente, a los sectores inferiores de las clases poseedoras, para luchar contra las clases dominantes o sus fracciones superiores. Pero también hallamos que, como hemos dicho, en ciertas circunstancias históricas, el idealismo y la metafísica son puestos al servicio de las clases dominadas (por ejemplo en las guerras campesinas de la Edad Media) y que el "materialismo" y la "dialéctica" sirven a las clases dominantes (por ejemplo el darwinismo social o el hegelianismo fascista de un Giovanni Gentile). Hay, no obstante, una segunda respuesta: el idealismo y la metafísica son la ideología de la clase intelectual. *No hay una posición idealista, no hay una intelectual formulación metafísica que no lleve el sello de la actividad absolutizada.* Para constituirse, el marxismo requiere obligatoriamente reconocer la existencia de la clase intelectual y de sus repercusiones en la historia, la política y el pensamiento. ¿Cuándo terminará el proceso constitutivo de la teoría marxista? ¿Cuándo finalizará la acumulación originaria de la nueva ciencia y de la nueva filosofía? ¿Cuándo se sustituirá la acumulación originaria teórica por la reproducción ampliada *natural* de la práctica teórica? Tenemos esta respuesta: *cuando se teorice, en lo esencial, el proceso revolucionario que transforme la sociedad capitalista o intelectual (burocrático-tecnocrática) en comunista, pasando por el régimen de transición del socialismo.* El proceso de acumulación originaria de la teoría terminará cuando se asuma, desarrolle, comprenda, lo que liemos denominado la revolución articulada.

7. El concepto de "práctica teórica"

En el capítulo "La práctica teórica", Sánchez Vázquez afirma, casi desde el principio, que "para Althusser la práctica teórica es una práctica específica que se articula en una unidad compleja de prácticas existentes (práctica social) en una unidad determinada".¹⁵⁵ En la realidad social, por consiguiente, encontramos un conjunto de actividades o prácticas que, al mismo tiempo de conformar, en cierto sentido, a dicha realidad, son conformadas, en otro sentido, por ella. Este conjunto de prácticas tomadas en conjunto pueden recibir el nombre, en efecto, de acuerdo con Althusser, de *práctica social*. Y la reflexión científica sobre ellas, sobre su articulación, sus interrelaciones con el medio, etc., puede recibir la

denominación de *teoría de las diferentes prácticas* (TDP). Sánchez Vázquez cita las siguientes palabras del filósofo francés: "Por práctica en general entendemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de 'producción') (PM...136)".¹⁵⁶ Y Sánchez Vázquez, a partir de lo anterior, avanza su crítica: "Esta definición general, válida para toda forma específica de práctica, elimina la distinción marxista tradicional de teoría y práctica, ya que aquí la teoría no es sino una forma de práctica: 'La teoría —dice Althusser— es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y conduce a su *producto* propio: un conocimiento' (PM...142)".¹⁵⁷ Y remata Sánchez Vázquez: "Al borrarse esa distinción desaparece el problema clásico de la unidad de la teoría y la práctica para dejar paso al de la articulación entre las diferentes prácticas".¹⁵⁸ Para esclarecer el contenido de esta conclusión crítica a que ha llegado, Sánchez Vázquez ve la conveniencia de examinar ese "concepto general de práctica que homogeniza a todas las prácticas".¹⁵⁹ Tras lo cual, puntualiza que "en virtud de su generalidad, la definición althusseriana no toma en cuenta la especificidad de esa transformación ni la de los elementos del proceso".¹⁶⁰ Y además hace ver que si, de acuerdo con Althusser, se da la práctica siempre que se realice un proceso transformativo de una materia prima (sin importar cuál) en un producto, "el repertorio de las prácticas existentes podría ser ampliado hasta incluir no sólo las prácticas teóricas o ideológicas sino también las onírica, alucinatoria, mística, etc., ya que en todas ellas se puede hablar de un trabajo interno de transformación...".¹⁶¹

Tomemos la palabra nosotros. Althusser habla, ya lo sabemos, de tres elementos constitutivos de la esencia o del género estructural común de todo tipo de práctica: los instrumentos de producción, la materia prima y el producto. Pero como ya lo sabemos también, deja de lado, trata superficialmente, o, mejor, da por supuesto, la existencia de otro elemento: la fuerza de trabajo. El "dar por supuesto" una noción de esta importancia, y no mostrarla de "cuerpo presente" en el discurso (acompañada de sus implicaciones), puede conducir, no sólo a interpretaciones dudosas o falsas (como nos parece que es la de Sánchez Vázquez) sino a limitaciones serias de la teoría althusseriana y hasta permitir que una ideología se instale en el ámbito abierto por el vacío. El hecho de no tomar en cuenta la *fuerza de trabajo* en la actividad teórica (la energía laboral que diseña teleológicamente el sentido del producto) no sólo nos oculta al grupo social portador o ejecutor de dicha actividad (la *clase intelectual*), y de lo que ya hemos hablado con anterioridad, sino que vela, primero, la diferencia entre la *actividad* (como proceso no consciente) y la *práctica social* (como proceso consciente) y, segundo, entorpece la aprehensión de las diferencias específicas, dentro del género estructural común de la *práctica*

social, entre los diversos tipos de práctica "consciente": científica, ideológica, filosófica, artística, religiosa, económica, política, etc. La práctica teórica es, en efecto, como la económica –y como toda *práctica social*– un proceso productivo en el que una *fuerza de trabajo consciente* (elemento que se halla en Althusser en "estado de o de suposición") trabajando con ciertos instrumentos (intelectuales o teóricos) de producción cierta materia prima (también teórica), elabora productos teóricos (científicos, ideológicos o filosóficos, de acuerdo con su especie). Ya en nuestro texto denominado *Para leer a Althusser* decíamos lo siguiente: "¿Cuál es la razón por la cual a este conjunto de actividades se les dé el nombre de prácticas? La razón es... el hecho de que todas ellas poseen colmo su estructura constitutiva los elementos esenciales de toda práctica transformadora. No conviene, desde el punto de vista terminológico conceptual, denominar 'actividades' a estas *prácticas* porque el término 'actividad' es más genérico y abstracto que de práctica: si bien, en efecto, toda práctica es actividad, no toda actividad es práctica. La práctica es aquella actividad consciente (esto es, donde interviene la fuerza humana de trabajo) que transforma un objeto de trabajo, por medio de ciertos instrumentos de producción, en producto. Hay actividades en que no sucede tal cosa (la actividad fisiológica del organismo, por ejemplo) y que poseen, por tanto, una estructura con menor número de determinaciones específicas que las que caracterizan a la práctica, por lo cual conviene significativamente a una mayor extensión de mecanismos".¹⁶² Sánchez Vázquez resulta ahora claro, se basa en un vacío o en un supuesto (no suturado) de Althusser para decirnos que si se acepta la unificación de lo teórico y de lo empírico en la *práctica*, como lo plantea Althusser, habría que considerar a una serie de conductas humanas –la onírica, la alucinatoria o la mística, etc.– como prácticas. El error de Sánchez Vázquez (condicionado por el *silencio* de Althusser, o por el concepto *fuerza de trabajo* en "estado de suposición") consiste, entonces, en confundir el género con la especie, atribuirle las cualidades del género (actividad *no necesariamente* consciente) a la especie (práctica o actividad *forzosamente consciente*). Sánchez Vázquez da un "salto mortal" desde la especie (*teoría y práctica*) hasta el género distante actividad) soslayando el género próximo (actividad consciente: práctica). Y ese "salto mortal" se lo atribuye a Althusser. Hechas las aclaraciones anteriores, pregun-témonos si la observación de Sánchez Vázquez en el sentido de que encuadrar la actividad teórica y la actividad empírica en el concepto general de práctica social "elimina la distinción marxista tradicional de teoría y práctica". Creemos que no hay tal cosa. Se trata, en realidad, de una refuncionalización de la distinción (y unidad) que el marxismo confiere tradicionalmente a la teoría y la práctica, *bajo la forma de la distinción (y unidad) de la práctica teórica y de la práctica empírica*. Es cierto que

Althusser elimina la distinción entre lo teórico y lo empírico al nivel del *género* (porque tanto la actividad teórica cuanto la empírica son *prácticas*); pero subraya la diferenciación –y en ello coincide con la tradición práxica– de ambos elementos al nivel de la *especie* (porque la práctica teórica posee una *tipología* cualitativamente diversa a la de la práctica empírica). Ocurre lo mismo, en un nivel más general aún, entre las nociones de actividad y práctica. A nivel *género*, en la noción de actividad se diluyen las diferencias entre actividad no consciente y actividad consciente, porque ambas son eso: *actividades*. Pero a nivel *especie*, se ponen, o deben ponerse, de relieve las diferencias específicas entre la actividad que *no es consciente* (como la onírica) y la actividad *que sí lo es* (como las teóricas y las empíricas, esto es, las actividades *prácticas*). Pero resta preguntarnos lo siguiente: ¿por qué encuadra Althusser lo teórico y lo empírico¹⁶³ en lo práctico, en la práctica social? ¿Qué beneficios teóricos se derivan de ello? Creemos que la respuesta es la siguiente: Althusser ha puesto de relieve y ha conceptualizado lo que tienen de común ambas actividades antitéticas *para salirle al paso al reduccionismo*. Para atajar los dos peligros que constante-mente merodeaban en torno a la "distinción tradicional", propia de la filosofía de la praxis, entre lo teórico y lo práctico: la absorción de lo teórico por lo práctico o viceversa. Y es que *destacar lo que tienen de idéntico estructural-mente ambos tipos de práctica es salvaguardar – aunque ello resulte paradójico– lo que tienen de diverso*. Sólo si nos elevamos al punto de vista del género podemos apreciar, en su articulación efectiva (en su unidad y diferencia), la especificidad de los componentes. Si la teoría es una práctica (*producción*, dice Marx) y la actividad empírica también, no nos es dable transitar, en un intento de esclarecimiento determinativo, de un elemento tenido por dinámico (o consciente) a otro pasivo (o no consciente). La práctica no es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la teoría (como quiere el *teoricismo*) ni la teoría es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la práctica (como quiere el *practicismo*). Se trata más bien de la unidad y distinción de dos elementos dinámicos, de dos actividades conscientes, aunque de diferente *tipo*. Se trata de dos especies de un género común estructural: la práctica social o la actividad consciente de los hombres. En otra parte hemos escrito: "No basta destacar el co denominador estructural que tienen la teoría y la práctica, esto es, ser ambas prácticas, sino que es indispensable también subrayar sus diferencias. De ahí que sea necesario hacer ver que se trata de una *práctica teórica* vinculada a una *práctica empírica*. En el momento en que afirmamos tal cosa nace la teoría de las diferentes prácticas la cual tiene por objeto articular (o *apropiarse* de la articulación objetiva) los dos tipos de práctica enumerados (y todas las otras prácticas que puedan entrar en consideración), respetar sus diferencias, tematizar la forma en que una se relaciona con otra, y rechazar la Concepción de un *todo a estructurado*. El

binomio teoría-práctica, tal como lo exponen habitualmente los partidarios de la 'filosofía de la praxis', oculta este análisis: vela la especificidad de la operación de la práctica teórica y la especificidad de la práctica empírico-política, vela la especificidad de la relación de la primera sobre segunda y la manera heterológica en que repercute la segunda en la primera, de acuerdo con el lugar y el momento histórico en que se desenvuelvan".¹⁶⁴

Sánchez Vázquez asienta: "A fuerza de generalizarse, el concepto de práctica pierde su operatividad, designa cualquier proceso transformador, borrando así la diferencia establecida por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, que no puede reducirse a la distinción althusseriana de dos formas específicas de práctica".¹⁶⁵ Ya hemos aclarado que en Althusser el concepto de práctica no designa cualquier proceso transformador, sino el proceso productivo *consciente*. No insistamos, pues, en ello. Somos de la opinión de que el *análisis práxico* contenido en las *Tesis sobre Feuerbach* es retomado cabalmente por la TDP (teoría de las diferentes prácticas); pero con una ventaja inestimable: que ésta elimina los peligros de la lectura *reduccionista*. La *rebelión contra el reduccionismo* implícita en la TDP althusseriana abre la posibilidad, por consiguiente, de situar la investigación a distancia tanto del *historicismo* (absorción de lo *teórico* por la *práctica histórica*) cuanto –aunque ello le parezca paradójico a Sánchez Vázquez– del *teoricismo* (reducción de lo *práctico* a lo *teórico*) y de la *ideología estructuralista* (asimilación de la *práctica histórica* a las *estructuras teorizadas*). ¿Cómo concibe Marx las relaciones y la diferencia entre la teoría y la práctica? Sánchez Vázquez responde: "Para Marx se trata de la diferencia (en el seno de su unidad) entre lo teórico que de por sí no transforma efectivamente el objeto,¹⁶⁶ y lo práctico como actividad material, objetiva, que transforma el mundo (natural o social), aunque esta actividad práctica tenga necesariamente su lado teórico".¹⁶⁷ No nos cansaremos de hacer notar que el esclarecimiento althusseriano del género común estructural entre lo que Marx llama *teoría* y lo que llama *práctica* no atenta en ningún momento contra sus diferencias específicas. Aún más. No nos fatigaremos de subrayar el hecho de que, como hemos dicho, precisar las coincidencias estructurales de los elementos en cuestión, propicia el hecho de descubrir sus diferencias operacionales. La observación de Sánchez Vázquez nos parece, en cambio, peligrosa, ya que lo teórico aparece convertido, de pronto, en "lado" de lo práctico. Y de aquí a subestimar el *modus operandi* de la producción teórica hay un paso. El rechazo de Sánchez Vázquez de la TDP arroja dos consecuencias: a) víctima de la *heterología*, de la distinción *práxica* entre lo teórico y lo práctico, no logra ver lo que de idéntico hay en lo diverso y b) víctima de la *homología*, de la unificación en el concepto de *práctica* (considerada como actividad material), de toda práctica empírica, no incursiona en la diversidad dada dentro de lo idéntico. Si se habla de *práctica* y no de

prácticas (corno de *historia* y no de *historias*) se hace una abstracción, y una abstracción que, cuando no se tiene en cuenta la TDP, inmola en una perpetua homología las distinciones que precisamente deben ser el incesante objeto de reflexión del materialismo histórico. Dice Sánchez Vázquez: "Si se toma el trabajo humano (y así lo toma Althusser) como modelo de toda práctica, sus características (las que establece Marx en *El capital*...) no pueden ser extendidas a todo proceso de transformación".¹⁶⁸ Esta formulación nos lleva a hacer los siguientes comentarios: 1) Althusser no toma el trabajo humano como "modelo" de toda práctica. Esto es una falsa interpretación. En otro lugar escribimos al respecto: "Hay, en efecto., una práctica científica, una artística, otra filosófica, etc. La unidad de todas ellas es la práctica social. Como todas estas actividades tienen la misma estructura que la práctica transformadora (económica) pueden llevar el nombre de *prácticas*. No reciben este nombre a semejanza de la práctica empírica (económica), como dice críticamente Raymond Aron; no es, entonces, un procedimiento analógico, sino que deben ser nominadas así por tener la *misma* estructura de la practica empírica".¹⁶⁹ 2) Sánchez Vázquez se contradice: ha reconocido que el "modelo" de toda práctica en Althusser es el trabajo humano.¹⁷⁰ Pero este reconocimiento entra en contraposición con su afirmación de que en Althusser la extensión del concepto de práctica hasta abarcar lo teórico abriría las puertas a la utilización de tal noción para referirse a actividades oníricas, alucinatorias y místicas, lo cual sería a todas luces inconveniente. Althusser, en efecto, considera que la práctica teórica tiene en común con la económica, entre otras cosas, el elemento *consciente* (recuérdese el planteamiento de Marx: antes de plasmar una modificación en la realidad, el trabajador la planea en el cerebro...). Y esta es la razón por la que, como hemos dicho, aunque son prácticas tanto las teóricas como las empíricas, no lo son las actividades transformadoras inconscientes. 3) Es claro que para *extender* las características del trabajo humano a toda práctica, hay que "sacrificar" algo: el carácter empírico que habitualmente presenta la noción de práctica. Pero este "sacrificio" se hace no para empobrecer el análisis sino para enriquecerlo: la descripción *práxica* de la relación y diferencia entre lo teórico y lo empírico se respeta, apuntala y profundiza precisamente al hallar en el englobante estructural de la práctica el apoyo para hacer tal cosa.

Sánchez Vázquez argumenta lo siguiente: "al extender como modelo el proceso de trabajo a la 'práctica teórica', Althusser deja a un lado dos características esenciales de ese proceso. La 'práctica teórica' no tendría el carácter objetivo, material que Marx señala como distintivo de la práctica en sus *Tesis*; y, por otro lado, la práctica efectiva no se encontraría en unidad indisoluble con la teoría, sino en la relación exterior que Althusser llama articulación entre dos prácticas diferentes".¹⁷¹ Tres observaciones

sobre esta argumentación: a) Por lo expresado con antelación, no sólo nos resistimos aceptar la interpretación de Sánchez Vázquez en el sentido de que la estructura del proceso de trabajo haya sido "extendida" (o aplicada) por Althusser a la producción teórica, sino también de que se trate de un modelo. El común denominador de la práctica teórica y de la práctica práctica (o empírica) no es un *tipo ideal* postulado por la conciencia para legislar el caos de sensaciones o fenómenos, como querrían Weber y el neokantismo, sino una *abstracción científica* que logra visualizar lo que, *real y objetivamente*, existe de idéntico dentro de lo diverso. b) El que en Althusser la práctica teórica no presenta "el carácter objetivo, material que Marx señala como distintivo de la práctica" es sin duda algo evidente e incuestionable. Al calificar el autor de *Pour Marx* a una práctica de "teórica" lo que dice precisamente es que no tiene carácter material. Se trata, en efecto, de un *tipo* de producción, una *índole* de trabajo, una *especie* de práctica eminentemente teórica o intelectual, a *diferencia* de otro tipo de trabajo o producción que es igualmente práctica: la material. Quien no acepta, como Sánchez Vázquez, "ascender" de la *especie* (teoría) al *género* (práctica), de la *modalidad* al *englobante* —en que coinciden estructuralmente los distintos y aun contrarios (teoría/práctica)—, y argumenta que este tránsito es ilegítimo porque el género carece de *todas* las cualidades de la variante, padece lo que nos gustaría llamar un "complejo de especie" que no es otra cosa que la *ceguera de la identidad en el seno de lo diverso*. c) Con su tesis de una "práctica teórica", el filósofo comentado destruye, según Sánchez Vázquez, la unidad indisoluble de la teoría y la práctica e introduce esa "relación exterior" en la TDP que Althusser llama *articulación*. Disentimos nuevamente de este modo de ver la concepción althusseriana. La "unidad indisoluble" de la teoría y la práctica se refuncionaliza, como liemos ya aseverado, en la relación entre la práctica teórica y la práctica empírica. El concepto de *articulación* es una noción por medio de la cual se pretende aprehender las diferentes formas de vinculación que pueden existir en la TDP en general y en el binomio *práctica teórica/práctica empírica* en particular. La *articulación* incluye relaciones "interiores" y "exteriores". En el caso de la vinculación específica de la *producción teórica* con la *producción material*, la noción de articulación busca *denotar el nexo interno dinámico y heterológico, entre dos prácticas dinámicas que no pueden reducirse mecánicamente la una a la otra*.

Sánchez Vázquez prosigue: "Una vez que el campo de la práctica se divide (junto con la práctica teórica Althusser cita también a las prácticas económica y política), cada una se une con su teoría y, como sucede en la práctica política, puede contenerla en 'estado práctico'; también la 'práctica teórica' tendría su correspondiente forma teórica y, antes de ser formulada explícitamente, su teoría podría estar contenida 'prácticamente'..."¹⁷²

Creemos conveniente, respecto a esta cita, hacer ciertas precisiones. Althusser habla, en efecto, de que la *práctica social* puede ser teórica o empírica (económica, política, etc.) y hace una distinción entre "estado teórico" y "estado práctico". Esta última distinción la aplica, sobre todo, a la práctica teórica. Una concepción científica puede asumir dos *formas* o *estados*: a) Hallarse presente en el discurso (como la noción de *clases sociales* en *El capital*, aunque su funcionamiento, dentro del texto, no haya sido objeto de una reflexión teórica específica. b) Encontrarse elevada a ese nivel, que Althusser llama "estado teórico", en el que se transita de la conformación implícita a la formulación explícita (como el problema metodológico en la *Introducción del 57*). Es cierto que a veces Althusser extiende el concepto de "estado práctico" de la teoría desde la propia práctica teórica hasta la práctica empírica¹⁷³ (en virtud de que la teoría, la ciencia, debe ser leída y descifrada a partir de su "primer cuerpo" fáctico); pero esta extensión engloba confusamente dos realidades cualitativamente diversas y no tratadas profundamente por Althusser: la presencia de lo *teórico* en el discurso y la presencia de lo *teórico* en el hecho. Nosotros hemos propuesto desde hace tiempo,¹⁷⁴ hablar, además de teoría en "estado teórico" y de teoría en "estado práctico", de teoría en "estado empírico". Eso por un lado. Por otro, somos de la opinión de que debemos guardarnos de confundir la *teoría* con la *forma teórica*. La *teoría* de la producción teórica es el materialismo dialéctico (de acuerdo con el primer Althusser). La *forma teórica* de la de producción teórica es la reflexión conceptual sobre determinados principios científicos. La utilidad de estas distinciones se verá posteriormente. Sánchez Vázquez llega ahora al punto al que quería llegar: "la 'práctica teórica' se encuentra en una situación Privilegiada con respecto a las no teóricas, ya que mientras ella tiene la capacidad de verificar a sus productos, ninguna otra tiene ese privilegio. Sólo la 'práctica teórica' puede validar sus propios productos sin necesidad de recurrir a prácticas ajenas".¹⁷⁵ Cuando Althusser se refiere a las matemáticas u otras ciencias formales, no hay problema Porque ellas no aluden directamente a la realidad, dice Sánchez Vázquez. Pero una cosa bien distinta ocurre con las ciencias que sí contienen una intencionalidad fáctica. El materialismo histórico, arguye Sánchez Vázquez, es "una ciencia cuyas verdades no son formales, sino acerca de una cierta realidad. Justamente por esta relación con ella se hace necesario salir de la 'práctica teórica' y buscar el criterio de validación en una relación práctica con esa relación".¹⁷⁶ En otro sitio hemos asentado lo siguiente: el marxismo sostiene, "en lo que al problema del *criterio de la verdad* se refiere, que la práctica epistemológica debe estar unida —por razones de principio— con la *práctica comprobatoria*. Las cosas,¹⁷⁷ en efecto, se comprueban porque son verdaderas; pero la práctica, la práctica comprobatoria, proporciona un *nuevo* conocimiento que rectifica o ratifica las tesis de la práctica epistemológica de tal modo que lejos de

desdeña la relación entre la teoría y la práctica, *debe ser elevada a un primer plano*. De aquí se desprende que hay dos tipos de criterios de la verdad: el criterio *interno* de la verdad y el criterio *externo* de la misma. El criterio *interno* de la verdad aparece en la práctica epistemológica: el conocimiento es efectivo cuando, en la práctica teórica, se emplea la metodología adecuada para la apropiación cognoscitiva de la cosa. El criterio *externo* se presenta, en cambio, en la práctica comprobatoria: la práctica empírica nos muestra –nos hace patente– el grado de verdad logrado por la práctica precedente. *La práctica epistemológica es, en cierto sentido, preeminente respecto a la práctica comprobatoria*. Si, en la práctica epistemológica se da la verdad, la práctica subsecuente no hace otra cosa que develarla, hacerla evidente a todo mundo. Pero frecuentemente los investigadores o no conquistan un conocimiento verdadero o lo logran mezclado con una cierta dosis de imprecisiones y errores: *en este caso la práctica comprobatoria juega un papel esencial*. Y lo juega porque se convierte en acicate de una nueva práctica epistemológica. Si, entonces, en cierto sentido la práctica epistemo-lógica es preeminente, en otro lo es la práctica comprobatoria".¹⁷⁸ Digámoslo de otra manera: el criterio *interno* de la verdad (la práctica epistemológica) goza de primado sobre la *externa* cuando la práctica empírica no hace otra cosa que *ratificar* lo contenido en la teoría a comprobar; y el criterio *externo* de la verdad (la práctica comprobatoria) goza de primado sobre la interna cuando la práctica empírica rectifica total o parcialmente lo contenido en la teoría a comprobar. Ni Sánchez Vázquez ni Althusser tienen, pues, la razón. Sánchez Vázquez porque, sólo viendo la práctica comprobatoria, se mueve alrededor del criterio *externo* de verdad. Althusser porque, sólo advirtiendo la práctica epistemológica, gira en torno del criterio *interno* de la verdad. Para el primero el primado lo tiene la práctica (lo cual le hace desdeñar la preeminencia de la práctica epistemológica en los casos de la *ratificación*), para el segundo el primado lo goza la teoría (lo cual le hace subestimar la primacía de la práctica comprobatoria en los casos de la *rectificación*). El error de ambos, aunque inverso, se basa en ver dos procesos diversos pero unificados a la luz de uno de ellos: Sánchez Vázquez ve la práctica teórica a la luz de la práctica comprobatoria; Althusser ve la práctica empírica a la luz de la práctica epistemológica. De ahí que hayamos escrito: "Resulta conveniente, por todo lo anterior, buscar un concepto que al tiempo que articule los dos tipos de práctica enumerados, respete sus diferencias y rechace la concepción de un todo *a estructurado*. Creemos que este concepto puede ser el de *praxis cognitiva*... La praxis cognitiva, entonces, está constituida por dos tipos de práctica: la epistemológica y la comprobatoria".¹⁷⁹ Aunque Sánchez Vázquez y Althusser yerran igualmente, el error de Sánchez Vázquez nos parece más grave desde el punto de vista de la historia de la conformación

conceptual del marxismo, en virtud de que su posición crítica no lleva a ver las limitaciones del descubrimiento althusseriano, sino a negar su novedad y a retrotraer a la teoría al nivel prático anterior a los planteamientos del autor de *Lire le Capital*.

Veamos, sin embargo, con más detenimiento este problema, ya que tanto la posición de Althusser cuanto la de Sánchez Vázquez son más complejas que lo anotado, y exigen un esclarecimiento crítico que tome en cuenta detalles, precisiones y argumentaciones que no hemos destacado hasta el momento. Sánchez Vázquez subraya que Althusser califica de "*pragmatistas*" o "*igualitaristas de la práctica*" a quienes, expresando los postulados teóricos habituales de la filosofía de la praxis, subordinan la práctica teórica a la práctica empírica. En contra de la acusación de *pragmatistas*, Sánchez Vázquez escribe: "El marxismo no identifica la verdad con el éxito o con lo útil, como hace el pragmatismo, para el cual lo verdadero sería la creencia más ventajosa o útil de acuerdo con los intereses individuales".¹⁸⁰ Sánchez Vázquez, al intentar ubicarse frente a la acusación althusseriana, le hace algunas concesiones significativas. Leamos: "Para el marxismo, dice, es verdadero el pensamiento que reproduce adecuadamente la realidad. Si una teoría puede ser aplicada con éxito es, ciertamente, porque es verdadera... y no al revés".¹⁸¹ Un poco más adelante, y casi con las mismas palabras de Althusser, asienta nuestro autor: "Ciertamente es que la verdad de una teoría no puede ser confundida con su comprobación; o dicho en otros términos: la esencia de la verdad y su verificación no son una y la misma cosa. Una cosa es estar en la verdad y otra probar que se está".¹⁸² Al leer estas citas, tenemos la impresión de que Sánchez Vázquez, llevado por las necesidades de la polémica o por el requerimiento de una matización más sutil, da un bandazo teórico porque parece estar concediéndole la razón a Althusser ni más ni menos que en el hecho de que la teoría no es verdadera porque se aplica sino al revés o en la afirmación althusseriana de la necesaria diferenciación entre la práctica teórica y la práctica empírica (comprobatoria). Concesión ésta que, incluso, lleva a la aseveración –base de la investigación de Althusser sobre la especificidad de la producción teórica– de que esencia de la verdad y su verificación no son una y la misma cosa". Sin embargo, esta concesión es aparente, porque Sánchez Vázquez, lejos de sacar las consecuencias implicadas en su admisión transitoria, se retrotrae a continuación a su posición consabida. Dice e efecto, "Pero esta distinción legítima no autoriza su separación radical, pues sólo probando su verdad podemos saber que algo es verdadero".¹⁸³ Creemos que Sánchez Vázquez confunde las cosas. Es cierto que la práctica teórica y la práctica empírica no deben ser separadas, desde el punto de vista de la *mezcla práctica* (en que lo empírico ayuda a lo teórico y lo teórico a lo empírico; en que la acción material enriquece a la teoría y la teoría enriquece a la acción material);

pero, en cambio, deben ser cuidadosa y sistemáticamente deslindadas desde el punto de vista de su *diversa tipología*, su distinto modo de operar y relacionarse. En este último sentido –que es el puesto de relieve por Althusser–, insistimos en que es más justo decir, con el autor de *Lire le Capital*, *sólo si algo es verdadero lo podemos comprobar como tal*, que asentar, con Sánchez Vázquez, que "sólo probando su verdad podemos saber que algo es verdadero". Sánchez Vázquez apela entonces a una cita de Marx. Marx decía, recuérdese, que "Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la irrealidad o realidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente escolástico". Nos parece, sin embargo, que esta cita de las *Tesis sobre Feuerbach* no resuelve el problema. En primer lugar porque Marx está aludiendo expresamente aquí, no a lo que llama Sánchez Vázquez más arriba la *esencia de la verdad*, sino a la "demostración de la verdad". En segundo lugar, porque Marx, al denunciar el tratamiento "puramente escolástico" de quienes hablan de la irrealidad o realidad del pensamiento aislado de la práctica, se está refiriendo a los idealistas (cuyo pensamiento no se demuestra en la práctica) o a quienes desdeñan la necesaria *mezcla praxica* en que la práctica enriquece la teoría y la teoría la práctica. Nos parece que Marx no afirma que el problema de la realidad o no realidad de la *esencia* de aquella verdad (y su práctica específica), que precisamente la práctica *va a demostrar o comprobar*, sea un "problema escolástico". Gay, nos parece, una lectura inadecuada de la cita de Marx por parte de Sánchez Vázquez. Este último, sin embargo, después de comparar la posición de Marx con el "tecnicismo" althusseriano, pone de relieve varias aseveraciones por medio de las cuales pretende dejar en claro el tipo de relación que existe entre teoría y práctica. "La verdad en sí, al margen de su comprobación en la práctica" –dice Sánchez Vázquez apoyándose en Marx y polemizando contra Althusser–, es algo irreal cuando se trata de conocimientos acerca de la realidad".¹⁸⁴ No obstante, se precisa aclarar que Althusser no habla de "verdad en sí". Habla, en cambio, de un conocimiento objetivo elaborado por una práctica teórica determinada y que, poseyendo su validación epistemológica interna, puede y debe demostrarse externamente. Más que hablar, entonces, de "verdad en sí" –concepto forzado a separarse obligatoriamente de su encarnación probatoria–, en Althusser habría que hablar, creemos, de *verdad teórica para la práctica*. O si insistimos en emplear la nomenclatura de "verdad en sí" habría que despojar a este concepto del forzoso aislamiento con que lo piensa Sánchez Vázquez: en esta dirección se podría aceptar que Althusser habla de "verdad en sí"; pero en el sentido en que Sánchez Vázquez se refiere a la "esencia de la verdad". Suponer, por otro lado, que la "verdad en sí", al margen de la comprobación, es *irreal*, es darle a la palabra

irrealidad un significado homológico ya que se ponen en el mismo saco la fantasía y el conocimiento que va a ser ratificado comprobatoriamente por la práctica empírica. Sánchez Vázquez intenta probar su aserto mediante un ejemplo. Nos dice: "la teoría del partido, formulada por Lenin en *¿Qué hacer?*, no es verdadera ni falsa en sí. En un contexto histórico concreto, en las condiciones históricas de la Rusia zarista, un partido como el propuesto por Lenin pudo guiar al proletariado ruso y llevarlo a la conquista del poder. En este contexto, la práctica del partido bolchevique probó la verdad de la teoría antes citada por Lenin. Y sólo la práctica, en otro contexto y otras condiciones históricas, puede determinar si la teoría leninista del partido, considerada en su conjunto o en ciertos aspectos de ella, sigue siendo verdadera o falsa".¹⁸⁵ La consecuencia de reducir la verdad a su comprobación, la teoría a la práctica –como se aprecia con toda claridad en este pasaje citado– acarrea, a nuestro modo de ver las cosas, dos consecuencias graves: 1) desdibujar la producción científica, con inclusión de sus criterios de validación *interna*. Nos parece una desmovilización teórica, por así decirlo, el que se tenga que aguardar en todos los casos, a la comprobación práctica para saber el grado de científicidad del producto intelectual. El teórico, estamos convencidos de ello, debe elaborar sus productos "como si" no hubiera otra posibilidad de advertir la objetividad de su teorización, que la proporcionada por la validación interna de su práctica epistemológica. Lo demás vendrá como el forzoso añadido que enriquecerá la "verdad en sí" ratificándola o rectificándola total o parcialmente. 2) Entorpecer justamente el carácter comprobatorio de la práctica empírica. Esta consecuencia derivada de la anterior, se basa en el hecho de que tanto más se comprobarán las teorías cuanto más científicamente estén estructuradas, cuanto más evidentemente aparezca como indiscutible su criterios objetivo de validación *interna*. ¿Qué sucedería si, en vez de plantea el ejemplo de la teoría leninista del partido, nos refiriésemos –en este problema de la relación entre la teoría y la práctica– a *El capital*? ¿Qué pasaría si afirmásemos –parafraseando a Sánchez Vázquez– que "sólo la práctica, en otro contexto y otras condiciones históricas, puede determinar si la teoría de *El capital*, considerada en su conjunto o en ciertos aspectos de ella, sigue siendo verdadera o falsa"? Formulamos estas preguntas porque ellas nos vuelven evidente el hecho de que ciertos productos teóricos, por el rigor con que han sido contruidos, por el nivel de abstracción que presentan o por la índole del asunto de que tratan, resultan, al margen de su comprobación empírica, más directamente convincentes que otros. Sin embargo, ni todo lo afirmado en *El capital* es verdadero ni todo lo incluido en la teoría leninista del partido es falso. Y estas dos aseveraciones pueden ser detectadas *a partir* del producto teórico elaborado por Marx o por Lenin. Hay, en efecto, afirmaciones en *El capital* que no están suficientemente fundadas. El texto

no nos brinda la validación *interna* suficiente para aceptarlas sin reserva. Tal el caso, por ejemplo, de una teoría global de las clases sociales (como después veremos). Hay, por otro lado, afirmaciones en *¿Qué hacer?* que aparecen debidamente fundamentadas y que, por consiguiente, resultaron válidas en su época, lo siguen en la nuestra y lo seguirán en el futuro. Es el caso, verbigracia, de la afirmación contundente, y plenamente "demostrada" al interior del discurso teórico leninista, del grado de desarrollo desigual de la conciencia proletaria en el capitalismo. En efecto, la teoría leninista del partido –en los elementos de verdad que contiene y que, además, están plenamente "demostrados en el discurso teórico– *no es válida porque la realizó el partido bolchevique, sino al revés: éste último pudo realizarla porque la teoría que le sirvió de base se apropiaba adecuadamente de aspectos importantes de la realidad social*. Sánchez Vázquez hace notar que El criterio de la práctica en la teoría sitúa, pues, el problema de la verdad en un terreno concreto e impide, por tanto, dar un valor absoluto a lo que es verdadero en una situación determinada".¹⁸⁶ La preocupación de Sánchez Vázquez de que la verdad se sitúe "en un terreno concreto" y de que no se confiera, por tanto, "un valor absoluto a lo que es verdadero en una situación determinada" nos parece pertinente. Creemos, en efecto, que, a partir de tal preocupación, debe articularse sistemáticamente la práctica teórica y la práctica empírica de carácter comprobatorio, lo cual no legitima, como se comprende, borrar sus fronteras y esfumar su especificidad. La práctica comprobatoria, insistimos, no es la que hace que la verdad sea concreta y relativa a una situación determinada, sino que se limita a mostrar *externamente* si la producción teórica de que parte logró apropiarse, en su propia actividad teórica, el ser mismo, concreto, del objeto de la cognición. El autor de *Ciencia y revolución* después de hacer notar en qué puntos y bajo qué supuestos la posición althusseriana le parece teorístico, investiga el fundamento que a su parecer tiene esta desviación. Dice, por eso mismo: "La raíz de este falso criterio de verdad se halla en la identificación insostenible de ciencias reales con ciencias formales, y en hacer de la ciencia de la historia una ciencia más".¹⁸⁷ Nosotros diferimos de esta apreciación. Para nosotros, y creemos que lo mismo para Althusser, la diferencia entre las ciencias formales (matemáticas, etc.) y las ciencias reales estriba no en que las primeras contengan una validación *interna* y las reales *externa* –como supone Sánchez Vázquez– sino en que las formales la tienen sólo *interna* (con sus aplicacion-es) y las reales poseen una validación interna (epistemológica) y *externa (comprobatoria)*. Para Althusser, opina su crítico, "la intervención de la práctica política en la 'práctica teórica', si bien puede afectar a la estructura teórica de una ciencia, no puede poner en cuestión la autonomía de lo teórico".¹⁸⁸ Sánchez Vázquez apunta: "Esta autonomía no es sólo signo de su especificidad sino también de su

superioridad sobre –las demás prácticas, ya que goza del privilegio de ser criterio de validación de sí misma sin que ninguna otra práctica pueda intervenir en la validación".¹⁸⁹ Y más adelante: "la afirmación althusseriana de la autonomía de lo teórico asume un carácter tan absoluto que desemboca... en la ruptura de la unidad entre teoría y practica".¹⁹⁰ Y finalmente: "Dada la autonomía y autosuficiencia practica teórica", su intervención (de las prácticas ajenas) sólo puede tener el carácter de una relación exterior, inesencial con ella".¹⁹¹

Hagamos un comentario desglosado en varios puntos:

1. Según Sánchez Vázquez, la intervención de la práctica política en la teoría aunque puede "afectar" a ésta última, no cuestiona la autonomía de la ciencia de acuerdo con Althusser.

1.1. Querriamos sustituir el concepto de autonomía por el de *especificidad-en-relación*, en virtud de que aquella noción –empleada a veces por Althusser– deja la impresión o permite la lectura de que se trata de una actividad teórica al *margen* de la práctica, afirmación que resulta a todas luces falsa. El propio Sánchez Vázquez reconoce que, para Althusser, la práctica política "puede afectar a la estructura teórica de una ciencia", lo cual nos pone de relieve que la posición althusseriana hace alusión no a una autonomía absoluta sino relativa o, como nosotros decimos, no a una especificidad aislada sino a una *especificidad-en-relación*. Esto en primer lugar.

1.2. En segundo término, nos parece pertinente destacar el hecho de que la *especificidad-en-relación* de la práctica científica puede asumir dos formas esenciales:

a) una *dependencia relativa* de la práctica teórica respecto a la comprobatoria, como lo muestra el hecho de que esta última conlleva a veces una *rectificación total* de la teoría y

b) una *independencia relativa* de la práctica teórica respecto a la comprobatoria, como lo muestra el hecho de que ésta última conlleva a veces una *ratificación total* de la teoría. La primera forma se caracteriza por presentar una validación no apodíctica, sino incierta; la segunda por contener una validación no incierta, sino apodíctica.

1.3. Hay casos, y muy frecuentes, en que la práctica comprobatoria no acarrea ni una *rectificación total* (como lo que sucede en la *dependencia relativa*) ni una *ratificación total* (como lo que pasa en la *independencia relativa*) respecto a la teoría a comprobar, sino que exige una *rectificación parcial* o, lo que viene a ser lo mismo, una *ratificación parcial* de la teoría elaborada previamente. En los casos en que la práctica comprobatoria demanda una rectificación o ratificación parciales, quiere decir que en la práctica teórica a comprobar coexisten, en mayor o menor medida, una validación apodíctica con una incierta.

1.4 En la forma de la *dependencia relativa* de la práctica teórica respecto a la comprobatoria, ésta última, que conlleva una *rectificación total*, exige del teórico que inicie otra investigación, que busque por otro lado, que corrija su metodología o perfeccione el procesamiento de datos, etc.

1.5 En la forma de la *independencia relativa* de la práctica teórica respecto a la comprobatoria, ésta última, que conlleva una *ratificación total*, exige del teórico que suspenda la investigación *en esta instancia*, porque la comprobación ha evidenciado la verdad ya contenida en una práctica teórica acompañada por su *validación apodíctica*.

1.6 En la forma de la *rectificación parcial*, que no es sino una mezcla de las dos formas precedentes, la práctica comprobatoria demanda del teórico el reinicio de la investigación sobre el terreno de la parte de la teoría ya ratificada por la práctica. Se trata, pues, de rectificar lo erróneo y ratificar lo acertado del *sistema de pensamiento* en cuestión.

2. Sánchez Vázquez es de la opinión de que la autonomía (relativa) de que habla Althusser "no es sólo signo de su especificidad sino también de su superioridad sobre las demás prácticas".

2.1 Nos parece que Althusser piensa a veces, sí, la noción de *especificidad-en-relación* bajo el término de autonomía (relativa); pero las más de las veces entiende con dicho concepto la forma de la *independencia relativa* de la práctica científica respecto a la práctica comprobatoria como se da en los casos de la *ratificación*. Esta es la razón de que escriba: "Es porque la teoría de Marx es 'verdadera' por lo que pudo ser aplicada con éxito, y no es porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera"¹⁹² Se trata, entonces, si queremos decirlo con las palabras de Sánchez Vázquez, de cierta "superioridad" de la teoría; pero que quede claro que es una superioridad en el nivel de la epistemología o de la práctica apropiativa de la "verdad" y no en el nivel de la comprobación. En este último sentido, hay que subrayar, en cambio, que la práctica política, que "afecta" a la teórica, es "superior" a la teórica en el nivel de la práctica comprobatoria.

2.2 Conviene dejar en claro, de acuerdo con Althusser, no sólo que las teorías se comprueban (o ratifican) porque son "verdaderas" y no al revés, sino también, como es lógico, que las teorías no son erróneas porque no se comprueban, sino que no se comprueban porque son erróneas. Lo decisivo, pues, en lo que a la *especificidad-en-relación* de la práctica teórica se refiere, es si produce una apropiación cognoscitiva o no. Si la produce, la práctica comprobatoria no hará sino *ratificar* lo enunciado (y mostrar el carácter de *independencia relativa* de la teoría en cuestión). Si no la produce, la práctica comprobatoria *rectificará* lo enunciado (y mostrará el carácter de *dependencia relativa* de la teoría a comprobar). Si la produce a medias, la práctica comprobatoria *ratificará* o *rectificará parcialmente* lo enunciado (y mostrará el carácter de independencia relativa de ciertos

aspectos y de dependencia relativa en lo que se refiere al *sistema de pensamiento* a comprobar).

2.3 Es indudable que el hombre de ciencia puede creer subjetivamente que su producción es verdad". Puede suponerse que la valoración contenida en su teoría era es no incierta sino a que apodíctica, mientras puede ocurrir que no lo sea en realidad. Tal el caso, por ejemplo, de las teorías premarxistas del *precio del trabajo*. Cuando hablamos, siguiendo a Althusser, de una validación no incierta nos referimos no a la tenida por apodíctica, sino a la que es *objetiva-mente apodíctica*. En este sentido dice Althusser: "Es la práctica teórica de Marx lo que constituye el criterio de 'verdad' de los conocimientos producidos por Marx".¹⁹³ El choque entre una validación incierta (que se piensa como apodíctica) y la rectificación (total o parcial) es no sólo una manifestación de la forma de la *dependencia relativa* de la teoría a comprobar en su relación con una comprobación rectificadora, sino una de las bases para la práctica científica como *proceso*, para la "tarea infinita" de la ciencia.

2.4 Resulta pertinente aclarar que la *especificidad-en-relación* (o la autonomía relativa) de la práctica teórica se evidencia no sólo en la *independencia relativa* del proceso cognoscitivo que supone la *ratificación*, sino también en la *dependencia relativa* del proceso cognoscitivo que supone la *rectificación*. En una palabra, hay actividad científica no únicamente cuando se acierta, sino también cuando se yerra, no sólo cuando la cognición llega a su plenitud y puede recibir por eso mismo su ratificación comprobatoria, sino también cuando el conocimiento no alcanza dicha plenitud y, careciendo de validación apodíctica, necesita ser rectificado, estableciendo una cadena de teoría-rectificación-teoría-rectificación, etc., hasta culminar en el eslabón teoría-ratificación que cierra el proceso cognoscitivo *en un nivel determinado*. La *especificidad-en-relación* implica las tres Generalidades del proceso epistemológico ya mencionado con anterioridad. Sánchez Vázquez hace notar que "se trata de un proceso de transformación que se opera exclusiva y enteramente en el terreno del pensamiento. En este proceso una materia prima teórica (Generalidad I) es trabajada por un medio de producción teórico (Generalidad II) para dar lugar a un producto (Generalidad III) (PM, 182-183; 151-153)".¹⁹⁴ Es conveniente destacar, entonces, que las tres Generalidades aparecen, como la esencia de la *especificidad-en-relación*, tanto en la práctica teórica "verdadera" (que la práctica comprobatoria se limitará a *ratificar*), cuanto en la práctica errónea (que la práctica comprobatoria demandará *rectificar*). En ambos casos, como dice Sánchez Vázquez, "todo se desarrolla en el pensamiento sin intervención de ninguna práctica ajena".¹⁹⁵ Es cierto que, en el caso de la *dependencia relativa* de la práctica teórica respecto a la práctica empírica, la utilización de las tres Generalidades no arrojó el "estado de plenitud" y la validación apodíctica

que conduce, con la ratificación, a la suspensión de la investigación *en este nivel*; pero la práctica comprobatoria, y la demanda de *rectificación* que presupone no puede homologizarse sin más con la práctica epistemológica, sino que sólo es el "conocimiento" de que no se ha conocido y de que, por tanto, debe reiniciarse la cognición. En este sentido, pero sólo en éste, la práctica comprobatoria resulta esencial: al brindar el "conocimiento" de que no ha habido conocimiento, al poner de relieve la ausencia del "estado de plenitud" y de la validación apodíctica, exige la reproducción del proceso cognoscitivo. La forma de la *independencia relativa* de la *especificidad-en-relación* de la práctica teórica implica, con el manejo adecuado de cada una de las Generalidades y la articulación correcta de ellas, la objetividad de la *validación apodíctica*. Si se trabaja sobre una materia prima teórica (debidamente tematizada) con medios de producción teóricos (metodología asumida y manejada eficientemente) y se elabora un producto (mediante un procesamiento crítico riguroso), el resultado es no sólo un conocimiento científico, sino *un conocimiento científico validado apodícticamente por la correcta articulación de las tres Generalidades*. La forma de la *dependencia relativa de la especificidad-en-relación* de la práctica teórica implica, en cambio, un manejo inadecuado de cada una de las tres Generalidades y/o de la articulación pertinente de ellas. Si no se tematiza correctamente la materia prima teórica, si no se asumen y manejan eficientemente los medios de producción teóricos y si no se realiza adecuadamente el procesamiento crítico destinado a generar un nuevo conocimiento, no se producirá un "estado de plenitud" ni el producto irá acompañado por su validación apodíctica. Es cierto, como ya lo hemos dicho, que el científico puede suponer *subjetivamente* que ha llevado a cabo un manejo científico de cada una de las tres Generalidades y la correcta articulación entre ellas. Y es verdad que *objetivamente* puede no haberlo hecho. Este desfase entre la creencia de la científicidad y la ausencia de ella en la operación teórica, es puesto de relieve por la práctica comprobatoria al exigir una rectificación de lo enunciado. Es en este sentido, digámoslo nuevamente, en que la práctica comprobatoria resulta esencial, porque pone en evidencia que la validación tenida por apodíctica no lo era.

2.5 Es importante destacar que de la misma manera que la verdad no se basa en el consenso, en la conformidad de una colectividad respecto a un enunciado, sino en la apropiación cognoscitiva de la cosa (la acepte o no tal o cual grupo social), la verdad tampoco se basa, o adquiere su esencia en cuanto tal, en la práctica comprobatoria (la teoría no es falsa o verdadera porque la ratifica o la rectifica la práctica, sino que la rectifica o la ratifica ésta última porque es falsa o verdadera), sino en la *adecuación apropiativa de la idea de la cosa con la cosa en cuanto tal* (mediada, desde luego, por su presentación no como materia bruta sino como materia prima teórica).

2.6 La comprobación es, sin embargo, indispensable para dos cosas. a) para excluir, en los casos en que la práctica teórica conquiste el "estado de plenitud", toda duda que pueda presentarse por no haber sometido la práctica teórica verdadera a la práctica comprobatoria. En este sentido, la comprobación tiene la utilidad, con la *ratificación*, de evidenciar prácticamente lo que ya era evidente de manera teórica. Su utilidad es, entonces, decididamente *pedagógica*, b) para poner de relieve, en los casos en que la práctica teórica no haya conquistado la validación apodíctica (aunque subjetivamente el hombre de ciencia suponga haber llegado al "estado de plenitud" científica), los yerros totales o parciales contenidos en el producto teórico y, con ello, la necesidad de reemprender el *proceso* cognitivo. La *rectificación* es, a no dudarlo, la palanca más idónea para la reproducción teórica.

3. Sánchez Vázquez está convencido de que la "autonomización" althusseriana de lo teórico es tan absoluta que desemboca "en la ruptura de la unidad entre la teoría y la práctica" y que conduce además a la concepción de que la relación de la teoría con las prácticas no teóricas es "una relación exterior, inesencial".

3.1 Nuestra opinión es, en primer lugar, que la producción teórico-científica, en un sentido amplio de la expresión es, como hemos dicho, una *especificidad-en-relación*, lo cual nos muestra que la teoría científica en general y la ciencia de la historia en particular es inconcebible sin una determinada vinculación con la práctica empírica. Suponemos que Althusser opinaría otro tanto. Pero tenemos la impresión de que la polémica Sánchez Vázquez/Althusser está desfasada en este punto. Cuando Althusser da a entender que la relación *ciencia/práctica comprobatoria* es externa o inesencial, se refiere a una cosa; y cuando Sánchez Vázquez insiste en que la relación entre ambos polos es interna o esencial, se refiere a algo distinto. En efecto, la relación entre la producción científica y la práctica comprobatoria es *inesencial* en el caso de la *ratificación*, y es esencial en el de la *rectificación*. Para Althusser la relación es *externa e inesencial* porque está pensando en los casos en que la práctica teórica ha logrado, con su validación apodíctica, el "estado de plenitud" epistemológica que sólo requerirá, por razones de pedagogía, de su comprobación ratificante en la práctica empírica. Para Sánchez Vázquez la vinculación es, en cambio, *interna y esencial* porque está pensando, nos parece, en los casos en que la actividad teórica por no haber obtenido, con una validación incierta (aunque revestida formalmente de apodicticidad), el "estado de plenitud epistemológica", se ve *rectificada* por la práctica comprobatoria e impelida, por ende, a reiniciar total o parcialmente su tarea científica. Es una polémica desfasada que sólo puede superarse si tomamos en cuenta que la producción teórico-científica –a la que hemos caracterizado, precisamente para salirle al paso a la desvinculación de lo

teórico y lo práctico, como una *especificidad-en-relación*— tiene, como hemos afirmado, dos formas: la de *dependencia relativa* de la práctica teórica respecto a la comprobatoria (como lo visualiza correctamente Sánchez Vázquez) y la de la *independencia relativa* de la práctica teórica respecto a la comprobatoria (como lo vislumbra adecuadamente Althusser).

3.2 La *especificidad-en-relación* es, entonces, el género estructural común de la práctica teórica verdadera y de la práctica teórica falsa. Más quisiéramos hacer, sobre este punto, varias precisiones:

a) Resulta insoslayable dejar en claro que se puede y se suele hablar de *ciencia* en dos sentidos diversos: ciencia, en *sentido lato*, es aquella actividad productiva que discurre o puede discurrir por varias tesis, hipótesis y teorías *rectificadas*, una o varias veces, por la práctica comprobatoria hasta coronar su investigación con la apropiación cognoscitiva de la cosa. En este sentido tanto la *dependencia relativa* cuanto la *independencia relativa* caen dentro de la noción general de ciencia que no es otra, por consiguiente, que la de *especificidad-en-relación*. En cambio, ciencia, en *sentido estricto*, es aquella actividad productiva que elabora un producto que, dada su "plenitud epistemológica", sólo recibe la corroboración práctica por parte de la actividad comprobatoria.

b) La dinámica propia de la actividad científica es, como económica, no la producción sino la reproducción (y no la reproducción simple sino la reproducción ampliada). Y esto no sólo en el sentido de que después de llegar, con una "plenitud epistemológica", a un nivel o tope determinado, se precisa abordar otra instancia, profundizando mayormente el conocimiento (ya que la realidad es inagotable), sino también en el sentido de que, con frecuencia, la "plenitud epistemológica" y la validación apodíctica que supone, no se logran de golpe y en un solo acto productivo, sino que tienen una prehistoria de productos teóricos no verdaderos o parcialmente erróneos que, *rectificados* una y otra vez por la práctica comprobatoria, desembocan finalmente en la etapa de *independencia relativa* del producto teórico, esto es, en una teoría científica susceptible de ratificarse. La ciencia en sentido lato, abarcaría, entonces, la cadena de *teoría errónea/rectificación/teoría errónea/rectificación*, etc., hasta culminar en el eslabón *teoría verdadera/rectificación*. La ciencia, en sentido estricto, sólo comprendería el último eslabón, esto es, el eslabón en el que se objetiva la *independencia relativa*, validada apodícticamente, de una producción teórica que se caracteriza por su "plenitud epistemológica".

c) De lo anterior se deduce que un enfoque correcto de las relaciones entre la práctica teórica y la práctica empírica, como diría Althusser, o de la teoría y la práctica, como diría Sánchez Vázquez, es verlas como insertas en un *proceso*, y no como *actos aislados*. Mas subrayemos lo siguiente: desde el punto de vista del concepto *lato* de ciencia, las teorías *rectificadas*

que sirven de premisas las teorías *ratificadas* no están, en el proceso científico, colocadas en el mismo plano. Adelantemos esta observación: las primeras son un medio y las segundas un fin. O digámoslo así: el "ideal" (frustrado) de las primeras son las segundas. En una palabra, las *teorías-ratificación* representan (respecto a las *teorías-no-ratificadas*) la búsqueda "plenitud epistemológica" de una verdad *absoluta* (respecto a un nivel), pero *relativa* respecto al subsiguiente (en el orden de la profundización cognitiva). Por otro lado, desde el punto de vista del concepto *estricto* de la ciencia, mientras las teorías *rectificadas*, aparecen en el proceso, simplemente "caen fuera de la ciencia (aunque coadyuven a su aparición), las *teorías ratificadas* encarnan ese proceso de verdades absolutas (respecto a un nivel) y relativas (respecto a otro) que hacen la historia de la ciencia.

d) En una palabra, el concepto *lato* de la ciencia implica un encadenamiento de productos basados en una conciencia falsa *absoluta* o en una conciencia falsa *relativa*; pero que culminan en la conciencia verdadera de un nivel determinado. El concepto *estricto* de la ciencia implica, en cambio, los productos teóricos basados en la conciencia verdadera. Más aclaremos, al llegar a este punto, una cuestión importante. El proceso científico discurre por etapas, va de un nivel a otro. Un nivel puede estar compuesto por un número indeterminado de *teorías-rectificación* que culminan en una *teoría-ratificación* o también (caso difícil pero no imposible) por un solo acto representado por una *teoría ratificación*. Si llamamos *área de conocimiento* a la integración de dos o más *niveles*, nos hallamos con que *lo que es verdad absoluta respecto a un nivel no lo es respecto al área en su conjunto*. O dicho de otro modo. Lo que es *teoría-ratificación* respecto a un nivel, es una *teoría ratificada parcialmente* (o *rectificada parcialmente*, lo que viene a ser igual) en relación con el área en su conjunto. Y lleguemos a las últimas consecuencias de lo afirmado: sí la *teoría-ratificación* de un nivel determinado recibe de la práctica comprobatoria sólo el *beneficio pedagógico* de la corroboración, la misma teoría, enfocada desde el *área de diversos niveles*, recibe por parte de la práctica comprobatoria no sólo el *beneficio pedagógico* sino el *acicate* para una nueva investigación porque aquella evidencia, si vale para un nivel, no vale para otro. Este último conocimiento –el de que algo puede valer para un nivel pero no para toda el área– no debe homologizarse, sin embargo, con el conocimiento de la cosa en cuanto tal. Es más bien, como hemos aclarado, el conocimiento de que –en este caso respecto a un nivel distinto a aquel en que una teoría es vigente– no hay "plenitud epistemológica". El "conocimiento de que no hay conocimiento" cae por eso, nos parece, en el nivel de la práctica comprobatoria. Es un conocimiento auxiliar del científico en cuanto tal. Puede ser considerado parte de la ciencia en sentido lato, pero no de la ciencia en sentido estricto, porque la conciencia de que no hay cono-

cimiento, puede ser esencial para un proceso de cognición futuro, para la apropiación gnoseológica de la cosa, pero no puede confundirse con ésta última.

e) Somos de la opinión de que mientras Althusser se mueve dentro del sentido *estricto* de la ciencia (dejando de lado sin embargo los eslabones precedentes de *teorías-rectificación*), Sánchez Vázquez se mueve dentro del sentido *lato* de ella (dejando de lado sin embargo el eslabón culminante de la *teoría-ratificación*). Ambos tienen un punto de vista parcial, susceptible de interpretaciones contrastantes: formalista la de Althusser, practicista la de Sánchez Vázquez. Parece que ambos, además, polemizan más que desde una teoría de la ciencia como *proceso* (aunque en el caso de Althusser hay atisbos significativos de ello), desde una teoría de la ciencia como *actos aislados* en que se despliega la relación de la teoría y la práctica. Finalmente, nos parece que ninguno de ellos visualiza los problemas inherentes a la diferencia entre los niveles y las áreas.

3.3 Entre la ciencia en sentido lato (o *especificidad-en-relación*) y la *práctica comprobatoria*, hay, a no dudarlo, unidad y diferencia. La relación es *aleatoria* si la vemos desde la *diferencia* entre la *especificidad-en-relación* y la *práctica comprobatoria*; pero es *necesaria* si la enfocamos desde su *unidad*. Si Althusser la ve como *aleatoria* es que piensa en su diferencia. Si Sánchez Vázquez la considera como *necesaria* es que tiene en cuenta su *unidad*. En realidad es una relación *aleatoria* desde el punto de vista de su especificidad y *necesaria* desde el punto de vista de su comprobación no sólo *rectificadora* sino *ratificadora* (con su evidenciación pedagógica). Insistamos: como la comprobación puede ser rectificadora o ratificadora, la relación epistemológica entre la teoría y la ratificación es *aleatoria* (o inesencial) y la relación entre teoría y rectificación es *necesaria* (o esencial). Si Althusser ve la afección de la práctica empírica en la teórica como inesencial o aleatoria es porque piensa en la *teoría-ratificación* o en la *diferencia* de la *especificidad-en-relación* (o la *autonomía relativa* de la ciencia) y la *práctica comprobatoria*. Nuestra conclusión es, pues, tajante: ni Althusser ni Sánchez Vázquez nos proporcionan una teoría cabal y convincente de las relaciones entre la práctica teórica y la empírica. Creemos, sin embargo; que el punto de vista de Althusser resulta de más significación, en la historia del marxismo, en virtud de que representa, pese a sus limitaciones, una reacción contra una filosofía, la de la praxis, que al supeditar sin más lo teórico a lo práctico, impedía analizar la *especificidad concreta* con que opera la ciencia, brindándonos en su lugar esa seudoespecificidad o especificidad abstracta de la llamada "autonomía relativa".

¿Cuáles son, al decir de Sánchez Vázquez, las razones que invoca o podría invocar Althusser en favor de la autonomía (relativa) de lo teórico? ¿Y qué opina de ellas nuestro crítico? Estas razones, teóricas y políticas, son las

siguientes: 1. "En primer lugar, se trata de rescatar la idea del conocimiento como actividad o... como *producción* de conocimientos. Semejante idea se encuentra, en verdad, en Marx, en sus *Tesis (I) sobre Feuerbach*, al considerar positivamente al idealismo, pese a su unilateralidad, por haber destacado el lado activo del conocimiento".¹⁹⁶ *Comentario de Sánchez Vázquez*: resulta discutible, sin embargo, "que esa idea de producción... pueda ser subsumida... bajo un concepto general de práctica que es, como dice Althusser en las *Tesis de Amiens*, una 'reproducción exacta del concepto de trabajo que (Marx) expone en *El capital*'...".¹⁹⁷ Pese a todo, "el empeño de rescatar la idea marxista de *producción* del conocimiento..., nos parece una contribución importante de Althusser".¹⁹⁸ *Observación nuestra al comentario anterior*: nos parece que Sánchez Vázquez hace una lectura literal –no sintomática– de Althusser. Ve lo que le parecen los aciertos y lo que supone los defectos de dicha concepción. Pero no logra elevarse al "texto invisible" desde el cual adquieren, por la eficacia del todo sobre sus partes. Un que sentido diverso al que presentan inmediatamente (en Althusser) y al que readquieren en la interpretación de Sánchez Vázquez. Nosotros pensamos, como hemos afirmado con frecuencia, y no queríamos insistir demasiado en ello, que es falsa la interpretación de que la elaboración teórica sea la producción económica traducida a lo discursivo, y nos parece además que es no sólo "discutible" sino errónea la interpretación de la afirmación althusseriana de que la práctica teórica es una "reproducción exacta del concepto de trabajo" como si se tratara de un traslado de lo económico a lo especulativo. Althusser habla de la reproducción del "*concepto*" de trabajo y no de la reproducción del *trabajo a secas* o del *modus operandi específico* del trabajo. No es una analogía, ni un enfoque economicista de la producción teórico-científica. "*Concepto*" del trabajo quiere decir aquí la *estructura* productiva común al trabajo y a todo el conjunto de producciones que, articuladas conforman la TDP. Nos parece que no basta, por otro lado, "concederle" a Althusser que el empleo de rescatar la idea marxista de *producción del conocimiento* sea una contribución importante. Lo fundamental no es eso. Lo importante no es, nos parece, elogiar a Althusser porque reivindica que llamaría Sánchez Vázquez la "autonomía relativa" de la teoría. Eso lo han hecho multitud de marxistas y la filosofía práxica tiene como una de sus piezas fundamentales dicha "autonomía". No, lo esencial de Althusser es, por un lado, analizar, dentro del común denominador de toda producción, cómo opera específicamente la práctica teórica, qué criterio de validación encarna, qué modalidades presenta (en el sentido de las diferencias entre ciencia e ideología), cómo se interarticulan las diferentes prácticas teóricas entre sí y cómo se extraarticulan con las prácticas empíricas, etc., y por otro lado, abrir la posibilidad, dar luz verde, y en contra de afirmaciones posteriores del propio Althusser, a un análisis no sólo epistemológico sino *sociológico*,

al dar pie, con la afirmación contundente de la existencia de medios *teóricos* de producción, no sólo de la manera peculiar de operar el trabajo especulativo, sino a preguntarse, como nos hemos preguntado, por los propietarios, monopolizadores *de hecho* de ese acervo de conocimientos, para acabar respondiendo, como también lo hemos hecho, que no son otros que los *intelectuales* (en el sentido amplio de la expresión), los cuales, por detentar dicho medios *intelectuales*, se diferencian tanto de los capitalistas (que poseen las condiciones *materiales* productivas) cuanto de los obreros y campesinos (que carecen de medios *materiales* y de medios *intelectuales* de producción) y se configuran, por eso mismo, en una clase en sentido técnico-funcional –la *clase intelectual*– que sólo puede convertirse en clase en sentido apropiativo-material, sin abandonar el *status* estructural (teórico) que la define, al sustantivarse en el régimen intelectual (burocrático, tecnocrático y militar).

2. En segundo lugar, dice Sánchez Vázquez, "la afirmación althusseriana de la especificidad y autonomía de la 'práctica teórica' tiene que hacer frente a todo subjetivismo de clase, o tendencia a disolver la ciencia en la ideología de clase".¹⁹⁹ "Pero este rechazo, prosigue nuestro crítico, de la reducción de lo teórico a lo político lo extiende Althusser, sin fundarlo debidamente, a... Gramsci, Korsh y el joven Luckács"²⁰⁰ y termina por conceder Sánchez Vázquez: tras el stalinismo, "el empeño althusseriano de que el marxismo sea tratado como una ciencia es saludable".²⁰¹ *Observación nuestra a la precedente:* Nos parece que la concepción althusseriana de la autonomía relativa de la producción teórica, hace frente no sólo al "subjetivismo de clase" –desviación denunciada por la *filosofía de la praxis*, y consistente en "disolver la ciencia en la ideología"– sino a la *filosofía de la praxis* en cuanto tal y a su soporte último en una interpretación *historicista* del marxismo. No creemos conveniente referirnos aquí a las posiciones de Korsh y de Luckács. La polémica de Althusser con el historicismo es, sí, un combate contra los elementos historicistas que aparecen en Korsh, Luckács, Pannekoek, Gorter y otros muchos. Pero analizar esta polémica nos desviaría de lo que más nos interesa ahora: comentar la confrontación Sánchez Vázquez/Althusser en este punto, para reubicarnos críticamente en el problema de la práctica teórica. No obstante ello, sí deseamos referirnos a la filosofía de Gramsci, en virtud de que ello no sólo ha sido tratado con cierto detalle por Althusser, sino que también resulta de primera importancia para destacar las diferencias del autor de *Lire Le Capital* y de su crítico, por un lado, y de nuestra posición respecto a ambos, por otro. En *Para leer a Althusser* escribimos sobre este tema: "Materialismo histórico –o filosofía de la praxis– representa para Gramsci a la vez la teoría de la historia y el materialismo dialéctico. Althusser, que es enemigo de las confusiones, y pide que no se confunda Marx con Hegel o Feuerbach, que no se confunda el Marx maduro con el joven (con las seudofundamentaciones no marxistas

del propio Marx), combate esta confusión historicista entre filosofía e historia, materialismo dialéctico y materialismo histórico. Gramsci llama a su posición 'historicismo absoluto' porque historiza aquello que, en Hegel, era la negación de la historia: esto es, el Saber absoluto es historizado. Salvo esta diferencia, la filosofía es para Gramsci, como lo quería Hegel (tesis retomada por Croce) 'historia de la filosofía' y en definitiva *historia*. El historicismo en general se caracteriza por una reducción a la historia de toda actividad humana;²⁰² es una posición que limita todas las prácticas humanas a la práctica histórica. Toda ciencia, toda filosofía son, en última instancia, historia. El fondo, el tribunal supremo, el secreto de toda *práctica social* es el devenir. La cultura en su conjunto se halla determinada, en su historicidad, por la estructura económica y ésta por la historia. Para el historicismo [marxista, EGR] la infraestructura común a todas las practicas es, pues, el cambio. Cuando Gramsci habla de que la ciencia es una superestructura, atribuye al concepto de superestructura un alcance que Marx le niega,²⁰³ puesto que él sólo ubica bajo este concepto: 1) la superestructura jurídico-política y 2) la superestructura ideológica. Salvo en sus obras de juventud (y en particular en los *Manuscritos*) no incluye jamás aras el conocimiento científico en la superestructura. Al igual que el lenguaje... la ciencia no puede ser ubicada en la superestructura... Gramsci pretende invertir el historicismo especulativo de Croce, volverlo sobre sus pies, para hacerlo marxista. Quiere hacer con Croce lo que supone que Marx hizo con Hegel. Althusser comenta: 'Si es verdad que la 'inversión' de una problemática conserva la estructura misma de esta problemática, no es de asombrarse que la relación de expresión directa... pensada por... Croce entre histórica real y filosofía se encuentre en la teoría invertida'.²⁰⁴ Lo anterior puede ser expresado así, aunque Gramsci pretende invertir (sin comillas) a Croce, como Marx lo hizo con Hegel, lo que realmente hace es 'invertirlo' mecánicamente como lo hizo Feuerbach con Hegel. A pesar de sus 'inversiones', Feuerbach y Gramsci están presos, respectivamente, por la problemática ideológica de Hegel y de Croce. El historicismo, al ver la historia como el motor, y las demás instancias como lo movido, borra, esfuma o diluye la especificidad del proceso cognoscitivo, o, para decirlo con palabras de Althusser: en la interpretación gramsciana 'la práctica teórica tiende a perder toda especificidad, por estar reducida a la *práctica histórica* en general, categoría en la cual son pensadas formas... tan diferentes como la práctica económica, política, ideológica y científica'.²⁰⁵ Todo lo anterior no significa que Althusser desdeñe la historia o deje de tener presente la vinculación entre la filosofía y la ciencia y la historia; pero la *validez del materialismo histórico no se la da la historia sino el conocimiento de la historia*. La teoría tiene sus propias leyes, sus propias exigencias, su peculiaridad intrínseca, en una palabra, su autonomía relativa".²⁰⁶ Esta es la razón, la argumentación por medio de la cual

Althusser nos muestra cómo Gramsci reduce lo teórico a lo político. Nos parece convincente. La que no nos parece "fundada debidamente" es la crítica de Sánchez Vázquez. 3. "En tercer lugar, dice éste último, la autonomía de lo teórico es afirmada por Althusser frente a otra forma de reducción de la ciencia a la ideología 'humanista', pero entendiendo por ella la identificación del humanismo con el humanismo abstracto, burgués, ya combatido por el joven Marx"²⁰⁷ Más adelante: "el 'antihumanismo teórico' de Althusser²⁰⁸ desemboca no sólo en el rechazo del humanismo abstracto, burgués, sino de todo humanismo, incluido el socialista".²⁰⁹ Y a manera de conclusión, respecto a las razones "posicionales" del antihumanismo althusseriano: "La autonomización de la 'práctica teórica' se convierte en una necesidad para Althusser a fin de reivindicar el marxismo como ciencia frente al 'izquierdismo' que lo subordina a la ideología y frente al 'humanismo' que lo impregna de la ideología burguesa".²¹⁰ Punto de vista nuestro respecto a lo anterior: no sólo nos parece justa, en los términos que expusimos, la crítica althusseriana al historicismo (al "subjetivismo de clase"), sino también concordamos en parte con Althusser en su posición antihumanista. Diferimos también en parte con él. Y otro tanto nos ocurre con las opiniones de Sánchez Vázquez respecto al humanismo: suscribimos un aspecto de ellas y rechazamos otro. Para que se entienda esto último, conviene tener presente que se puede y se suele hablar del humanismo, dentro del materialismo histórico, en dos sentidos: un *humanismo actual (clasista)*, de carácter ideológico, y un *humanismo proyectivo o del futuro*, que carece de dicho carácter. En otro sitio escribimos sobre primer tipo de humanismo: "Analicemos el *modus operandi* de la *ideología* humanista. El humanismo posee como forma, como cara visible, la afirmación de que los hombres tienen algo en común, pese a las diferencias de clase, de época, de educación, etc., que acusen. Este común denominador del hombre es su *naturaleza humana*. Esta *ideología* tiene, sin embargo, una cara invisible: la de que, al velar la existencia de las clases, se pone al servicio de la clase burguesa en el poder".²¹¹ La burguesía, en efecto, adivina que la mejor manera de ejercer su dictadura *de clase* consiste en hacerlo en una sociedad cuyos integrantes se hallan mediatizados en lo fundamental en el sentido de pensar y actuar en nombre del humanismo abstracto (unificador) y no de la lucha de clases (disgregadora). El humanismo actual (clasista) es abstracto en dos sentidos: afirma la realidad de una *esencia humana* al margen de la existencia y los conflictos de clase y exalta la realidad de esa naturaleza humana al margen de las condiciones históricas. Es, entonces, un humanismo pretendidamente supraclasista y suprahistórico. Ello no es, como se comprende, sólo un punto de vista limitado o erróneo, sino ideológico, porque ese carácter abstracto (supraclasista y suprahistórico) que presenta, le sirve a la *clase burguesa* (y añadiríamos a la *clase intelectual* también) para llevar a cabo su ejercicio del poder cohesionando

o conformando la sociedad de acuerdo con sus intereses. El segundo tipo de humanismo, al que hemos denominado *proyectivo o del futuro*, es aquel que afirma resueltamente que un humanismo al margen de las clases, sólo puede existir en una sociedad sin clases. Se trata, pues, del humanismo propio de la sociedad comunista. La existencia de clases hace que todo humanismo, con una excepción que contemplaremos enseguida, devenga por necesidad ideología. En efecto, el cometido del humanismo es tratar lo heterogéneo como homogéneo, lo desigual como igual, lo antagónico como concordante; pues bien, este tratamiento *beneficia siempre al polo dominante*. La clase en el poder cuida como la niña de sus ojos la armonía, correspondencia, "paz social", y para obtener tal cosa o para reproducirla incesantemente necesita un cuerpo doctrinario, de carácter ideológico, que presente lo polarizado de hecho, o contrastante en su esencia, como coincidente y armónico. Nada mejor, entonces, para llevar a cabo esta finalidad que la ideología humanista. Hay, sin embargo, un humanismo proletario y comunista, un humanismo *anticlasista* cuya característica definitoria es no sólo la de negar la posibilidad del humanismo actual, del humanismo en la sociedad de clases, sino luchar contra ésta última, para inaugurar, con el comunismo, el reinado del humanismo. Sobre este tema hemos escrito en otro lado: "Más arriba hablábamos de la necesidad de pertrechar al partido de la clase obrera y a las masas en lucha de un humanismo anticlasista. ¿Qué sentido debemos atribuir a este término? Su significado no es otro que el de plasmar con nitidez los objetivos de lucha a cargo plazo del proletariado (manual). El *humanismo anticlasista* implica la lucha, dentro de la sociedad de clases, por una sociedad sin clases".²¹² Nos parece que Althusser y Sánchez Vázquez coinciden, orientados por una serie de aseveraciones contundentes de Marx contra el humanismo abstracto, en lo siguiente: el *humanismo actual* es ideológico, y el marxismo no sólo adquiere su conformación definitoria en contraposición con él, sino que se ve en la necesidad de denunciar incesantemente su contenido teórico y su función social. Las diferencias entre ambos surgen al considerar la pertinencia o no de hablar de un humanismo comunista (propio de la sociedad desenajada futura) y del humanismo proletario ("anticlasista") que lucha en la sociedad actual por su emergencia y consolidación. El "antihumanismo teórico" de Althusser niega la posibilidad y pertinencia de *todo* humanismo, no sólo del actual sino del futuro, no sólo del abstracto sino del real, no sólo, para decirlo con nuestra terminología, del humanismo actual sino del proyectivo.²¹³ Oiga-mos a Althusser: "Que en una sociedad de clases la ideología es *siempre* una ideología de clase... es una adquisición fundamental... Pero si se considera en forma *aislada* esta verdad, se corre el peligro de caer en una concepción errada".²¹⁴ ¿Qué peligro es éste? El "de resucitar la idea errada de que la ideología *no es sino un instrumento forjado...* para que una clase social

mistifique y explote las otras clases".²¹⁵ Y un poco después: "En ningún caso, ni siquiera en el comunismo, se puede hablar de 'libertad' o de 'esencia humana' en general".²¹⁶ La argumentación althusseriana termina por señalar de manera brusca: "*aun en una sociedad sin clases*, donde serán compartidos por todos, '*los valores humanos*' se encontrarán *histórica y socialmente determinados*, por lo tanto '*limitados*'..."²¹⁷ En consecuencia: "Lo '*humano*' se encuentra siempre definido, determinado y condicionado por el modo de producción..."²¹⁸ Nuestras diferencias son ahora con Althusser: nos parece que cae, en el problema del humanismo, como en el de la ideología, en una *transpolación del sentido* que al englobar realidades diversas en una misma designación se perfila como una *homologización* perturbadora. El caso de la ideología ya lo estudiamos: Althusser empobrece el concepto de ideología, identificándolo constreñidamente con *opacidad y cohesión*, para abarcar tanto la sociedad de clases cuanto el comunismo. El caso del humanismo es semejante: empobrece el concepto de humanismo, subsumiéndolo no sólo en todos los casos a la ideología, sino identificándolo constreñidamente con lo "determinado y condicionado por el modo de producción". La solución es semejante, pero inversa: *La ideología se empobrece para perpetuar su "existencia", el humanismo se empobrece para perpetuar su "inexistencia"*. En el primer caso se trata de una ahistoricidad ontológica y en el segundo de una ahistoricidad meontológica. Nuestro punto de vista es, en ambos casos, diferente: para nosotros la sociedad de clases genera ideologías, la sociedad comunista no tendrá por qué hacerlo. Habrá, desde luego, errores y opacidades, habrá elementos cohesionadores y emotividad; pero no existirá la estructura *deformante-conformante-al-servicio-de-una-clase* porque ya no habrá clases. La ideología, por consiguiente, es histórica: nace, se desarrolla y muere (con el comunismo). Para nosotros, por otro lado –y en esto coincidimos en parte con Sánchez Vázquez–, el humanismo abstracto del presente es ideológico, de clase; pero el humanismo comunista del futuro (y el humanismo anticlasista del presente) no lo es. El primero es no sólo ideológico sino idealista, el segundo, *rompiendo* con él inicialmente en la *teoría* y a la larga (con la instauración de relaciones humanas "condicionadas y determinadas" por el modo de producción comunista) en la *realidad social*, abandona su carácter ideológico e idealista y se revela como *forma colectiva de vida*. El humanismo, entonces, es histórico: en una primera fase es idealista e ideológico, en una segunda fase, rompiendo consigo mismo, es forma comunista de convivencia. Suponemos que Althusser podría defenderse frente a nuestra crítica diciendo, respecto a la ideología, que, para él, el común denominador o el *género estructural* de la ideología es la opacidad y la cohesión y que dos especies estructurales de ese género son *la ideología en la sociedad de clases* y *la ideología en la sociedad sin clases*, y diciendo, respecto al humanismo que, también para

él, el *género estructural definitorio* del humanismo es la *abstracción* y el *idealismo* y que dos especies estructura-les de *ese* género son el humanismo (inexistente) de la sociedad *de* clases y el humanismo (inexistente) de la sociedad *sin* clases. Ante esta posible réplica, surge un problema metodológico: ¿cuándo deben hacerse divisiones y subdivisiones lógicas, cuándo conviene separar un "género" de una especie, cuándo es dable empobrecer o enriquecer un concepto? Si respondiéramos de manera puramente académica, formalista, diríamos que es tan válida una división como otra; que son equivalentes o mutuamente intercambiables las clasificaciones lógicas. Pero no es solo un problema académico. Ni es un juego especulativo. Es una operación lógica y dialéctica realizada en *función de una práctica revolucionaria*. El *criterio de aplicación* de las divisiones lógicas, implícitas en las *definiciones estructurales* no puede ser otro, a nuestro modo de ver las cosas, que la *conveniencia política*. Dicho de otra manera: ciertas divisiones pueden ser "coherentes", en sentido lógico, pero indiferentes, inconvenientes o francamente nocivas desde un enfoque político. Otras, en cambio, pueden ser, a más de pertinentes en su función lógica, útiles bajo el aspecto político. Nuestro punto de vista es, por consiguiente, el *de una práctica teórica para la práctica política*, lo cual nos lleva a declarar que resulta más politizador no sólo definir la ideología sin prescindir de su elemento clasista, y hacer coincidir su temporalidad con la de la sociedad de clases; sino también definir el humanismo con dos variantes —el *abstracto-idealista* y el *anticlasista*—, y hacer coincidir la temporalidad del primero con la sociedad de clases y la existencia del segundo con la sociedad sin clases. Esta manera de presentar las cosas, de hacer divisiones, de definir las nociones auxilia a la clase obrera al mostrarle cómo la existencia de clases perturba la función intelectual y cómo sólo el comunismo creará la convivencia humana que, a pesar de la ideología humanista, brilla por su ausencia en la sociedad clasista.

Nosotros, y también Althusser y Sánchez Vázquez, estamos de acuerdo en un punto: hay un humanismo, ya denunciado por Marx, que no es sino una de las ideologías principales de la clase burguesa. Pero no sólo Althusser y Sánchez Vázquez, sino también el propio Marx, se mueven en un ámbito doctrinario de *carácter binario* que sólo les hace concebir un tipo de humanismo ideológico: el burgués. Nosotros discrepamos con ellos. No sólo hay un *humanismo burgués* sino también hay un *humanismo intelectual*. Aún más. Como el humanismo burgués ha sido ya denunciado por el marxismo, como solamente con muchas dificultades logra ocultar su descrédito cada vez más generalizado, la ideología humanista que es hoy por hoy el enemigo principal de la clase obrera que lucha por el comunismo es el *humanismo intelectual*. Digamos por qué. En una teoría de la revolución²¹⁹ debe tenerse en cuenta a tres participantes: los *agentes* (el "por" de la revolución), los enemigos (el "contra" del proceso) y los

beneficiarios (el "para" del devenir histórico). Y debe tenerse cuenta, asimismo, que los agentes se dividen en "por dirigente" y "por dirigido". En la revolución *democrático-burguesa*, verbigracia, la democracia (el "Tercer Estado"), jugó el papel del "por revolucionario", la aristocracia el del "contra" y la burguesía el del "para". La burguesía fue el *usufructuario* de dicha revolución por razones bien precisas: porque, dada su situación material e intelectual, conformaba en lo esencial el "por dirigente". El "Tercer Estado" se presentaba, frente a la nobleza, como un bloque homogéneo, como un "estamento" donde, ahora sí, predominaban y seguirían predominando la libertad, la igualdad y la fraternidad y, con ello, *lo humano en cuanto tal*. Con la revolución *proletario-intelectual* ha pasado algo semejante, aunque ubicada, como es claro, en diferente nivel. En esta revolución, el "proletariado" juega el papel de "por revolucionario", el capital privado, el del "contra" de la revolución y la clase *intelectual* en general y sus sectores *burocrático-tecnocrático* en particular el del "para" del proceso. No debe olvidarse, sin embargo, que el "por" se divide en este caso, como en el anterior, en "por dirigente" (el "sector histórico" de la *clase intelectual*) y "por dirigido" (los obreros y campesinos definidos por su trabajo manual). En la revolución *proletario-intelectual*, entonces, cierto trabajo intelectual dirige al trabajo manual en su lucha contra el capital privado *para* instaurar un régimen en el que la clase intelectual se autoemancipe y sustantive. El *proletariado* o la *clase trabajadora* se presenta, frente a la burguesía privada, también como una clase homogénea, como el nuevo "bloque histórico", en el que, ahora sí, predomina y seguirá predominando *lo humano en cuanto tal*. Este humanismo resulta abstracto, ideológico, porque el proletariado no es una clase sino un *frente laboral* en que se agrupan dos sectores que, aunque se hallan desposeídos de medios *materiales* de producción, difieren *cualitativamente*: los intelectuales (que poseen medios *teóricos* de producción) y los manuales (que encarnan la *desposesión universal*: carecen de medios *materiales e intelectuales* de producción). La concepción *ternaria* de la sociedad capitalista (concepción que afirma la existencia entre el capital y el trabajo manual de una clase *sui generis*), es la base, entonces para denunciar la existencia, que no ven ni Althusser in Sánchez Vázquez, de un humanismo que no es ni burgués ni comunista, sino *intelectual*.

8. Objeto real y objeto de pensamiento

Sánchez Vázquez hace notar, al final de este capítulo, que la relación cognoscitiva entre el "objeto real" y el "objeto de pensamiento" implica no sólo diferencia entre ambos elementos sino también unidad. ¿Cómo ve las cosas, en cambio, Louis Althusser? "Por 'objeto real' entiende... el objeto que existe fuera del pensamiento; por 'objeto de conocimiento', el objeto producido por un proceso de transformación teórico de acuerdo con su esquema de las tres generalidades".²²⁰ Resulta claro, entonces, que Althusser pone el acento en la *diferencia* entre los dos tipos de objeto. Para Althusser "el 'objeto de conocimiento' no se identifica nunca con el objeto real. No hay, pues, identidad sino diferencia, pero una diferencia que implica una relación, ya que el objeto constituido se produce para conocer lo real".²²¹ A nuestro modo de ver las cosas, cuando Althusser hace énfasis en la distinción entre el objeto "real" y el objeto "de pensamiento" no se refiere sólo a la evidente *diferencia entitativa* entre ambos niveles, sino a la irreductibilidad del uno al otro. Ya Aristóteles decía que: "La ciencia y la sensación no son las cosas mismas (la piedra no es el alma) sino su forma; por donde el alma es como la mano. Esta es el instrumento de los instrumentos: el entendimiento, por su parte, es la *forma de las formas* y la sensación la forma de lo sensible". Althusser no se refiere, pues, únicamente a la *diferencia óptica* entre la piedra que se conoce y la imagen que la conciencia se hace de ella. Su problemática no es, en efecto, la aristotélica. Alude más bien al hecho de que ni el objeto "del conocimiento" es un epifenómeno del objeto "real" ni el objeto "real" es un epifenómeno del objeto "de pensamiento". Sánchez Vázquez reconoce que "sin distinción... no puede haber conocimiento, pero ¿puede darse éste si la distinción es absoluta; es decir, si no hay un 'espacio homogéneo común' entre el objeto teórico y el objeto real, entre el concepto y la realidad?".²²² La acusación es, pues, clara: no está mal que Althusser subraye la existencia de una distinción entre el objeto "real" y el objeto "del conocimiento", sino lo inconveniente es que absolutice dicha distinción y, con ello, niegue la existencia de un "espacio homogéneo común", esto es, la unidad indispensable para que se pueda hablar de conocimiento. Sánchez Vázquez está convencido de que en la "distinción absoluta" entre ambos niveles proporcionada por Althusser "subyace una ontología claramente afirmada a lo largo de la obra althusseriana".²²³ ¿Cuál es el *status* de lo real de acuerdo con esta ontología?²²⁴ "En primer lugar, lo real... es el objeto que existe fuera... del conocimiento; en segundo lugar, los objetos reales son concretos y singulares".²²⁵ En "tercer lugar, los objetos reales constituyen el fin último del conocimiento, ya que los objetos abstractos se construyen precisamente para conocerlos".²²⁶ La "ontología" althusseriana

se basaría, pues, en la diferenciación absoluta de los dos objetos que intervienen en la cognición, diferenciación que impide "concebir su relación cognoscitiva como una relación de adecuación".²²⁷ Sánchez Vázquez se pregunta, al llegar a este punto: "¿de qué tipo es esa relación entre dos objetos absolutamente distintos?".²²⁸ La respuesta que nos brinda nos parece insuficiente. No basta decir en efecto, que para Althusser "Conocer es ante todo producir un objeto teórico" o que Althusser "subraya la idea de producción precisando que se trata de la producción del 'objeto de conocimiento' y no del objeto real".²²⁹ Nos parece que debería calarse más hondo, leer más sintomalmente a Althusser y poner de relieve lo que, a nuestro modo de interpretar las cosas, resulta decisivo en este punto. Pensamos, y ésta sería nuestra respuesta al interrogante anterior que la producción teórica del conocimiento (elaboración que va de la GI a la GIII) no genera un producto, en la epistemología althusseriana, que sea "distinto absolutamente del objeto real", como dice Sánchez Vázquez, sino que produce, al mismo tiempo que un objeto teórico elaborado, la apropiación, coincidencia, explicación del objeto "real". La práctica teórica tiene, pues, la capacidad no sólo de elaborar un producto sino también de generar, en éste, la apropiación del objeto "real". Sánchez Vázquez no deja de reconocer ciertas virtudes a la posición althusseriana respecto a la diferenciación de los dos objetos. Al comentar, por eso mismo, una frase de Althusser en que el autor de *Lire Le Capital* suscribe el rechazo de Marx a la confusión hegeliana de la identificación del objeto "real" y el objeto "del conocimiento", asienta sin titubeos que "Queda así claramente descartada la confusión idealista de lo real y lo teórico".²³⁰ Viene a continuación, sin embargo, su crítica esencial: no obstante lo anterior, nos dice, "en nuestra opinión, el rechazo de esa confusión no tiene por qué llevar a postular una distinción absoluta, que sólo es inevitable si se sienta como premisa ontológica la concepción de lo real como concreto singular".²³¹ Y apuntala su tesis con los siguientes argumentos: "si lo real que existe fuera del conocimiento se concibe sólo como lo concreto singular, y si lo que se obtiene (llámase lo universal, lo general o la esencia), como producto del movimiento del pensamiento, no tiene existencia objetiva (*en lo real*), la conclusión obligada es la distinción absoluta de ambos géneros y, por consiguiente, la exclusión de la relación cognoscitiva como reproducción del objeto real".²³² Y a continuación: "El meollo de la cuestión está, por tanto, en este concepto althusseriano de lo concreto real que excluye, con su singularidad, lo que define precisamente al objeto teórico: su universalidad, esencialidad o generalidad".²³³ Sánchez Vázquez intenta fundamentar su aseveración de que lo universal existe en lo singular y concreto apelando, por un lado, a las observaciones al respecto de tres autores marxistas: E. V. Ilenkov (autor de *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El capital" de Marx*), José Arthur Giannotti (autor de

Origines de la dialectique du travail) y Lucien Séve (autor de *Marxisme et théorie de la personnalité*) y, por otro, a ciertas formulaciones de Marx no sólo en la *Tesis VI sobre Feuerbach* sino en la *Introducción del 57*. En lo que se refiere a los autores marxistas citados anteriormente, "los tres coinciden, dice Sánchez Vázquez, en admitir la existencia objetiva de lo universal".²³⁴ Afirmación ésta de gran importancia porque significa admitir la existencia de "un 'espacio homogéneo común' entre ambos objetos, puesto que lo universal teórico correspondería a lo que hay de universal en lo real mismo".²³⁵ En Marx, por otro lado, hay "una correspondencia entre 'el camino del pensamiento abstracto' y el 'proceso histórico real'..."²³⁶

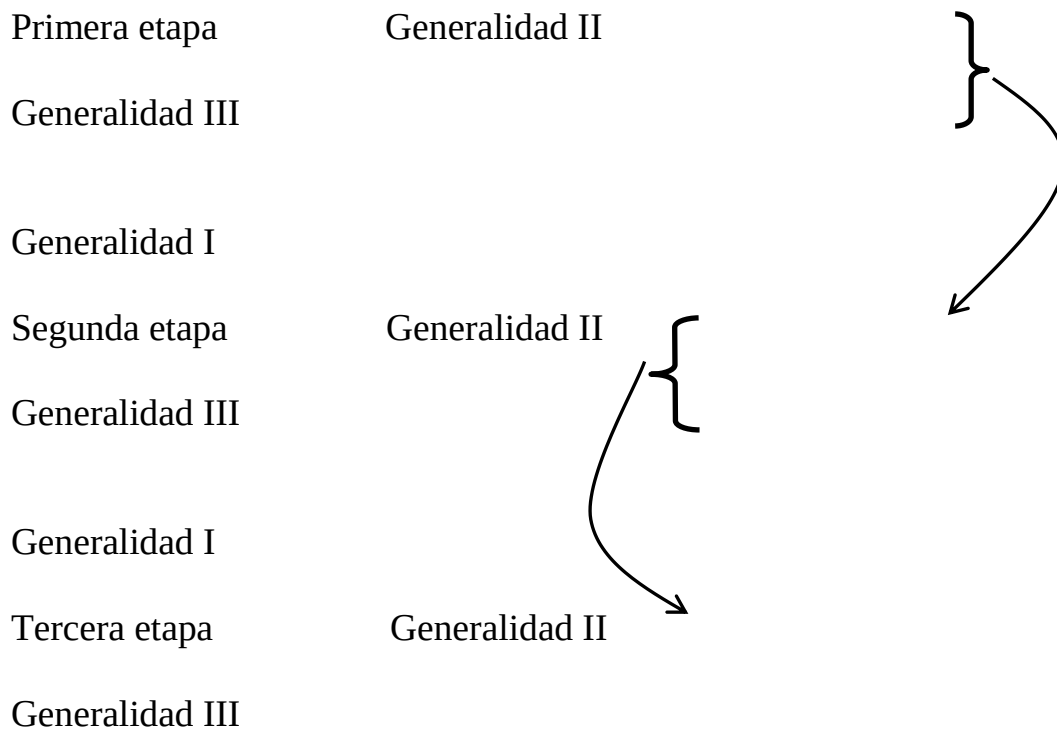
Es cierto que Althusser afirma a veces que los objetos reales son los únicos *existentes*. Creemos, sin embargo, que Sánchez Vázquez no ha apreciado en qué sentido lo dice. Es una afirmación tajante –un volver la vara del lado contrario– en oposición a la pretensión idealista de que lo *universal abstracto* posea un status real. Somos del parecer, por lo contrario, de que Althusser piensa, de acuerdo en este punto no sólo con Marx, sino también con Ilenkov, Giannotti y Séve, y de acuerdo finalmente con Sánchez Vázquez, de que lo *universal concreto existe en y por lo real y singular*. De ahí que, en la "Advertencia a los lectores del Libro I de *El capital*", asiente con todas sus letras que "los conceptos abstractos designan realidades que existen efectiva-mente".²³⁷ Althusser opina, en efecto, que "Lo que convierte la abstracción en científica es, precisamente, el hecho de que designa una realidad concreta que existe efectivamente, aunque no se pueda 'tocar con las manos' ni 'ver con los ojos' ".²³⁸ Lo cual lo lleva a concluir: la abstracción científica "es infinitamente más concreta, más eficaz, que los objetos que se pueden 'tocar con las manos' o 'ver con los ojos'..."²³⁹ Es erróneo, por consiguiente, achacarle a Althusser la tesis empirista de la dicotomización de lo universal (ideal) y lo singular (real). ¿Cuál es, entonces, la posición epistemológica de Althusser? ¿Cuáles sus méritos y cuáles sus limitaciones y vacíos?

Inspirados en Althusser, pero con algunas aportaciones propias, nosotros vemos el proceso epistemológico de la siguiente manera:

1. El conocimiento es, más que una producción (un trabajo teórico), una reproducción (una "tarea infinita"). Pero una reproducción que parte de un punto (el "corte epistemológico") y a partir del cual, tras un proceso de conformación ("acumulación originaria teórica"), se manifiesta como reproducción natural teórica (reproducción de un conocimiento ya constituido).²⁴⁰

2. En nuestro libro *Para leer a Althusser* explicábamos el mecanismo de la práctica científica del siguiente modo: "El proceso del conocimiento científico, en sus diferentes etapas, sería de la siguiente manera:

Generalidad I



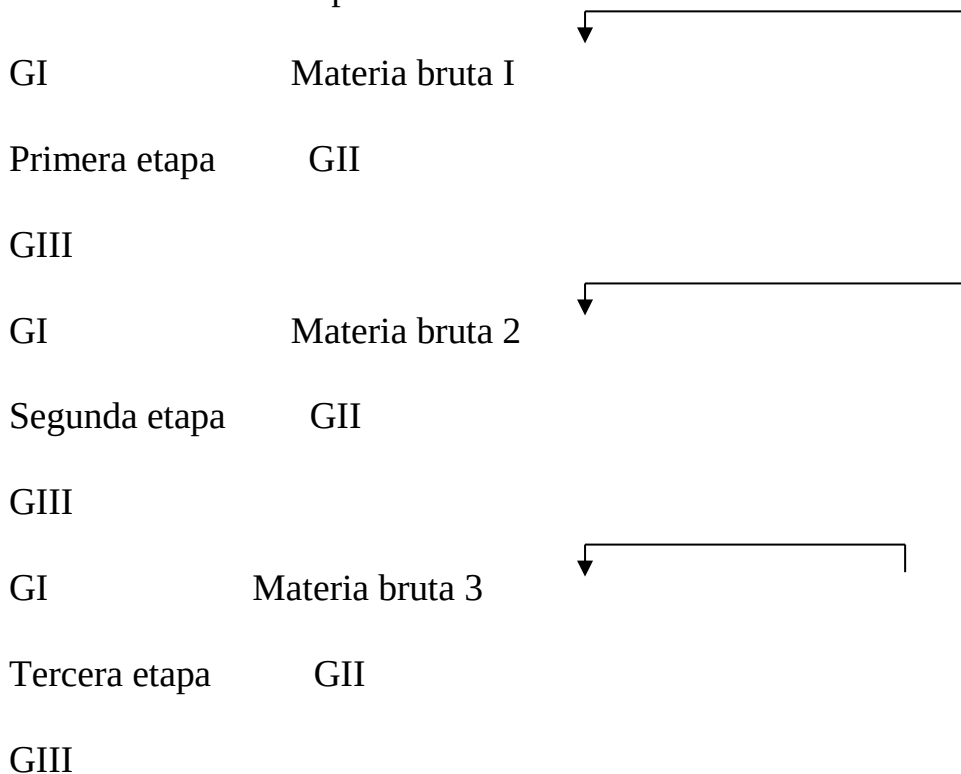
O sea que la Generalidad II¹, convierte a la Generalidad I¹ en Generalidad III¹. Pero una vez terminada esta etapa, aparece una nueva Generalidad I² que se debe transformar para hacerlo sumamos la Generalidad II¹ a la Generalidad III¹ y obtenemos la Generalidad II². Con esta Generalidad II² conseguimos la Generalidad III² a partir de la Generalidad I². Concluida esta etapa, surge una nueva generalidad I³ que debe transformarse. Para hacerlo sumamos la Generalidad II² y la Generalidad III² y obtenemos la Generalidad II³, con lo cual logramos la Generalidad III³ a partir de la Generalidad I³, etc."²⁴¹

3. Conviene añadir a lo anterior, el siguiente párrafo de otro texto nuestro: "Es importante subrayar el hecho de que GII² *supera* (niega conservando) a GII¹ y que GII³ supera (niega conservando) tanto a GII² cuanto a GII¹, y así sucesivamente. En nuestro libro sobre Althusser exponíamos justamente, en consecuencia, el *modus operandi* de la práctica científica, pero como no nos habíamos diferenciado de la tesis althusseriana de la *ideología* (tesis que, como dijimos, considera como ideológica toda práctica que no sea científica), hicimos coincidir la GI con la ideología. Hoy creemos, en cambio, que la GI puede estar constituida por toda falsa conciencia (ideología, error, falacia, etc.) y por aquella forma de conciencia verdadera (la impresión sensible, la conciencia fenoménica, el saber cotidiano) que no es ni la ciencia ni *la filosofía*".²⁴² Creemos, por otro lado, que también puede actuar como GI una teoría científica que posee vacíos, inconsecuencias, etc. Para ir, por ejemplo, de un marxismo en vías de constitución a un marxismo constituido, de un materialismo histórico

doctrinario a un materialismo histórico científico, etc., la propia ciencia, o ciertas tesis científicas, pueden servir de *materia prima*, de objeto del conocimiento, en una palabra, de GI.

4. Asentar que la *materia bruta* precede y funda a la *materia prima teórica* es afirmar que el *objeto real* existe fuera del conocimiento o que preexiste al *objeto del conocimiento*. La relación entre la materia bruta y la materia prima (o Generalidad I) es la primera vinculación entre el objeto y el sujeto, La Generalidad I. que implica una cierta visión, interpretación o deformación de la materia bruta, será trabajada por unos instrumentos intelectuales de producción (Generalidad II) hasta producir un *conocimiento de la materia bruta*. Si la Generalidad I es el *objeto de conocimiento* (o la conversión de la materia prima en *objeto del conocimiento*), la Generalidad III es el *conocimiento del objeto*. En este sentido podemos definir a la cognición como el *trabajo teórico que va del objeto del conocimiento al conocimiento del objeto*. Mas ir del objeto del conocimiento (GI) al conocimiento del objeto (GIII) no tiene otro sentido que partir de la materia bruta (asumida en la materia prima teórica) y tornar, al final del proceso, a la materia bruta, ya que sólo podemos decir que ha habido conocimiento, que la GII ha trabajado correcta y científicamente a GI, cuando no sólo se produce una GIII, sino cuando, en esta GIII, se conoce precisamente la materia bruta.

5. Si analizamos este proceso:



Y si tomamos en cuenta que GII^1 y $GIII^1$ reaparecen en GII^2 ; que GII^2 y $GIII^2$ reaparecen en GII^3 y así sucesivamente, ello quiere decir que el

proceso cognoscitivo no es sólo una "cadena lógica" sino que es un conocimiento de la realidad, un conocimiento que va esclareciendo gnoseológicamente qué son la materia bruta 1, la materia bruta 2, la materia bruta 3, etc.

6. Conviene poner de relieve que no sólo el objeto real (materia bruta) se vincula con el objeto del conocimiento (materia prima) y que el conocimiento del objeto (Generalidad III) es el esclarecimiento epistemológico del objeto real (materia bruta), sino que también durante el proceso de trabajo teórico, esto es, durante la fase de modificación teórica de GI mediante GII, no deja de haber nunca *una permanente referencialidad al objeto real*.

7. Nos parece que el error de Sánchez Vázquez consiste en no advertir la diferencia entre el objeto del conocimiento (GI) y el conocimiento del objeto (GIII). La GI, en efecto, no es el conocimiento del objeto real. Presupone, sí, la existencia de lo real fuera del sujeto; pero no se apropia cognoscitivamente del mismo. Todas las afirmaciones de Sánchez Vázquez en el sentido de la desconexión entre el objeto "real" y el objeto "del conocimiento" nos muestran que o está pensando en la relación entre una materia bruta y una materia prima, o probablemente –bajo el inconveniente nombre de *objeto del conocimiento*– se refiere a las GIII; pero a unas GIII a las que se despoja de su esencia (ser conocimiento del objeto real). Si se toma en cuenta, en cambio, la distinción entre *objeto del conocimiento* (GI) y *conocimiento del objeto* (GIII) y se muestra que la GI viene de la materia bruta y la GIII va a la materia bruta, su crítica carece de base. Sin embargo, en este caso, como en otros, la lectura a nuestro modo de ver inadecuada de Sánchez Vázquez se basa en omisiones y lagunas de Althusser. Este último, en efecto, con frecuencia no aclara suficientemente la relación entre las tres generalidades y la materia bruta. Se contenta con expresar sintéticamente la relación, con sugerirla, con darla por supuesta. Y este estado –el de suposición– no es el más favorable para convencer de la novedad teórica a los lectores del nuevo discurso filosófico.

Sánchez Vázquez, en su capítulo "La 'introducción' de 1857, de Marx, en la óptica althusseriana", pretende convencernos del carácter teorista y hasta con ciertos deslizamientos hacia el idealismo y el kantismo de Althusser. Para Althusser, nos afirma su crítico, "lo que está al comienzo del proceso de conocimiento es propiamente un objeto teórico o hecho teórico", no un objeto real.²⁴³ "Esta tesis –nos dice– ha sido impugnada, entre otros, por Adam Schaff, Federico Riu y Caio Prado Junior".²⁴⁴ Adam Schaff, por ejemplo, rechaza "la teoría de los 'dos objetos' por considerarla kantiana".²⁴⁵ Sánchez Vázquez se pregunta: "¿Tiene derecho Althusser a apoyar en Marx su distinción de los dos objetos? ¿Puede fundar asimismo en la *Introducción del 57* la idea de que al comienzo del proceso de conocimiento no está el objeto real sino un objeto teórico (el 'objeto de

conocimiento')?".²⁴⁶ Sánchez Vázquez cree que el punto de vista de Althusser (la afirmación de que el proceso de conocimiento se inicia a partir de un objeto teórico) y el de Sánchez Vázquez (el supuesto de que dicho proceso comienza a partir del objeto real) pueden apoyarse en distintos pasajes de la *Introducción del 57*.²⁴⁷ Sigamos por un momento la argumentación de Sánchez Vázquez: "cabe decir con Marx, y en esto le sigue Althusser, que el proceso de conocimiento es teórico en cuanto proceso de producción que se desarrolla entre dos términos: lo abstracto como punto de partida (las determinaciones abstractas iniciales) y lo abstracto como punto de llegada (lo concreto pensado)".²⁴⁸ "...Parece justo comenzar por lo real y concreto', dice Marx para afirmar enseguida que esto no es así en 'el método científico correcto'. Lo que quiere decir: que aun siendo lo concreto real el *supuesto efectivo del conocimiento*, éste no comienza por lo concreto real sino por un abstracto que, al cabo del proceso de transformación corres-

pondiente conduce a lo concreto pensado Por tanto, este 'concreto pensado' no es punto de partida sino resultado del proceso de conocimiento, aunque lo concreto real es el verdadero punto de partida".²⁴⁹ Al llegar a este sitio, Sánchez Vázquez declara que: "Hay aquí, indudablemente, cierta ambigüedad que, como veremos, ha sido explotada por Althusser".²⁵⁰ La "cierta ambigüedad" que presenta el texto marxista y que, al decir de Sánchez Vázquez, es aprovechada por Althusser, consiste en que hay aparentemente dos "comienzos" de la actividad cognoscitiva: el "supuesto efectivo del conocimiento" (Sánchez Vázquez) que es lo *concreto real* y el *concepto abstracto* que, "al cabo del proceso de transformación correspondiente conduce al concreto pensado" y que implica el "método científico correcto". El punto de vista de Sánchez Vázquez, contrapuesto al de Althusser es, entonces, el siguiente: aunque lo real es algo exterior a la relación de conocimiento, "existe como supuesto efectivo, punto de partida o premisa del comienzo del proceso cognoscitivo y se da no sólo en la realidad sino en el pensamiento"²⁵¹ y remata su apreciación con las siguientes palabras: "En suma, lo que interesa a Althusser no es la relación de las abstracciones con el objeto real que está presente como punto de partida, premisa o supuesto efectivo, sino su relación (o adecuación) con su objeto, entendido éste como 'objeto de conocimiento' o sea como objeto implicado en las transformaciones de la 'práctica teórica' ".²⁵²

Incluyamos en este sitio la cita de Marx de la *Introducción del 57*, reproducida en la página 88 del libro de Sánchez Vázquez, y acompañémosla de una serie de corchetes que contengan nuestra interpretación del famoso pasaje: "Parece justo comenzar por lo real y concreto, por el supuesto efectivo... Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente: la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc. [parten, pues, de la *materia bruta*, del objeto

real]; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. [a estos descubrimientos podemos darles el nombre, por lo que viene después, de *operaciones pre-científicas*]. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos comenzaron (a surgir) los sistemas económicos que se elevaron de lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método correcto. [Los economistas del siglo XVII parten del "todo viviente" o lo "concreto" (esto es, de un particular o universal abstracto "real" que toman por concreto), después, por análisis (una de las operaciones pre-científicas), descubren las "relaciones abstractas dominantes", las Generalidades I, las abstracciones, lo simple. Una vez descubierto esto (proceso que va de la *materia bruta a la materia prima* del conocimiento científico), los sistemas económicos se elevaron de lo simple a lo compuesto, o de lo *particular abstracto* o "abstraído" a lo *universal concreto* Este es el método científico]. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso [la nación, por ejemplo, debe ser vista no como universal abstracto (sin clases, etc.) sino como universal Concreto (con clases, lucha de clases, etc.) o sea, como "síntesis de múltiples determinaciones". El conocimiento va, pues, de lo *simple* obtenido por *análisis* a lo complejo obtenido por *síntesis*]. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no Como punto de partida [proceso cognoscitivo científico], aunque sea el verdadero punto de partida [supuesto efectivo: preeminencia ontológica del universal concreto *real* sobre lo particular o universal abstracto] y, en consecuencia, el punto de partida de la intuición y la representación" [nuevamente el proceso pre-científico: el universal concreto *real* determina a lo *dado* que se intuye y representa]. En el primer camino [de los economistas del Siglo XVII], la representación plena [el universal concreto *real abstraído* por ellos] es volatilizada en una determinación abstracta [van de lo universal concreto real, que no comprenden, a lo particular abstracto (o universal abstracto) ideal]; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento [si la realidad produce un universal concreto, la *producción teórica* lo reproduce]. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento [como el universal concreto real sólo es accesible a una conciencia activa y transforma-dora (porque tanto Hegel como Marx rechazan el intuicionismo), Hegel cae en la ilusión de creer que lo *universal concreto real* es resultado ideal del Espíritu] que, partiendo de sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve en si mismo [o sea que Hegel, como Marx, advierte el carácter productivo del pensamiento; pero lo ve

idealísticamente], mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto [de la GI a la GIII dirá Althusser] es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual [en Hegel hay, pues, postulación; en Marx, producción teórica que reproduce, en el resultado, el universal concreto real]".^{.253}

Antes de dar nuestro punto de vista sobre la crítica de Sánchez Vázquez a la concepción althusseriana sobre el objeto "real" y el objeto "de conocimiento", oigamos las conclusiones del crítico del pensador galo: "La absolutización de la distinción de ambos objetos lleva forzosamente a Althusser a dos consecuencias que no están... en Marx: a) La imposibilidad de comparar el objeto teórico con el objeto real por falta de un 'espacio homogéneo común' ya que lo real carece de la dimensión de lo universal. b) El rechazo de la adecuación de objeto teórico al objeto real, aunque sí admite la adecuación de las abstracciones con su objeto (de conocimiento)".^{.254} Resultado de estas dos consecuencias, es que Althusser se mueve, según Sánchez Vázquez, como según Schaff, en cierta perspectiva kantiana. Y es que "No se escapa al idealismo por el hecho de que se reconozca la autonomía del objeto real y, por tanto, su existencia fuera e independientemente del conocimiento (el idealismo de inspiración kantiana ha reconocido siempre esa existencia exterior)".^{.255}

Nuestra opinión sobre la crítica de Sánchez Vázquez puede ser desglosada en los siguientes párrafos:

1. A diferencia de Sánchez Vázquez, y en consonancia con Althusser, creemos que en la cognición hay dos *comienzos* que suelen ser confundidos, pero que no conviene homologizar teóricamente: aquél, rudimentario y cotidiano, que va de la *materia bruta* (el "todo viviente") a la *materia prima* (intelectual) o del *objeto real* al *objeto del conocimiento*, y aquél que va del *objeto del conocimiento* al *conocimiento del objeto*, de la Generalidad I a la Generalidad III. Cae de suyo que el tránsito de la *materia prima* de la actividad teórica al producto científico implica una práctica, una elaboración, un trabajo.^{.256}

2. Es de subrayarse que mientras Sánchez Vázquez no hace hincapié en la diferencia entre el comienzo *empirista* del conocimiento y el comienzo *científico* del mismo, Althusser realiza dicha distinción con todo detenimiento. Creemos que en este punto le asiste la razón a Althusser y nos parece que guarda mayor fidelidad al pensamiento de Marx que su opositor. Para Althusser el comienzo que va de la *materia bruta* a la *materia prima*, del objeto real a las "intuiciones y representaciones" no es el inicio de la práctica científica. Es, más bien, *acientífico* o *precientífico*. Intuir lo singular, percibirlo y representárselo, hacer ciertas generalizaciones, poner en juego elementalmente las operaciones analíticas y sintéticas, nos puede dar un *conocimiento*;^{.257} pero un *conocimiento no*

científico. Es el caso del saber cotidiano. Decir, por ejemplo, "tengo frente a mí una mesa" es algo cierto, verificable. Hablar del "hombre" (en general) o de la "raza blanca" son nociones verdaderas, indudables. Pero decir lo primero o hablar de lo segundo *no es hacer ciencia*. Hacer ciencia no es cualquier manera de hallar verdades sino una modalidad específica, productivo-transformadora, de dar con ellas. Confundir la forma científica de producir la "totalidad del pensamiento" con las operaciones precientíficas de la cotidianidad es empirismo. Esta acusación althusseriana nos parece justa.

3. Es falsa la interpretación de Sánchez Vázquez, por otro lado, en el sentido de que lo que interesa a Althusser no es la correspondencia entre las abstracciones y el objeto real, "sino su relación (o adecuación) con *su* objeto, entendido éste como 'objeto de conocimiento'...". No es cierto que para Althusser la finalidad, la cognición sea la adecuación del conocimiento del objeto con el objeto del conocimiento. No hay en él algo así como un *adequatio* entre la GIII y la GI. La GIII es el conocimiento del objeto. La GI, el objeto del conocimiento. Si la GI fuese una ideología –y para Althusser generalmente lo es– la GIII no corresponde a ella, sino que *rompe* con ella. La GI incluye, sí, el objeto real. Lo incluye *intencionalmente* (Brentano, Husserl). Pero la GI es trabajada por cierta GII hasta transformarse en GIII, la cual es resultado científico si y sólo si se apropia del objeto real que aparecía como objeto de pensamiento (no científico) en la GI.

4. Sánchez Vázquez al afirmar que "la relación de conocimiento no es exclusivamente una relación inmanente entre dos fases del proceso cognoscitivo, sino que es necesariamente relación con algo exterior a ella, o sea, con lo real",²⁵⁸ dice una obviedad. No es algo que desconozca Althusser. Algo que, en la perspectiva del materialismo filosófico, pueda desecharse o desdeñarse. No. Más bien nos parece que se trata de una temática en la que no pone demasiado el acento Althusser... por obvia. A él le interesa subrayar, poner de relieve, examinar el proceso de la cognición científica en cuanto tal. Leamos sin embargo esta cita: "el énfasis del texto [la *Introducción del 57*] tiene por objeto la especificidad del modo de apropiación teórica (el conocimiento) en relación a todos los demás modos de apropiación... Esta distinción hace aparecer precisamente la comunidad de una relación-con-el-mundo real, que constituye el fondo sobre el cual se destaca esta distinción. Con ello se indica... que el conocimiento se relaciona con el mundo real a través de su modo de apropiación específico...: con ello se plantea justamente el problema..."²⁵⁹ Y leamos esta otra cita: "el problema que nos ocupa puede enunciarse entonces en la siguiente forma: ¿mediante qué mecanismo el proceso de conocimiento – que ocurre enteramente en el pensamiento produce la apropiación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento, en el

mundo real?".²⁶⁰ Transcribamos también esta otra cita: "Hablamos de un mecanismo que debe proporcionarnos la explicación de un hecho específico: el modo de apropiación del mundo por la práctica específica del conocimiento".²⁶¹ Reproduzcamos, finalmente, esta otra cita: "Marx nos ofrece *con qué plantear* el problema que nos ocupa: el de la apropiación cognoscitiva del objeto real del conocimiento, que es un caso particular de la apropiación del mundo real por diferentes prácticas, la teórica, la estética, la religiosa, la ética, la técnica, etc.". ²⁶² En estas citas se ve con toda claridad que Althusser lejos de olvidar, desdeñar o impugnar la apropiación cognoscitiva del mundo real, lo tiene presente en todo momento. La acusación de kantismo se viene, pues, abajo. Es tan falsa como la formulación de que lo que hace imposible comparar, en Althusser, el objeto teórico con el objeto real, es que éste último carece "de la dimensión de lo universal". En Althusser digámoslo con un ejemplo, el *modo de producción* (que es un universal) existe *en la formación social* (que es un "todo viviente"). El modo de producción no es un "modelo teórico" que posea solamente una existencia eidética sino una noción que condensa las relaciones esenciales definitorias de un régimen social que existen *en lo concreto*.

5. En definitiva, no creemos que exista en Marx una "cierta am-bigüedad" al hablar del *comienzo* de la elaboración científica. Para él, como para Althusser, el *comienzo científico* no está en el tránsito de la *materia bruta* a la *materia prima*, de lo real a la intuición y la representación, sino (a diferencia de los economistas del siglo XVII) en la elaboración que asciende de lo abstracto a lo "concreto de pensamiento", a un producto científico que, por ser eso: producto científico, se apropia, en su forma específica de apropiación, del objeto real.

Bajo el nombre de "El 'locus' del teoricismo en el primer Althusser", lleva a cabo Sánchez Vázquez un apretado resumen de sus apreciaciones críticas respecto al autor de *Pour Marx* y *Lire Le Capital*. Creemos que estas apreciaciones pueden ser reducidas a tres aspectos fundamentales: 1) la reafirmación del carácter *teorista* del primer Althusser, 2) la crítica a su concepción de que la ciencia no sólo posee una cierta autonomía sino que es por sí misma *revolucionaria* y 3) la impugnación de su tesis del "vanguardismo" subyacente en la idea de que quienes saben deben "exportar" la ciencia a quienes no saben.

En lo que al primer aspecto se refiere, Sánchez Vázquez cree que, aunque en Althusser hay ciertas desviaciones idealistas y aun kantianas, ellas no implican la tendencia principal de su pensamiento ni configuran su error principal. Este último no es otro, como ya sabemos, que el del *teoricismo* (el primado de la teoría sobre la práctica), desviación denunciada no sólo por diversos pensadores, entre los que se cuenta Sánchez Vázquez, sino, recordemos, por el mismo Althusser en la autocrítica que se va perfilando

poco a poco en su segunda época. Althusser es, sin embargo, para Sánchez Vázquez, idealista y teorista. "Si el idealismo, dice, se manifiesta al excluir lo real del proceso cognoscitivo, el teorismo se pone de relieve al reducirlo a la producción del 'objeto de conocimiento' o sea a la 'práctica teórica'..."^{.263}

Nada, o muy poco, tenemos que añadir a nuestras anteriores observaciones críticas respecto al punto de vista de Sánchez Vázquez. Para nosotros el Althusser de la primera época adolece de un *teorismo coyuntural*, no *estructural*. Es un teorismo que tiene su origen en un vacío —la conceptualización rigurosa del tipo de relación específica entre la producción teórico-científica y las prácticas socio-económicas—²⁶⁴ y en un *poner el acento* (o "*doblar la vara en sentido contrario*") en la actividad meramente teórica para examinar su carácter, su estructura y su forma peculiar de operar. Es, pues, nos parece, una cuestión de énfasis, no de contenido. *Teorismo coyuntural* que ofrecía una ventaja (analizar lo teórico abstrayéndolo, por método, de lo no teórico); pero ofrecía una desventaja (dar pie para ciertas interpretaciones en el sentido de un teorismo no metodológico sino estructural). Sánchez Vázquez reconoce que una acusación de teorista podría enderezarse contra Marx cuando éste no menciona a la práctica en la *Introducción del 57*; pero "Marx se refiere aquí al proceso de conocimiento como actividad teórica específica y la considera justamente en el recorrido que va de las determinaciones abstractas a lo concreto pensado".²⁶⁵ "Y así como lo real es descartado en ese recorrido como punto de partida [teórico, EGR] siendo, como dice el propio Marx, el 'verdadero punto de partida' [real, EGR], así también la práctica es dejada a un lado en ese movimiento ascensional de una abstracción a otra, aunque en definitiva es el verdadero fundamento, fin y criterio de verdad en ese proceso".²⁶⁶ Sánchez Vázquez pone de relieve, entonces, que "descartar" lo real como punto de partida y "dejar de lado" la práctica no significa que Marx sea teorista ni mucho menos idealista. Se trata de un problema de método, de una abstracción deliberada que permite tematizar una actividad peculiar (la producción de conocimientos, la apropiación del mundo) y su *modus operandi*. Sánchez Vázquez le concede a Marx lo que le regatea a Althusser: realiza una lectura de su texto no como encarnando un teorismo estructural, sino como un, llamémoslo así, *teorismo coyuntural*, franca y deliberadamente metodológico. Si el teorismo *coyuntural* es insistente, si los vacíos que lo animan no se "suturan", si la estrategia teórica del "hacer énfasis" no se conjura con la matización pertinente, hay el peligro, peligro que crece cada vez más, de que el teorismo *coyuntural* devenga *estructural*. Esta es la razón, nos parece, que llevará a Althusser a auto-criticarse, en su segunda etapa, precisamente de *teorista*, como veremos posteriormente. Resultado de este diverso enfoque es el de que, cuando Althusser se autocritica de

teorista, ello no quiere decir que sus aportaciones (el esclarecimiento del modo de operar del proceso epistemológico) se vengán abajo. Significa otra cosa: que hay que reintroducir en el discurso lo "abstraído", "reducido" o "dejado de lado", esto es, la práctica empírica en general y la práctica política en especial. Y cuando Sánchez Vázquez critica de teorista al primer Althusser, ello quiere decir que *todo lo planteado por el pensador francés en su primera etapa carece de sentido*, es una gran desviación, un camino que, en comparación con la "filosofía de la praxis", resulta un callejón sin salida.

El segundo aspecto, lo expone Sánchez Vázquez en estos términos: para Althusser, dice, "La ciencia es revolucionaria por sí misma en cuanto se opone a la ideología..."^{.267} Y añade: "Las ciencias –según Althusser– no se politizan por la intervención de la práctica en sus dominios, lo que vendría a violar la autonomía de la práctica teórica, sino por el cumplimiento de su función específica como ciencia, en cuanto que como tal deja atrás y supera las evidencias de la ideología".^{.268}

Por tanto, concluye Sánchez Vázquez, es "en esta relación con la ideología donde la política se hace presente [a la ciencia] y tiene efectos políticos".^{.269}

La razón por la que disentimos del análisis precedente de Sánchez Vázquez es que no aclara con toda precisión el alcance en este contexto de dos nociones: la de *ciencia* y la de *revolución*. En efecto, así como existen diferentes clases de práctica hay diversos tipos de *revolución*: no sólo hay revoluciones sociales sino teóricas, etc. Y asimismo, es imposible dejar de lado –siendo además uno de los temas clásicos de la filosofía– el hecho de que hay distintas prácticas científicas (ciencias naturales y ciencias culturales, decía Rickert). En la versión de Sánchez Vázquez del pensamiento althusseriano sobre este punto, se confunden las cosas, nos parece, porque al asentar que la ciencia, para el primer Althusser, "es revolucionaria de por sí",^{.270} no se sabe ni a qué ciencia se está aludiendo ni a qué tipo de revolución se hace referencia. Nuestra interpretación, en cambio, es la siguiente: cuando Althusser afirma que la ciencia es revolucionaria "de por sí", está hablando del materialismo histórico, esto es, de la *ciencia de la historia* y está hablando de la *revolución social*. Es indudable que la práctica científica del materialismo histórico tiene consecuencias socio-políticas y revolucionarias, aunque aquí estamos tomando la palabra *revolucionarias* en su sentido más lato, es decir, en un significado que comprende no únicamente el cambio social en cuanto tal sino también sus condiciones de posibilidad, sus antecedentes y premisas. Y la teoría revolucionaria es, a no dudarlo, uno de los elementos que preceden y fundan, junto con otros muchos, el proceso de transformación revolucionaria. Las otras ciencias (las ciencias naturales, etc.) son o pueden ser revolucionarias "en su campo"; pero, independientemente de que les es dable a veces participar en mayor o menor grado en la preparación o el

estallido de una revolución social, pueden no operar en tal sentido y pueden incluso ser utilizadas a favor de las clases dominantes y en contra de la eclosión revolucionaria, razón ésta por la que no es adecuado, como se comprende, asentar que sean ellas *revolucionarias* (en el sentido socio-político del término) "por sí mismas". El materialismo histórico es, pues, una ciencia "revolucionaria de por sí". Sánchez Vázquez cree que este punto de vista de Althusser es teorístico: "El modo teorístico de relación [entre teoría y práctica], dice, viene dado por su doble función epistemológica y política. La ciencia se autodetermina teóricamente y con ello determina, a su vez, su modo de relacionarse con la política, en cuanto que de por sí, como lo opuesto a la ideología, se vuelve política".²⁷¹ Nosotros estamos convencidos de que el materialismo histórico es de "por sí" revolucionario (en el sentido amplio de la expresión) y estamos convencidos de tal cosa, entre otras razones, porque denunciando, destruyendo y explicando las *ideologías*, esclarece al proletariado el camino hacia la revolución social. Es claro que la revolución no se hace sólo con teoría (o que la práctica política sea un mero epifenómeno de la ciencia de la historia). Pero no advertir la importancia de realzar el *contenido revolucionario* de la interpretación materialista de la historia, como lo hace Sánchez Vázquez, nos parece caer en el error inverso al que él denuncia incesantemente: el error del *practicismo*, del "primado" de la práctica sobre la teoría. Y no, nos sospechamos, de un practicismo coyuntural, sino de un *practicismo estructural*. Dice Sánchez Vázquez: "el aforismo de Lenin ['sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria'] resulta unilateral y da pie a una interpretación teorística, si no va acompañado de otra formulación que Lenin, estamos seguros, haría suya: 'sin movimiento revolucionario [sin práctica], no hay tampoco teoría revolucionaria'".²⁷² La tesis de Sánchez Vázquez de dar al César de la teoría lo que es del César y al Dios de la práctica lo que es de Dios, es la formulación consabida de la *filosofía de la praxis*. Se trata de la acción recíproca de los términos, lo cual nos parece, ya lo hemos dicho, correcto teóricamente y justo en sentido práctico *frente* a las teorías *disyuntivistas* que aíslan y contraponen los elementos. Pero el problema es que, dichas así las cosas, se permite interpretarlas en el sentido de que *de la misma manera* en que sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria, sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, lo cual es un claro ejemplo de *homología relacional*.²⁷³ Por otro lado, si decimos, con Sánchez Vázquez, que sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, estamos suponiendo que sólo la práctica *revolucionaria* engendra la *teoría revolucionaria*, lo cual nos parece erróneo. Nosotros creemos que sin movimiento revolucionario *puede* haber teoría revolucionaria (teoría que denuncie el carácter no revolucionario de una práctica o la ausencia de una práctica revolucionaria); pero pensamos que sin teoría revolucionaria no

puede haber una práctica revolucionaria (en el sentido radical de la revolución socialista). En Sánchez Vázquez, además, no sólo se afirma la acción recíproca de lo teórico y lo práctico, sino, como hemos dicho, el primado de lo práctico.

Es cierto que en última instancia la práctica precede a la teoría como el objeto real antecede al objeto de pensamiento. Pero en la vida social, en el seno de la articulación habitual de las diferentes prácticas, son inseparables la teoría y la práctica y el primado de una o de otra depende de las circunstancias. Pongamos un ejemplo. En un país, como el nuestro, donde no existe un partido político que exprese los intereses históricos de los obreros y campesinos pobres, no se puede afirmar que tienen igual rango la teoría y la práctica, ni mucho menos que deba darse mayor importancia a la práctica que a la teoría, de acuerdo con una mala interpretación del principio del *primado de la práctica sobre la teoría*. Vivimos una etapa en que, para crear el partido de clase, debe ponerse el acento, sin olvidar, desde luego, la práctica, en la *teoría revolucionaria* (en la *teoría* que no es otra cosa que "práctica condensada" o "experiencia indirecta sistematizada"). La práctica huérfana de teoría no puede ser revolucionaria. Este principio es cierto especialmente en lo que a la práctica partidaria se refiere: sin teoría partidaria no hay práctica de construcción partidaria. Si, en cambio, ya existiera un partido obrero-campesino en nuestro país, un partido que dominara el análisis de la realidad nacional y ejerciera la línea de masas, no se viviría el primado de la teoría sobre la práctica, sino de la práctica sobre la teoría. Razón ésta por la que no podemos aceptar la tesis del primado de lo teórico sobre lo práctico, en todo tiempo y lugar ni la tesis de la primacía de lo práctico sobre lo teórico al margen de las circunstancias. Ni teoricismo, ni practicismo. Pero tampoco el igualitarismo homológico de la *filosofía de la praxis*.

El tercer aspecto nos parece, probablemente, el más importante de todos y el secreto de los anteriores. Sánchez Vázquez dice: "La desigualdad que instituye la interpretación teoricista en favor de la teoría, se traduce, a su vez, en la desigualdad de los que saben y los que no saben, de los depositarios del saber (intelectuales, partido) y las masas carentes de él. Por esta vía, la separación de teoría y práctica, corolario de la oposición de ciencias e ideología, conduce a la justificación teórica de una organización y una práctica política que separe por un muro insalvable a la vanguardia y las masas, a gobernantes y gobernados, a dirigentes y dirigidos. A tal conclusión lleva necesariamente una concepción teoricista de las relaciones entre la teoría y la práctica, como la que Althusser ha sostenido en esta primera fase del desarrollo de su pensamiento".²⁷⁴ El "teoricismo" (primado de la teoría sobre la práctica) y la "autosuficiencia revolucionaria" de la teoría científica (la consideración de que la ciencia es de por sí revolucionaria) se traducen entonces, "en la desigualdad de los que saben y

los que no saben", dice Sánchez Vázquez. Y añade: "de los depositarios del saber (intelectuales, partido) y las masas carentes de él". Atrás de Althusser, nos sugiere su crítico, está, pues, Lenin, el Lenin del *¿Qué hacer?*, el Lenin vituperado simultánea-mente por Rosa Luxemburgo (*Los problemas de organización de la socialdemocracia rusa*) y por el joven León Trotsky (*Nuestras tareas políticas*). La teoría leninista del partido sirve como telón de fondo de las disquisiciones althusserianas. No lo dice de esta forma Sánchez Vázquez; pero lo sugiere, y lo sugiere con la misma claridad en que la polémica del PCUS contra el Partido Albanés del Trabajo, en 1960, se hallaba enderezada en realidad contra el Partido Comunista Chino o en que la pugna del PCCH contra la Liga de los Comunistas de Yugoslavia estaba dirigida en el fondo contra el PCUS. Te lo digo a ti mi hija, entiéndelo tú mi nuera.²⁷⁵

Ahora bien, si detrás de Althusser se halla Lenin, detrás de Sánchez Vázquez están, nos parece, Rosa Luxemburgo y el joven Trotsky.²⁷⁶ Al llegar a este punto, nos vemos precisados a afirmar resueltamente que la polémica Sánchez Vázquez/Althusser no ofrece un solo punto nuevo en comparación con la polémica Rosa Luxemburgo/Lenin. Todos los argumentos del primer Althusser se reducen a los dados por Lenin y todos los ofrecidos, en su contra, por Sánchez Vázquez, se limitan a repetir los blandidos por Rosa Luxemburgo. Si Lenin habla, por ejemplo, de que la clase obrera no es socialista por sus propias fuerzas y si, al afirmar tal cosa, pone de relieve, con el desarrollo desigual de la conciencia en el ser social, la antinomia "entre los que saben y los que no saben", Rosa Luxemburgo, reivindicando el principio marxista de que "la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma", supone que las condiciones sociales del capitalismo (la lucha de clases, el ciclo económico, etc.) acabarán por generar en la clase obrera la conciencia de la necesidad de su emancipación y de las vías concretas de la obtención de ello. El partido marxista no sería, en este caso, sino el instrumento, el órgano ejecutivo de las decisiones de la masa obrera y el acelerador del proceso histórico revolucionario. Rosa Luxemburgo y Lenin están los dos equivocados, en cierto sentido y en cierto nivel. Pero Rosa Luxemburgo y Lenin tienen también ambos la razón, en otro sentido y en otro nivel. Expliquemos este aparente enredo. Falla de Lenin: aunque es verdad que la clase obrera no llega por sus propias fuerzas al saber, aunque la lucha de clases no genera espontáneamente en los trabajadores manuales en general y ni siquiera en su *vanguardia obrera* (en sus líderes naturales) los medios *teórico-científicos* de producción, la solución dada por Lenin (la formación de un partido de *intelectuales* que supuestamente representa los intereses del proletariado), deviene la premisa de una dictadura burocrática *sobre* los obreros y el embrión del modo de producción, ya no capitalista pero tampoco socialista, al que hemos dado el nombre de *modo de producción*

intelectual. Lenin se desvía del marxismo, de la teoría científica de la historia, en este punto: su concepción visualiza la *destrucción* del capitalismo privado; pero al no concebir científicamente la *construcción* del socialismo, coadyuva a *construir* un nuevo régimen de clases, que no es ni socialismo ni régimen de transición al socialismo, sino un modo de producción no previsto ni por Marx, ni por Lenin, ni por Rosa Luxemburgo, ni por Trotsky. Falla de Rosa Luxemburgo: aunque es indudable –y la historia de los países "socialistas" se ha encargado de demostrarlo– que un partido *separado* de la clase obrera acaba por contraponerse a ella, aunque es cierto que el proletariado (manual) no puede esperar que otra clase o sector de clase encabece, dé impulso u oriente su proceso emancipatorio, resulta indiscutible, en términos generales, que la clase obrera, basada en sus propias fuerzas, limitada a su "vida normal" en el capitalismo (lucha de clases, crisis económica, etc.), pueda acceder espontáneamente a la conciencia, al manejo de los medios *intelectuales* de producción necesarios para *destruir* el sistema capitalista. Y a esto habría que añadir: que pueda acceder a visualizar el camino de la *construcción* del socialismo. Si la lucha de clases no genera por sí misma la conciencia de la *destrucción* del capitalismo, mucho menos genera la concepción científica de la *construcción* del socialismo. Vivimos una época –la época de la "crisis del marxismo"– en que ya no es posible pensar que la *destrucción* del capitalismo equivale al inicio de la *construcción* del socialismo. Se puede *destruir*, en efecto, el capitalismo (el sistema de capital privado) y no *construir* el socialismo, sino generar un sistema, en el que se refuncionaliza el capital (pero bajo su modalidad de *capital social planificado*), que presenta las relaciones socioeconómicas de una formación social *intelectual*. Destruir el capitalismo, sin una clara idea de la construcción del socialismo, equivale a crear, pues, el *modo de producción intelectual* (burocrático-tecnocrático-militar). Acierto de Lenin: aunque Lenin es el gran teórico –a su pesar, desde luego– de lo que hemos llamado la *revolución proletario-intelectual* (esto es, de una revolución hecha "por" los obreros y campesinos, "contra" el capitalismo privado, "para" la *clase intelectual*), aunque el partido bolchevique que él coadyuvaba esencialmente a diseñar, construir, poner en marcha y consolidar, no era otra cosa que la *organización política del sector para sí, de la fracción histórica de la clase intelectual dentro del capitalismo*, demostró en la práctica que la clase obrera puede destruir al capitalismo si y sólo si no limita el alcance de su lucha al inmediateismo económico o al rudimentarismo político que provoca espontáneamente la lucha de clases por sí misma. Acierto de Rosa Luxemburgo: aunque la van socialista polaca sobrestima el papel de la lucha de clases, empíricamente concebida, en la gestación de la conciencia de clase, aunque opina, en contra de la TDP, que hay un todo continuo, un proceso único que va de la lucha a la

conciencia de la lucha, demostró en el nivel de la suficiencia que toda organización política vanguardista que, en el intento de escapar a las limitaciones de la clase obrera, se sustantive y contraponga a la masa trabajadora manual, no podrá crear la dictadura del proletariado, sino que generará una dictadura sobre el proletariado.

Se suele afirmar que si tomamos en cuenta la historia, el cambio, se modifican, o pueden modificarse, los términos del problema. Con el tiempo, se dice, y Sánchez Vázquez es partidario de este punto de vista, la relación entre lucha de clases y conciencia sufre una transformación tan evidente que si antes la clase obrera, basada en sus propias fuerzas, generaba sólo una conciencia tradeunionista, hoy la misma clase tiene acceso, en y por la lucha de clases, a una conciencia política, anticapitalista y aun socialista. Nosotros discrepamos de este planteamiento. Que hay cambios, nos parece indudable. Que pueda haberlos en el futuro, nos parece axiomático; pero no creemos que sean cambios de calidad sino de cantidad. Es claro que una acumulación cuantitativa a la larga puede ser la preparación para un salto cualitativo; pero esta acumulación no está presente, nos parece, en un horizonte razonable-mente cercano. Una de las razones esenciales por las que la lucha de clases de la clase obrera no engendra de por sí la conciencia emancipatoria del proletariado manual estriba en el hecho de que, a medida que se desarrolla el capitalismo y, con él, sus contradicciones, también se desarrolla su capacidad de asimilación, ideologización e *integración* (Marcuse) de los dominados.

Pero volvamos a Rosa Luxemburgo y Lenin. ¿Cómo superar su antimonía? ¿Cómo conservar sus aciertos, articularlos, convertirlos en una nueva teoría, en una nueva guía para la acción? ¿Cómo evitar, al propio tiempo, sus errores? Estamos convencidos de que, en la época que vivimos, los intentos de superar la polémica acerca de la organización partidaria entre Rosa Luxemburgo y Lenin han terminado en general en *resultados eclécticos* frustrados y frustrantes. Y estamos convencidos, asimismo, de que sólo es posible conservar los aciertos de ambos socialistas y anular sus limitaciones, si y sólo si *rompemos con el terreno teórico* en el que se inscriben, aunque contrastando, ambas soluciones. ¿Cuál es este *terreno teórico común* a Rosa Luxemburgo y a Lenin? Creemos que no es otro que la realidad social a partir de la cual se ha generado en nuestra época la *crisis del marxismo*: la convicción (por parte de Rosa Luxemburgo y de Lenin –idea recusada, nos parece, por los hechos posteriores a la vida de ambos–) de que *destruir el capitalismo equivale a empezar a crear el socialismo*. Si pensamos, en efecto, que al "socializar" los medios de producción, se inicia el proceso de construcción del socialismo, no nos queda más remedio que ser, en lo que a la problemática del partido se refiere, o *leninistas* o *luxemburguistas*. O nos veremos condenados²⁷⁷ a dar bandazos de una posición a otra o viceversa. Si no escapamos del terreno

común en que se gesta la crisis del marxismo, en una palabra, si no superamos dicha crisis, una tercera posición entre el leninismo y el luxemburguismo es imposible. Para superar la polémica leninismo/luxemburguismo tenemos que abandonar la concepción *binaria* respecto al análisis de clases sociales en el capitalismo a favor de la concepción *ternaria*. No hay sólo dos clases en el capitalismo (capital y trabajo) sino tres (capital, trabajo intelectual y trabajo manual).²⁷⁸ Hay dos clases *fundamentales*; pero tres esenciales. Dos son fundamentales –lo cual muestra como falsa la tesis de la *equidistancia* de la clase intelectual respecto al capital y al trabajo manual– porque el capital explota, directa o indirecta mente a *todo* el trabajo y tres son esenciales porque la clase burguesa, la intelectualidad y el trabajo manual conforman, en su articulación, el *ser mismo* del sistema capitalista. Sólo a partir de la concepción *ternaria* de las clases sociales en el capitalismo es posible superar la *crisis del marxismo* y, con ello, advertir que la destrucción del capitalismo no equivale a la incipiente construcción del socialismo, sino a la sustitución del sistema triádico capital/trabajo intelectual/trabajo manual por el sistema dicotómico trabajo intelectual/trabajo manual. La superación de la crisis del marxismo es condición teórica necesaria, por consiguiente, para ir más allá de la polémica de Rosa Luxemburgo y Lenin.

Elementos que resultan indispensables, entonces, para superar a polémica mencionada son:

- a) la afirmación de que no sólo existen medios *materiales* de producción sino también medios *intelectuales* de ella,
- b) la convicción, derivada de lo anterior, de que no sólo hay clases sociales en sentido apropiativo-*material*, sino también en sentido apropiativo-*intelectual*, lo cual significa que el capitalismo es un sistema de clases en que, por existir la propiedad privada tanto de medios materiales de producción cuanto de medios intelectuales de ella, se define como un sistema clasista mixto, de carácter *ternario*.
- c) La aseveración de que no deben confundirse los medios *intelectual-es* de producción con los portadores de ellos. En efecto, se precisa diferenciar el intelectual de su saber; el técnico el burócrata o el jefe militar de los conocimientos que los caracterizan. Los medios *intelectuales* de producción pueden hallarse presentes en un elemento proveniente de la burguesía o la pequeña burguesía –y definirlo como *intelectual*–; pero pueden ser asumidos, conquista-dos, por elementos de extracción obrera o campesina.
- d) La reestructuración de la teoría de la organización política, a partir de la diferenciación entre los conocimientos y los portadores de los conocimientos. Si ya no se identifican los intelectuales con su saber, resulta que los obreros y los campesinos pueden prescindir de dichos intelectuales, siempre y cuando logren hacerse de los medios *teóricos* de producción que

requiere el proceso revolucionario. La tesis leninista de la "exportación de la conciencia", interpretada por el mismo Lenin como la necesidad de *intelectuales "burgueses"* por parte de los trabajadores, debe ser reinterpretada como la "importación de los medios *intelectuales* de producción" por parte de los sectores más lúcidos de la masa obrera y campesina.²⁷⁹

e) La asimilación y puesta en juego de los medios *intelectuales* de producción por parte de los obreros y campesinos. Esta asimilación implica el reconocimiento de la existencia en el capitalismo de la *clase intelectual*. Sólo si los obreros y campesinos de vanguardia, al concientizarse, al adquirir los medios *intelectuales* de producción, advierten que dicha adquisición acarrea el peligro de redefinirlos como una nueva clase (en medio del trabajo manual sin acceso a la cultura) es posible implantar una exportación intraclasista de conocimientos, ejercitar el laboratorio de comunismo y, mediante una dictadura que exprese los intereses de la clase manual, avanzar al comunismo.²⁸⁰

9. En torno a la categoría de *sobredeterminación*

Somos del parecer de que Sánchez Vázquez debería de haber comentado el concepto de *sobredeterminación*, propuesto por el primer Althusser,²⁸¹ porque es un ejemplo condensado de todas o casi todas las aportaciones o novedades que trae consigo el filósofo marxista francés en su primera etapa. Razón ésta por la cual nos parece que su crítica hubiera resultado interesante y reveladora.

Nosotros hemos creído en la conveniencia, por consiguiente, de detenernos en este punto durante un momento. Expongamos brevemente, en primer lugar, cuáles son las opiniones de Althusser al respecto. Althusser critica la interpretación habitual de la expresión conocida de Marx, en la "Advertencia final a la segunda edición de *El capital*": "La dialéctica, en Hegel, estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística". Toda una tradición marxista, que parte del mismo Engels, interpreta esta frase en el sentido de que la dialéctica marxista es la inversión de la dialéctica hegeliana y de que si se desinvierte lo que en Hegel se hallaba invertido (o "cabeza abajo") es posible dar, tras la envoltura mística (el sistema), con la *almendra racional* (el método: la dialéctica). Veamos cómo operaría la *inversión* de acuerdo con este punto de vista. "¿Qué vemos en Hegel? Una concepción de la sociedad que toma las adquisiciones de la teoría política y de la economía

política del siglo XVIII y que considera que toda sociedad... está constituida por *dos sociedades*: la sociedad de necesidades, o *sociedad civil*, y la sociedad política o Estado... Dicho de otra manera, esquemáticamente, por la vida material, de una parte, y por la vida espiritual, de la otra. Para Hegel, la vida material (la sociedad civil, es decir, la economía) no es sino una *Astucia de la Razón*; bajo la apariencia de la autonomía, es movida por una ley que le es extraña: su propio Fin, que es al mismo tiempo su condición de posibilidad: el Estado, por lo tanto, la vida espiritual. Pues bien, hay una manera de invertir a Hegel, dándose el aire de engendrar a Marx. Esta manera consiste justamente *en invertir la relación de los términos hegelianos, es decir, en conservar estos términos*: la sociedad civil y el Estado, la economía y la política-ideología, pero transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia o, si se prefiere, haciendo jugar la Astucia de la Razón *a contrapelo*. Mientras en Hegel es lo político-ideológico la esencia de lo económico, en Marx sería lo económico lo que constituiría toda la esencia de lo político-ideológico".²⁸²

Althusser cree, por otro lado, que si se lee de cerca a Marx se descubre que la envoltura mística no es sólo la concepción del mundo o el sistema, sino "*la forma mistificada de la dialéctica misma*".²⁸³ Es decir, "no un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el 'sistema'), sino un elemento interno, consustancial a la dialéctica hegeliana. No basta entonces haberla separado de su primera envoltura (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla (también de esa *segunda envoltura* que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel...".²⁸⁴ No hay, entonces, ni inversión ni extracción de una *almendra racional*, que permanezca idéntica a sí misma, pero que cambie de sentido. Para hablar claro, dice Althusser, todo esto implica "que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la 'superación', la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc..., *poseen en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel*".²⁸⁵ Althusser está manejando, por consiguiente, algo que ya conocemos: Marx parte de la problemática ideológica del hegelianismo; pero rompe epistemológicamente con ella y engendra, mediante su producción teórica, las estructuras de una dialéctica que no es la dialéctica hegeliana invertida, ni una dialéctica (idéntica a sí misma) extraída de una envoltura mística exterior (el sistema), sino que es *otra dialéctica*.

Para mostrar, en un ejemplo concreto, cómo la dialéctica marxista no puede ser homologada con la hegeliana, Althusser examina el *concepto marxista de contradicción* a propósito del tema leninista del "eslabón más débil".²⁸⁶ Lenin muestra que aquello que convierte a un país capitalista (como Rusia antes de la revolución bolchevique) en el eslabón más débil de

la cadena de naciones capitalistas es, en palabras de Althusser, "*la acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado*".²⁸⁷ Esta condensación y agudización de las contradicciones se puede expresar en la *paradoja real* que encarnaba la Rusia de entonces al hallarse en retardo respecto al imperialismo y al mismo tiempo a su cabeza. Combinación única, en una palabra, entre las *condiciones objetivas* y *subjetivas* para la revolución social. Althusser escribe: "Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y 'sin salida' (para las clases dirigentes), las condiciones objetivas de la revolución en Rusia, y al forjar, en ese partido comunista que fue una cadena sin eslabón débil, las *condiciones subjetivas*, el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista".²⁸⁸ La *acumulación y exasperación* de las contradicciones se expresa en lo que llama Althusser la "*unidad de ruptura*", la cual supone, no sólo el enfrentamiento y la fusión de las masas populares y las clases dominantes, "sino que cada condición misma, tomada aparte (abstractamente), supone a su vez la 'fusión' de una 'acumulación' de contradicciones",²⁸⁹ y, por último, la circunstancia histórica específica de que, como lo dijera Lenin en *El izquierdismo, la enfermedad infantil...*, los de abajo "no quieren" y los de arriba "no pueden". Cuando, entonces, "en esta situación entra en juego, *en el mismo juego*, una prodigiosa acumulación de 'contradicciones', de las que algunas son radicalmente heterogéneas, y que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel y lugar* de aplicación, y que sin embarro 'se funden' en una unidad de ruptura, ya no se puede hablar mas de la única virtud simple de la 'contradicción' general".²⁹⁰ Desde luego que la contradicción fundamental (entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción), por medio de la cual la revolución está "al orden del día" se trasluce en todas las "contradicciones" y en su "fusión". Pero no se puede pretender que esas "contradicciones" y su "fusión" sean un *puro fenómeno* de dicha contradicción fundamental. Tales "contradicciones", que surgen de las relaciones de producción, de las superestructuras, de la coyuntura internacional, etc., al fundirse en una unidad real, no se "disipan", al decir de Althusser, "como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción simple".²⁹¹ La dialéctica marxista sustituye, entonces, el *juego de contradicciones interiorizadas*, propio de la filosofía hegeliana, por un plexo de contradicciones con diferencias de nivel, carácter, dinámica que responden, no a la "astucia de la razón", sino a la TDP (teoría de las diferentes prácticas). La "contradicción" marxista está, por consiguiente, "*sobredeterminada en su principio*".²⁹²

Para que se entienda con toda claridad el alcance del concepto althusseriano de la *sobredeterminación*, conviene distinguir la contradicción hegeliana, de la contradicción, *sobredeterminada*, que hace suya la dialéctica de Marx. Para Althusser la contradicción hegeliana, no

está nunca *realmente sobredeterminada* aunque, frecuentemente, parezca tener todas las apariencias de ello. ¿A qué se debe tal cosa? A que, aunque en Hegel puede aparecer, y aparece, una contradicción *compleja*, no debe confundirse ésta última con una contradicción sobredeterminada, ya que dicha complejidad no es la "de una *sobredeterminación efectiva*, sino la complejidad de una *interiorización* acumulativa, que no posee sino las apariencias de la sobredeterminación".²⁹³ Tanto en la *Fenomenología del espíritu*, cuanto en la *Filosofía de la historia*, las determinaciones o experiencias de la conciencia excluyen la *exterioridad* (base de la sobredeterminación) "no sólo porque constituyen todas juntas una totalidad orgánica original, sino más aún y sobre todo porque esta totalidad se refleja en un *principio interno único*, que es la *verdad* de todas las determinaciones concretas".²⁹⁴

Si volvemos a Rusia, nos hallamos con que la situación revolucionaria del 17 "se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase".²⁹⁵ Tiene razón Althusser cuando denuncia en el marxismo la existencia de "una cierta idea *abstracta* pero cómoda, tranquilizante, de un esquema 'dialéctico' purificado" (a partir de la cual se suele hablar de situaciones excepcionales: el fracaso alemán del 49, el fracaso parisino del 71, el éxito del 17, etc.), que, memorizada del modelo hegeliano, no es otra cosa que la "bella" contradicción entre Capital y Trabajo. De los textos políticos e históricos de Marx y Engels se deduce la idea fundamental, asienta Althusser, "de que la *contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las que se ejerce*".²⁹⁶ Althusser llega a la conclusión de que toda contradicción, aparentemente simple, *está siempre sobredeterminada*.

La contradicción sobredeterminada puede presentar dos formas esenciales: "puede ser *sobredeterminada* en el sentido de una *inhibición histórica*, de un verdadero 'bloqueo' de la contradicción (ejemplo, la Alemania guillermina), o en el sentido de la *ruptura revolucionaria* (la Rusia del 17)". El segundo Althusser reservará el nombre de *sobredeterminación* a la "unidad de ruptura" y a la *sobredeterminación inhibida* le dará el nombre de *subdeterminación*.²⁹⁷

Digamos algunas palabras sobre el capítulo de Althusser que comentamos.

1. La categoría de la *sobredeterminación* se vincula esencialmente con todos los temas destacados por el primer Althusser. Se relaciona con el problema de la *problemática* (al poner de relieve cómo, a pesar de las apariencias, el horizonte o el campo teórico y práctico del que parte Marx difiere tajantemente del hegeliano); se conecta con la cuestión de la *ruptura epistemológica* (al subrayar que no se trata de una *inversión* sino un *corte* y al destacar, asimismo, que no supone una simple extracción del "núcleo racional" contenido en el sistema hegeliano, sino de una reelaboración); se

asocia con el problema de la *ideología* y de las diferencias entre ésta y la *ciencia* (al explicitar el hecho de que las contradicciones no son un juego de determinaciones interiorizadas por la *astucia de la razón*, sino un plexo de contra-dicciones reales, de diferente carácter, nivel y dinamismo, de las que se apropia la ciencia marxista).

2. Pero una vez que, tras de trazar una clara línea demarcatoria con su prehistoria hegeliana, el análisis marxista se ubica en los parámetros de la *contradicción sobredeterminada*, se impone aclarar que no sólo toda contradicción, aparentemente simple, se halla sobredeterminada, sino que, a nuestro modo de ver las cosas, la subdeterminación está sobredeterminada y la sobredeterminación está subdeterminada. ¿Por qué, en efecto, la subdeterminación se halla sobredeterminada? Porque el impedimento de que, en una coyuntura específica, se consolide la "unidad de ruptura", es el resultado de un cúmulo de contradicciones sobredeterminadas. Puede darse el caso, por ejemplo, de que se desplieguen en un país cualquiera *condiciones objetivas* para la revolución social, pero no condiciones subjetivas, o viceversa. El acceder a "un umbral de determinación que, no franqueado, hace que aborten revoluciones" no se puede explicar con las antítesis simples o complejas, que ofrece la dialéctica hegeliana, sino con la TDP. Cuando, por ejemplo, termina por pilotear el proceso o la crisis social un partido reformista (un *partido-sumisión*), la eclosión de factores favorables al cambio no logra contrarrestar la tendencia hacia la frustración, hacia la desarticulación de la "unidad de ruptura". ¿Por qué, en cambio, la sobredeterminación suficiente (no inhibida) se halla subdeterminada? Porque, en los procesos revolucionarios, y dado que la realidad social es siempre más compleja que el conocimiento, los agentes de la transformación social crean normalmente algo imprevisto, algo que se queda por debajo de sus cálculos, de sus sueños o de sus promesas. La revolución francesa de 1789 es, desde el punto de vista de una *revolución democrático-burguesa*, un proceso de cambio sobredeterminado suficientemente; pero bajo el aspecto de la emancipación humana, un acontecimiento subdeterminado. La revolución bolchevique es, asimismo, desde el punto de vista de una *revolución proletario-intelectual*, un proceso de cambio también sobredeterminado suficientemente; pero bajo el aspecto de la desenajenación humana, un acontecimiento subdeterminado. La razón por la que la sobredeterminación suficiente *incluye* una subdeterminación estriba en la permanente dificultad de deducir el *ideal* de la situación concreta, de su configuración estructural y de sus leyes de tendencia, y de hacerlo derivar, en cambio, del deseo, la imaginación o la fantasía. Althusser dice que en Rusia —el eslabón débil de la cadena de países capitalistas— el partido bolchevique fue "una cadena sin eslabón débil". Y esto es cierto si lo vemos desde el punto de la *destrucción*. El partido leninista fue el instrumento adecuado para que se

conformara plenamente la "unidad de ruptura" y para que se diera, consecuentemente, una sobredeterminación no inhibida. Pero el partido bolchevique no creó, porque no le era dable hacerlo, el socialismo, sino el Modo de Producción Intelectual (MPI). La revolución socialista abortó, entre otras cosas, porque si el partido era "una cadena sin eslabón débil" desde el punto de vista de la *destrucción* (del capitalismo) no lo era bajo el aspecto de la *construcción* (del socialismo).

3. Creemos que se debe hablar de sobredeterminación, entonces, en dos sentidos: en un sentido amplio, abarca tanto a la subdeterminación como a la sobredeterminación (suficiente) y en un sentido estricto hace referencia tan sólo a ésta última. Cuando decimos, entonces, que la subdeterminación, el no llegar al umbral destructivo, está sobredeterminada, usamos el término de *sobredeterminación* en su *sentido lato*; cuando asentamos, en cambio, que la sobredeterminación suficiente (no inhibida respecto a un nivel, pero sí respecto a otro), empleamos el término de *sobredeterminación* en su *sentido estricto*.

4. El abandono de las categorías hegelianas, lleva a la necesidad de reelaborar una *teoría de la contradicción*. El pivote fundamental de ésta reside en la sobredeterminación. Pero muchas cosas están por hacerse. Y así lo reconoce Althusser. Una teoría de la contradicción, basada en la sobredeterminación, significa la producción teórica de la dialéctica marxista a *diferencia* de la dialéctica hegeliana. Hablar de sobredeterminación, ya sea en el sentido lato (que incluye la subdeterminación) o en el sentido estricto (que excluye la subdeterminación) es vincular las estructuras y la historia, lo sincrónico y lo diacrónico. Podemos hablar, en efecto, de *subdeterminación* cuando la articulación estructural de las contradicciones, tras de haber aparecido la coyuntura histórica propicia real o aparentemente a la transformación social, no se configura como una *unidad-destrucción*. Podemos hablar, en cambio, de *sobredeterminación* (no inhibida) cuando las determinaciones *articuladas* – término éste que abarca la relación en un todo de elementos *exteriores e interiores*– constituye la síntesis de las condiciones objetivas y subjetivas necesaria para la ruptura de un orden determinado. *La teoría de la contradicción* a la que nos referimos tiene que distinguir, a más de lo anterior, entre dos tipos de subdeterminación: la *subdeterminación primera* (implícita en la sobredeterminación inhibida) y la *subdeterminación segunda* (contenida en la sobredeterminación suficiente). Tiene que elaborar, por ende, nuevos conceptos, nuevas categorías para apresar fenómenos que en la perspectiva del hegelianismo marxista (a lo Luckács) se pierden o confunden. Sobredeterminación, subdeterminación, intensa sobredeterminación, débil sobredeterminación, etc. son algunos de los términos que Althusser acuña para enfrentarse a la dialéctica materialista

que en Marx aparece en *estado práctico* (aunque, no pocas veces, con ropaje hegeliano) y que hay que elevar a *estado teórico*.

5. El decidido abordaje que emprende Althusser respecto a la dialéctica materialista, lo hace arribar a consideraciones de primera importancia, como la de que "la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple". Verdad es que Althusser no consigue llevar este principio a sus últimas consecuencias, ya que, víctima de su concepción *binarista*, no logra advertir que, en el seno del Trabajo, hay dos sectores, dos *clases*, que, aunque conforman una totalidad orgánica, mantienen entre sí relaciones de *exterioridad*: el trabajo intelectual y el trabajo manual. Al no visualizar, por consiguiente, la diversidad tipológica de trabajos dentro del oponente al Capital, Althusser, pese a sus forcejeos por asumir una posición justa, no puede comprender que la revolución bolchevique no fue una revolución socialista, sino *proletario-intelectual*. El *binarismo* permanece aún dentro de la contradicción interiorizada del modelo hegeliano. El trueque de contrarios con el cual se pretende resolver la antinomia principal del capitalismo (o sea la dictadura del proletariado) no sólo nos da gato por liebre, dictadura *sobre* en lugar de dictadura *de*, sino que continúa presa de las redes de la teoría idealista de las contradicciones. No obstante ello, Althusser ha abierto las puertas para comprender mejor el ámbito de las relaciones sociales y para continuar la investigación a partir de la primera piedra puesta por él.