

C) EL SEGUNDO ALTHUSSER

1. El "Curso de Filosofía para Científicos"

Hasta *Pour Marx*, Althusser había considerado la filosofía (el materialismo dialéctico) bajo el modelo de la ciencia.²⁹⁸ En este hecho cree hallar él una de las razones esenciales de la "desviación teorícista" de su obra filosófica precedente, que empieza a denunciar, de manera autocrítica, a partir del *Curso de filosofía para científicos*, expuesta en octubre-noviembre de 1967.²⁹⁹ Respondiendo a su intención de rectificar ciertos planteamientos y matizar de modo más pertinente su discurso, se ve en la necesidad de deslindar cuidadosamente la filosofía de la ciencia. Y se propone tal cosa no sólo para escapar del teorícismo circunstancial que explícitamente reconoce como falsa orientación de sus escritos, sino, al propio tiempo, para hacer a un lado una interpretación del marxismo que no dejaba de acusar ciertos resabios positivistas.³⁰⁰ Para llevar a cabo tal proyecto autocrítico, Althusser explicita lo que él considera las diferencias específicas entre las dos producciones teóricas (la filosofía y la ciencia) a las que antes denominaba las "dos formas del saber". Conviene subrayar, sin embargo, que si esclarece o intenta hacerlo la distinción entre un tipo de actividad teórica y otra, deja en la oscuridad (¿da por supuesto?) el común denominador entre ambas disciplinas. Nos parece que Sánchez Vázquez, sin advertir tal cosa, basa toda su crítica en un enjuiciamiento que, como intentaremos explicar, apela, en medio de las especies develadas, al género común silenciado. Pongamos, pues, manos a la obra. En la "Advertencia a la segunda edición francesa de *Lire le Capital*", nos recuerda Sánchez Vázquez, Althusser hace notar que "la definición de la filosofía como teoría de la práctica teórica es unilateral.³⁰¹ Y, por tanto, inexacta. No se trata de un simple equívoco terminológico, sino de un error en la concepción misma. Definir la filosofía como Teoría de las prácticas teóricas (y, por consiguiente, como teoría de la diferencia entre las prácticas) es una fórmula que no puede dejar de provocar ecos teóricos y políticos bien sea 'especulativos' bien sea positivistas".³⁰² Añade que esto no afecta a su análisis de *El capital* y que se trata sólo "de rectificar la terminología y de corregir la definición de la filosofía".³⁰³ Subrayemos, en relación con esto, tres puntos que conviene tener presentes: a) el teorícismo del que se empieza a autocriticar Althusser reside no en su concepción del materialismo histórico, sino en la

definición y la idea misma que poseía hasta ahora de la filosofía en general y del materialismo dialéctico en particular, b) se trataba de un teoricismo basado en una definición unilateral de la filosofía (como Teoría de las prácticas teóricas); pero que no afecta el análisis althusseriano del *El capital* y el conjunto de aportaciones en torno al esclarecimiento del modo específico de operar la producción teórica científica,³⁰⁴ c) queda claro, finalmente, que, a esta altura de su desarrollo teórico, Althusser ve como enemigos fundamentales de su análisis el peligro de la *especulación* y el peligro del *positivismo*.

Cae de suyo que, para Sánchez Vázquez, el problema del teoricismo althusseriano tiene mayor alcance que la mera "rectificación de la terminología y de una definición" ya que "si se abandona la definición de la filosofía como teoría de las prácticas teóricas,... lo que se plantea... es la necesidad de revisar el modo anterior de considerar esa relación".³⁰⁵ Es evidente, nos parece, que Althusser reconoce, y lo dice expresamente, que "no se trata de un simple equívoco terminológico", afirmación que nos lleva a rechazar la interpretación de Sánchez Vázquez en el sentido de que el cambio de terminología y la redefinición de la filosofía que propone Althusser en la "Advertencia" no tienen que ver con la noción misma de las relaciones entre la filosofía y la práctica. El dice, con toda claridad, por lo contrario, que el error teorcionista de sus obras precedentes se refiere "a la concepción misma" y no a un simple equívoco en la terminología. La necesidad, pues, de revisar el *status* teórico-político de la filosofía es lo que pretende llevar a cabo Althusser en su *Curso* en general y en la "Introducción" al mismo en particular. Aquí aparecen los tres personajes consabidos del drama epistemológico: la filosofía, la ciencia y la ideología; "pero de ellos, nos dice Sánchez Vázquez, sólo el primero se nos presenta con un nuevo rostro".³⁰⁶ La pretensión del *Curso* es, entonces, sacar a la filosofía de su claustro teorcionista, de su función constreñida a especular en torno a la cientificidad de las ciencias y su distinción con el carácter de *alusión/ilusión* de las ideologías. Sacar la filosofía a la calle, vincularla a las contradicciones sociales, examinar y poner de relieve su relación con la política. "En el *Curso* Althusser –apunta su crítico– intenta situar la relación teoría-práctica..., sacándola de la interioridad de la teoría misma".³⁰⁷ Nos parece evidente, y en esto coincidimos con Sánchez Vázquez,³⁰⁸ que "al tratar ahora de definir a la filosofía sobre una base no teorcionista, es forzoso que esto afecte a los dos términos de la relación citada: la práctica política y la teoría".³⁰⁹ Sánchez Vázquez añade: "La práctica que no podrá verse sólo en la teoría, sino que se hará presente fuera de ella",³¹⁰ "y, a su vez –insiste nuestro filósofo–, la teoría, afectada como tal por algo exterior a ella, ya no podrá conservar la autonomía y autosuficiencia que se le había reconocido".³¹¹ Antes de pasar a la parte medular de la rectificación

althusseriana conviene tener presente el hecho de que el *Curso* está dirigido a los hombres de ciencia por la razón siguiente: como ellos hallan en su labor problemas, obstáculos y limitaciones que provienen de la ideologización de sus conocimientos, de la utilización ideológica de sus productos, se hace indispensable la ayuda de una filosofía correcta. "Esta necesidad se reafirma –nos dice Sánchez Vázquez– por el hecho de que los científicos... se forjan espontáneamente una filosofía prisionera de la ideología".³¹²

En el camino hacia la redefinición de la filosofía, Althusser sostendrá, entre otras, dos tesis importantes para diferenciar la filosofía de la ciencia: a) Las tesis filosóficas no son verdaderas, como las científicas, sino justas.³¹³ b) La filosofía no tiene objeto en el sentido en que sí lo tiene la ciencia.³¹⁴ Analicemos cada una de estas tesis por separado.

a) *Las tesis filosóficas no son verdaderas sino justas o correctas.* Lo verdadero implica una relación con la teoría, lo justo entraña una vinculación con la práctica. Sánchez Vázquez dice que: "El concepto de justeza es el operador teórico que permite a Althusser establecer la relación con la práctica".³¹⁵ Y añade que, según el autor del *Curso*, en virtud de que los enunciados filosóficos "no son ni verdaderos ni falsos pueden salir de sí mismos y entrar en esa relación".³¹⁶ ¿Qué debemos entender en este contexto por lo *justo*? No se trata, desde luego, de una noción moral, sino "lo que concuerda con, o se ajusta a, una práctica en función de su significado de clase".³¹⁷ Para Althusser, explica Sánchez Vázquez, el sentido "de 'justo' o 'justeza' como atributo de una línea política, o también de un objetivo táctico y estratégico, sería aplicable a la definición de la filosofía".³¹⁸ *Posición de Sánchez Vázquez:* "a nuestro modo de ver, no se excluyen ambos atributos [lo verdadero y lo justo], pues una línea política revolucionaria justa no puede establecerse de un modo arbitrario, por azar o intuición, sino *racionalmente*..."³¹⁹

Nuestro punto de vista discrepa de Sánchez Vázquez. Pero también tenemos diferencias con Althusser. Creemos que la ciencia y la filosofía (el materialismo dialéctico) son, desde luego, *dos formas del saber*. De acuerdo con Althusser, somos partidarios, desde luego, de que este saber no debe ser concebido a la manera tradicional –tradicional incluso dentro del *marxismo ingenuo*– como una *adaequatio*. La teoría del *reflejo*, por ejemplo, es una concepción "empirista", empirismo que, al entender de Althusser, "no reside en considerar que el conocimiento se origina en las percepciones, sino en la concepción que se tiene del conocimiento mismo. De hecho, el empirismo consiste, desde esta perspectiva, en concebir al conocimiento como producto de la identidad ser/pensar, ya sea que esta identidad sea pensada bajo la primacía del ser o el pensar".³²⁰ Althusser propone concebir el saber "como el

resultado de un proceso de producción específico, irreductible al resto de las prácticas sociales, y que remata en un producto específico: el objeto de conocimiento, que es, a su vez, irreductible a los objetos reales cuyo conocimiento produce. El conocimiento sería así el efecto no de una identidad sino de una *diferencia*: la que existe entre las propiedades de los objetos reales y las propiedades de los objetos teóricamente producidos. Es precisamente porque el objeto de conocimiento (digamos la idea de círculo) no se parece en nada (no es circular) al objeto real, por lo que puede tener como efecto el conocimiento de éste último (del círculo)".³²¹ Tanto las ciencias como la filosofía no se basan, por consiguiente, en una *adaequatio* pasiva, sino en un proceso de producción teórica que se *apropia* del objeto real. Ahora bien, tiene razón el segundo Althusser en intentar diferenciar la forma específica en que operan el saber científico y el saber filosófico. Pero maticemos las cosas. Es cierto que el saber científico (con exclusión al menos, y en cierto sentido, del materialismo histórico) se caracteriza por un saber en que encarna la *verdad*. Su intención, su objetivo es conocer a las cosas tal como son en sí mismas, sin aditamentos extraños. El materialismo histórico implica, sí, un saber; pero no un saber sólo comprometido con la epistemología, sino un saber vinculado con los intereses de la clase obrera. No sólo, en este sentido, el materialismo dialéctico opera con lo *justo* (y no sólo con lo *verdadero*) sino otro tanto ocurre con el materialismo histórico. Es cierto, por otro lado, que el saber filosófico es igualmente un conocimiento que, por expresar los intereses de clase del proletariado, opera con la categoría de lo justo y no sólo con la de lo verdadero). La diferencia entre lo justo y lo verdadero, entre lo político y lo meramente epistemológico, es, para nosotros, una diferencia que encarna en la filosofía (el MD) y el MH por un lado, y las ciencias (formales y naturales) por el otro. Del mismo modo que no es adecuado afirmar, nos parece, que toda la ciencia se basa en la *verdad* y el *error* (porque pensamos que el MH se funda también en lo justo o injusto), de la misma manera pensamos que no es conveniente asentar que *toda* la filosofía se basa en lo justo o lo injusto porque pensamos que, con excepción del MD, todas las otras filosofías son *ideológicas*). Si al hablar del *saber filosófico* nos referimos sólo al MD, creemos que en él son urgentes tanto la *categoría epistemológica* de la *verdad* cuanto la *categoría sociopolítica* de la *justeza o corrección*. En este sentido tiene razón, nos parece, Sánchez Vázquez: la categoría epistemológica de la verdad –elaborar un producto teórico que se *apropie* de la científicidad de las ciencias– *no se contrapone* a la categoría sociopolítica de lo, justo –expresar los intereses históricos de la clase obrera. La filosofía es simultáneamente una disciplina que elabora el conocimiento que le permite captar verazmente las diferencias y relaciones entre lo científico y lo

ideológico y que, al propio tiempo, expresa los intereses históricos de la lucha por el socialismo. Otro tanto hay que decir del MH. Si al hablar del saber científico nos referimos únicamente al MH creemos asimismo que en él operan tanto la categoría epistemológica cuanto la categoría sociopolítica. En lo que no tiene razón Sánchez Vázquez es en no advertir la importancia de que, pese a sus limitaciones, el hecho de diferenciar lo verdadero de lo justo, tiene el mérito, en Althusser, de distinguir –distinción no muy clara en la primera época, como lo denunciaba el propio Sánchez Vázquez– las ciencias naturales de las ciencias sociales, y, con ello, de separarse tajantemente de toda interpretación positivista del enfoque teórico. Nosotros suponemos que Althusser considera –mas esto él no lo hace explícito– que entre las ciencias y el MD hay algo en común (lo que él denominaba antes: el *saber*). Pero ahora hace énfasis (probablemente porque piensa que su enemigo actual ya no es el historicismo, sino el positivismo) en las diferencias: las ciencias naturales y formales operan mediante un *saber* no directamente comprometido con la clase obrera, mientras que el MD opera mediante un *saber* que expresa los intereses del proletariado.

b) *La filosofía no tiene objeto en el sentido en que sí lo tiene la ciencia.*

Althusser subraya en el *Curso* que la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tiene la ciencia y que "precisamente por carecer de él, la filosofía no es ni verdadera ni falsa".³²² Sánchez Vázquez opina, en contra de lo anterior, que la filosofía tiene "un objeto propio (las categorías: espacio, tiempo, necesidad, causalidad, praxis, etc.)"³²³ "Los objetos de la filosofía –puntualiza nuestro crítico–... no existen al margen de las ciencias... Todo esto es cierto, pero también lo es que sobre los objetos filosóficos se hacen también proposiciones que pueden ser consideradas verdaderas o falsas...".³²⁴ Una vez hechas las aclaraciones precedentes, Sánchez Vázquez propone una división de los diversos tipos de filosofía existentes: hay 'algunas filosofías –nos dice–, y no tan escasas, que escapan a la esfera de lo verdadero-falso y pertenecen al género de la filosofía-ficción; otras pueden contener elementos de verdad, y, finalmente, un tercer grupo estaría formado por las que pueden considerarse verdaderas.³²⁵ "Pero cualquiera que sea el status de ellas con relación al par verdadero-falso, toda filosofía... es justa o no justa".³²⁶ En resumen, para Althusser, según Sánchez Vázquez, "la distinción de filosofía y ciencia estriba... en pertenecer a dominios distintos: el de lo justo y no justo, la primera; el de lo falso y lo verdadero, la segunda. De lo cual cabe deducir que se dan dos modos... distintos de validación: la práctica (política) en el caso de la filosofía, y la 'práctica teórica', como criterio interno, en el caso de la ciencia".³²⁷ Semejante distinción le parece errónea a Sánchez Vázquez.

Veamos por qué. Porque "no puede sostenerse si hay filosofías que no escapan a la esfera de lo verdadero-falso y si, por otro lado, la ciencia no escapa a la vinculación con la práctica".³²⁸ Tampoco se sostiene "si se admite que la filosofía tiene su propio objeto y se reconoce que la práctica es criterio de validación de una y otra".³²⁹

Antes de dar nuestro punto de vista sobre este enjuiciamiento de Sánchez Vázquez, vamos a exponer cómo vemos el problema en cuestión, y, una vez hecho esto, y a la luz de sus conclusiones, retornaremos a la crítica de Sánchez Vázquez a las tesis althusserianas del *Cursos*. Para nosotros, el marxismo se desdobra en dos disciplinas: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Pese a sus diferencias, ambas tienen dos elementos en común: por un lado son "saberes", esto es, formas diversas de la conciencia verdadera. Por otro son campos teóricos en los que se expresan (o mejor: se hallan en el proceso de expresar) los intereses de la clase obrera. Son dos actividades teóricas, por consiguiente, en las que, como dijimos con anterioridad, encarnan simultáneamente las categorías epistemológicas *de la verdad* y socio-política *de la justeza*. ¿Cómo es posible tal coincidencia? ¿Por qué lo que es *justo* para una clase en ascenso puede ser calificado de *verdadero* en términos objetivos? ¿Cuál es la causa de que lo verdadero no sea relativizado al ser asumido por un proletariado que piensa y actúa en términos clasistas? Nuestra respuesta a estos interrogantes es contundente: la razón por la que el marxismo en general, y sus dos partes constitutivas (el MD y el MH), son al mismo tiempo formas de la conciencia verdadera y teorías que expresan los intereses de la clase obrera, estriba en el hecho de que ésta última es una clase *sui generis* en el curso de la historia universal: clase que se autoafirma (frente a la burguesía y otros enemigos) para autonegarse (en la sociedad comunista). Es una clase que expresa *en* sus intereses de clase los intereses colectivos de la disolución de clases. Esta paradoja es la razón por la que la clase obrera consciente puede diseñar una estrategia en la que al mismo tiempo que se auto-delimita, sienta las bases para la emancipación de toda la sociedad. Por así decirlo, el comunismo (la desaparición de las clases) pasa necesariamente por la exaltación momentánea –por el combate contra la clase burguesa primero y la clase intelectual después– del trabajador manual: obrero y campesino. El ser depositaria más que de intereses de clase de intereses disolutorios de clases o, mejor, el ser depositaria, *en* sus intereses de clase, *de* los intereses comunistas hace que la clase obrera pueda decir la verdad, toda la verdad; hace que la clase obrera pueda ser objetiva y, por ende, pueda apelar a la categoría de lo *correcto* en su lucha contra los enemigos de clase y simultáneamente a la categoría de lo *verdadero* en su capacidad –no distorsionada por intereses clasistas autoafirmantes sin más– de captar las

cosas, los fenómenos, la realidad social tal cual son en sí mismos, sin añadidos perturbadores. El marxismo, considerado como filosofía y ciencia de las relaciones sociales, es una teoría que (parafraseando la XI Tesis sobre Feuerbach) nos permite *interpretar* el mundo (poniendo en juego la categoría *de la verdad*) para *transformarlo* (poniendo en acción la categoría *de lo correcto*).

El MH y el MD se constituyen, además, mediante ese proceso de desligamiento de una tradición ideológica a la que Althusser da el nombre de *ruptura epistemológica*.³³⁰ Es importante tener en cuenta que, si bien la *ruptura epistemológica* explica pertinentemente el cambio de terreno que se da desde la ideología hasta el marxismo, representa, al referirse al MH y al MD, un corte de diferente carácter porque el MD y el MH, aun siendo formas de la conciencia verdadera, se mueven en diferente nivel y tienen, en el sentido que veremos, objetos distintos. Una de las diferencias que saltan a la vista entre ambas *rupturas* estriba en el hecho de que la ruptura epistemológica que genera al MD supone la ruptura epistemológica que constituye al MH. Aquí se da un ejemplo no sólo del *retraso* de la filosofía respecto a la ciencia, fenómeno frecuente registrado por el propio Althusser, sino del encabalgamiento estructural de dos disciplinas. Sólo es posible, afirmaremos de manera contundente, una filosofía basada en la conciencia verdadera si y sólo si se funda en una teoría científica de las relaciones sociales. Por eso hemos escrito en otro sitio: "De las dos partes que conforman el marxismo... surgió primero (en obras como *La ideología alemana*) el materialismo histórico. La ciencia de la historia precedió genéticamente a la filosofía marxista. Y esta precedencia no es fortuita. Para esclarecer el 'puesto del hombre en el cosmos' (Scheler) es indispensable aclarar previamente el 'puesto de los hombres en la sociedad' o, dicho de otro modo, para hacer filosofía... es obligatorio previamente haber diferenciado dicha actividad no sólo de la práctica ideológica (de 'falsa conciencia') y de la práctica científica..., sino también haber esclarecido el tipo específico de relación que se establece entre las formas de la práctica teórica (la ideológica y la científico-filosófica) y el ser social. Una vez que se han constituido, por medio de dos rupturas, el materialismo histórico primero y el materialismo dialéctico después, se establece entre ambas actividades una *relación lógica* en que el materialismo dialéctico es la disciplina subordinante y el materialismo histórico, como cualquier ciencia, la disciplina subordinada. Si, en consecuencia, el materialismo histórico es *anterior*, desde el punto de vista genético, al materialismo dialéctico, es *posterior* a éste bajo un aspecto lógico".³³¹ Digámoslo entonces de esta manera: el materialismo dialéctico se gesta mediante una *metaruptura epistemológica*. En el terreno filosófico, en

efecto, no se puede romper con la ideología si no se ha roto, en el campo científico (en el MH), con la prehistoria, basada en la falsa conciencia, de la ciencia de la historia.

Nosotros hemos sostenido, páginas atrás, que la *ruptura epistemológica* no puede interpretarse como un corte que inaugura sin más al marxismo. Se trata, más bien, del borde delimitativo, del punto de arranque del proceso de la acumulación originaria de la teoría. Sin embargo, las dos partes que conforman al marxismo no sólo surgen, como dijimos, en diferente momento, sino que se hallan en diversa etapa en lo que se refiere al proceso de la acumulación originaria de la teoría. Expliquémoslo con una metáfora tomada de Althusser. Marx, en lo que se refiere al continente historia, no sólo descubrió el "nuevo mundo" sino que inició su conquista. Es simultáneamente Colón y Cortés. Es cierto que es preciso llevar a su término dicha conquista (pues el marxismo se halla, en lo que al materialismo histórico alude, en una de las fases de la acumulación originaria de la teoría); pero resulta evidente que Marx no sólo descubrió el nuevo continente, sino que pisó tierra e inició el proceso colonizador. El MD, en cambio, se halla en pañales. Somos de la opinión de que Engels sólo divisó tierra,³³² entrevió el continente de la filosofía; pero no pudo desembarcar ni mucho menos iniciar la conquista de la "América" filosófica. Divisó tierra, en efecto; pero se hallaba todavía en el mar de la ideología hegeliana. Sólo el leninismo y el stalinismo han presentado este "divisar tierra" como una conquista, este entrever el camino a seguir como la jornada cumplida. Pero esta confusión no sólo es un error apreciativo, sino que, como después veremos, ha funcionado y lo sigue haciendo como ideología.

El MH y el MD *no se hallan determinados*, desde otro punto de vista, por el ser social, sino *sólo condicionados* favorablemente o no por éste. Veamos, sin embargo, si es sostenible esta tesis si introducimos en el marxismo, como creemos que debe hacerse, junto con el *par epistemológico* verdad/error el *par sociopolítico* justo/injusto. Nuestro punto de vista es que tanto el MH como el MD, además de ser distintas formas de la conciencia verdadera, expresan ambos, aunque en diferente nivel y en cierto sentido, los intereses de la clase obrera, lo cual quiere decir que la categoría sociopolítica de la justeza se articula con la categoría epistemológica de la verdad, que el par justo/injusto (que habla de la acción de transformar el mundo desde el punto de vista de los intereses históricos de la clase obrera) puede ser eso, justo/injusto, porque coincide o es uno con el par verdad/ error (que habla de la acción de interpretar, de conocer objetivamente el ser en cuanto tal). Desde el punto de vista *epistemológico*, entonces, tanto el MH como el MD no están determinados por el ser social, sino por el mecanismo específico de su propia

práctica teórica. No están determinados, pero si condicionados por la lucha de clases de manera favorable o desfavorable, de acuerdo con las circunstancias históricas particulares. Desde el punto de vista *sociopolítico*, en cambio, tanto el MH como el MD están determinados por el ser social, ya que no son otra cosa que la expresión teórica de los intereses de la clase obrera en el nivel de la historia y de la filosofía. Ambas disciplinas están determinadas, en este caso, por el ser social en el mismo sentido en que la relación cognoscitiva materialismo histórico-historia nos muestra que el segundo término determina la acción misma del primero, por ser su *objeto* de conocimiento. Lo mismo ocurre en la relación materialismo histórico-clase obrera: el segundo término determina la existencia del primero, no en el sentido del desarrollo del conjunto de proposiciones que constituyen su práctica teórica específica, sino en el de que, por ser teorías que expresan los intereses de la clase obrera, no existirían sin clase obrera. Ahora bien, nos falta indicar lo siguiente: el hecho de que el MH y el MD estén sólo *condicionados*, desde el punto de vista epistemológico, por el ser social, y de que estén *determinados*, desde el punto de vista sociopolítico, por el ser social, no son dos cosas inconexas y desarticuladas. Todo lo contrario: únicamente porque el MH y el MD están sólo condicionados por el ser social (y puedan tener, así, la capacidad objetiva de apropiarse de la cosa) es posible que expresen correctamente los intereses históricos de la clase obrera, de esa clase obrera que es no sólo el *objeto de conocimiento* del MH y el MD sino también la realidad social que *determina* la existencia de ambas disciplinas como cuerpos intelectuales en que encarnan los intereses proletarios dentro de la lucha de clases *en* la teoría. La razón por la que coinciden, se articulan o son uno el condicionamiento (a nivel epistemología) y la determinación (a nivel sociopolítico) se debe, como ya sabemos, a que la clase obrera es una clase *sui generis*: clase que se autoafirma (frente a la burguesía y la clase intelectual) para autonegarse (en la sociedad comunista). Se trata, pues, de una clase cuyos intereses particulares de clase no chocan con el conocimiento objetivo, porque son intereses que culminan y suponen la disolución de las clases y, con ello, la disolución de toda barrera o restricción partidista en el acceso a la verdad.

Pero nos queda otro problema. El primer Althusser pone el acento, al referirse al MD, en su *papel epistemológico*. El MD es la teoría de la cientificidad de las ciencias o de la práctica teórica. Nosotros creemos que el MD no sólo tiene una función gnoseológica, no sólo es el guardián dedicado a vigilar que la ciencia no devenga ideología, sino que tiene una función ontológica. En otra parte hemos escrito: "El papel del MD no se reduce... a la epistemología, siendo que ésta, de manera necesaria y consecuente, si es llevada a sus últimas consecuencias, desplaza el pensamiento, desde la teoría de su operación o el

mecanismo de su práctica, hasta los conocimientos producidos por él, con lo que se interna en la *ontología*. El pasaje de la epistemología a la ontología es especialmente claro cuando *la* filosofía hace suya, como objeto, la *tarea infinita de la ciencia*, ya que ello implica una serie de supuestos ontológicos que se precisa conceptualizar.

Si cada una de las ciencias por separado, y *todas* en conjunto, tiene una *tarea infinita* por realizar, ello no puede tener otra razón de ser que la de que su objeto en última instancia –la materia– es infinita. Esta afirmación: 'la materia es infinita' (tanto en sentido espacial como temporal) es no sólo el presupuesto filosófico fundamental sobre el cual opera la ciencia, sino un *principio ontológico* primario. El 'modo de ser' de los productos cognoscitivos de la práctica científica y las implicaciones de fondo de la 'tarea infinita de la ciencia' nos conducen, no sólo a la ontología, sino a una *dialéctica de la naturaleza*. Las condiciones de posibilidad (*reales*) de la ciencia son la *existencia de una realidad independiente de la conciencia cognoscente del hombre, realidad material que se da en incesante movimiento y que no tiene límites ni en el espacio ni en el tiempo*. Si aplicarnos el método trascendental, en una reinterpretación marxista, a las ciencias, tenemos que concluir que la condición *posibilitante* (real) de la ciencia es, en el nivel filosófico último, el conjunto de las afirmaciones *fundamentales del materialismo*. Aún más, del MD".³³³

Argumentemos con más precisión y detalle. El mundo en su conjunto ha sido dividido, por así decirlo, en parcelas por las ciencias particulares. La realidad –naturaleza, historia y pensamiento– se ha visto desmembrada en diferentes niveles –física, química, biología, etc.– que representan cada una de por sí el área de investigación de una ciencia determinada.³³⁴ En el campo acotado de cada ciencia particular el proceso cognoscitivo va, como tenía a bien explicar Engels, de la *cosa en sí* a la *cosa para nosotros*. En esta dialéctica que se desplaza de lo *ignorado* a lo conocido, y en que lo conocido muestra de nuevo una opacidad que lo define nuevamente como ignorado que debe ser conocido, y así sucesivamente, saltan dos cosas a la vista: primero, que, para las ciencias particulares, no existe lo incognoscible, sino sólo lo desconocido, y segundo, que, para las ciencias particulares, hay una *tarea infinita* por seguir. Estas dos afirmaciones –cognoscibilidad e infinitud del mundo circundante– no sólo son los supuestos de la actividad científica, sino las condiciones *reales* de posibilidad de su operación. En efecto, cada una de las ciencias por separado, y todas ellas en conjunto, llegan siempre a lo que nos gustaría designar el *tope último*, provisional, de su actividad esclarecedora. Este *tope* hace referencia al último descubrimiento científico, a la última teoría propuesta, etc. Es un tope, desde luego, que va a ser rebasado forzosamente con el desarrollo de la

actividad científica, puesto que la situación actual de la ciencia necesariamente será superada, transitando del *tope* de hoy al *tope* de mañana, siempre y cuando el objeto de la cognición sea una realidad cognoscible e inagotable. Si *la* filosofía es la teoría de la práctica científica, tal afirmación es susceptible de recibir dos interpretaciones: 1) que sólo se ocupa del mecanismo por medio del cual se produce un conocimiento. Creemos que esta interpretación es *epistemologista*, y que el primer Althusser es un claro sostenedor de ella. 2) Que no sólo examina el *modus operandi* de las ciencias sino también sus condiciones reales de posibilidad. Pensamos que esta interpretación es no sólo *epistemológica* sino *ontológica*. Pensamos que el MD no sólo debe cuidar, de acuerdo con la epistemología, que la ciencia no caiga en la ideología, sino también, de acuerdo con la ontología, que el materialismo no sea sustituido por el idealismo. Las definiciones positivistas de la filosofía como "ciencia de las ciencias", etc., representan una desviación epistemologista ya que, dejando de lado las afirmaciones ontológicas, considerándolas incluso como disquisiciones metafísicas" o "enlistado de falsos problemas", dejan una puerta abierta –la puerta "clausurada" de la ontología– por donde puede introducirse subrepticamente, como suele ocurrir, la verdadera, inconfundible metafísica religiosa de siempre. El MD debe ser definido, entonces, no sólo a partir de la práctica científica (las tres Generalidades, etc.) sino de sus supuestos *ontológicos*.³³⁵ Creemos que siguen siendo válidas, en lo fundamental, las siguientes aseveraciones de la "Introducción filosófica" de nuestra *Teoría científica de la historia*, en las que tratamos el tema en cuestión: "*La actividad filosófica*, aunque tiene sus puntos de coincidencia con la científica, se diferencia de ésta última en lo que se refiere *a su objeto*. Algo común a *la* filosofía y la ciencia es el hecho de que ambas disciplinas poseen como esencia su pretensión de *reflejar*³³⁶ la verdad, de conocer lo que es efectivamente la cosa, sin que el conocimiento se vea distorsionado por ideas preconcebidas y planteamientos dogmáticos. Pero ambas actividades se mueven en diverso nivel y poseen un objeto de análisis distinto. La diferencia entre ambas no radica, como quieren algunos filósofos, en la *extensión* de su objeto, de tal manera que *la* filosofía sería una disciplina *universal*, agrupación o síntesis de todas las ciencias, mientras que la ciencia sería tan sólo *particular*. La filosofía no es la 'ciencia de las ciencias', que decían los positivistas. Su papel no consiste en simplemente armonizar los datos positivos que proporcionan las ciencias. La unidad y síntesis de las diferentes ciencias particulares (astronomía, botánica, psicología, etc.) no nos hace abandonar el ámbito de la ciencia a favor de un nuevo territorio: el de *la* filosofía. Nada de ello. La diferencia de la actividad filosófica respecto a la científica, se basa no en la extensión del objeto, como dijimos, sino en la

profundidad del mismo, afirmación ésta que debe entenderse en el sentido de que mientras la práctica científica, aunque inscrita en un trabajo infinito, constantemente está llegando a un tope (al 'último descubrimiento', a la 'más novedosa hipótesis sobre...', a la 'teoría revolucionaria acerca de...'), la práctica filosófica hace suyo, como objeto de reflexión, no sólo el mundo *conocido* (desde el punto de vista científico) sino también el *desconocido*, el infinito mundo que nos rodea y que nunca podrá abarcar en su totalidad la ciencia humana. El hecho, sin embargo, de que *siempre* exista una porción infinita del mundo no conocida por la ciencia (desconocimiento que no es igual, desde luego, a incognoscibilidad) no quiere decir que escape a todo tipo de conocimiento. Si la práctica científica no puede conocer de golpe toda la realidad, desde el punto de vista de su profundidad infinita, la actividad filosófica, en cambio, sí puede hacerlo, aunque con los métodos y el resultado adecuados a su modo específico de operar. Si un investigador descubre, por ejemplo, algunas propiedades fundamentales de ciertas partículas del átomo (protones, electrones, etc.) lo hace en tanto *hombre de ciencia, mientras que si declara que la materia es infinita* tanto en las dimensiones astronómicas como en las atómicas, lo hace en cuanto *filósofo*".³³⁷

El par verdad/error, hemos dicho con anterioridad, implica una categorización epistemológica, a diferencia del par justo/injusto que conlleva una categorización sociopolítica. Añadiremos ahora que el Primer par no sólo se las tiene que ver con la epistemología filosófica (con la teoría de la práctica teórica, como diría el primer Althusser) sino también con la ontología filosófica (con la teoría de las condiciones *reales* de posibilidad de las ciencias). Althusser, sin embargo, habla en *Lenin y la filosofía* de que la filosofía (el MD) y la filosofía deben ser redefinidas como la *lucha de clases en la teoría*. Aunque no creemos que esta nueva definición de la filosofía signifique, en el segundo Althusser, la negación de la dimensión epistemológica que presentaba su noción del MD como teoría de la científicidad de las ciencias, aún más, aunque creemos que la filosofía puede ser redefinida en el discurso althusseriano como *lucha de clases en la teoría* porque previamente se ha definido como *teoría de la práctica teórica* o, lo que es igual, que es la teoría que expresa los intereses del proletariado en la teoría porque impide a la clase obrera y sus teóricos desviarse de la ciencia a la ideología, tenemos diferencias con Althusser, y también con Sánchez Vázquez, en lo que se refiere a la concepción misma de la filosofía como la *lucha de clases en la teoría*. Antes de explicar estas diferencias, conviene subrayar que si el par verdad/error tiene que ver con la epistemología y la ontología y el par justo/injusto con el contenido sociopolítico, el MD tiene tres

elementos definitorios: una *ontología*, una *epistemología* y un *punto de vista de clase*.

Nuestras diferencias con Althusser, tanto con el primero cuanto con el segundo, y también con Sánchez Vázquez, estriban en la concepción misma de las *clases sociales* y, por ende, del papel clasista que juega el MD (y también, nos parece, el MH) en la lucha de clases *en la teoría*. Tanto Althusser, en su primera y en su segunda épocas, como Sánchez Vázquez, y como, por lo demás, prácticamente toda o casi toda la tradición marxista, sostienen un esquema de las clases sociales en el capitalismo que puede ser considerado como *binario en última instancia*. *Binario* porque habla de dos clases fundamentales: el capital y el trabajo. *Binario en última instancia* porque si bien reconoce que entre uno y otro hay sectores intermedios –clases "medias", en transición, etc.– todos giran en torno en fin de cuentas de los dos polos de la dicotomía clasista que conforma el modo de producción capitalista. En este contexto, mientras las filosofías premarxistas y no marxistas son consideradas como filosofías de clase (especialmente filosofías burguesas) el MD es visto como la filosofía que expresa, en la lucha de clases en la teoría, el punto de vista de la clase obrera. Nosotros sostenemos una posición discrepante al respecto. Estamos convencidos de la necesidad, sí, *de partir* de la concepción marxista, de carácter binario, sobre las clases sociales. Creemos que Marx demostró científicamente cómo en el capitalismo la clase dueña de los medios *materiales* de la producción exacciona trabajo no retribuido a su clase antagónica. Pero creemos que el concepto de clase social puede y debe ser "extendido" a quienes, aunque se hallen desposeídos de medios *materiales* de producción, monopolizan en el capitalismo medios *intelectuales* de producción. Es claro, entonces, que, desde el punto de vista del *género estructural*, la noción de *clase* puede y debe aplicarse a los agrupamientos humanos contrastantes que se desdoblán en dos polos a partir del monopolio o no de *medios de producción* (en el sentido amplio del término), y es claro también que, desde el punto de vista de las *especies estructurales*, hay dos suertes de clases sociales: las clases sociales *en sentido apropiativo-material* (de las que habla Marx) y las clases sociales *en sentido apropiativo-intelectual*.³³⁸ El polo superior de las primeras, por ser dueño de medios *materiales* de producción, *explota al frente asalariado*. El polo superior de las segundas, por ser dueño de los medios *intelectuales* de producción, tiene *privilegios* económico-sociales y políticos de que carece el trabajo manual industrial y agrícola. ¿Es el marxismo, tanto en lo que se refiere al MD cuanto al MH, la teoría que expresa los intereses fundamentales de la clase obrera? Aventuraremos esta respuesta: *el marxismo revolucionario –no el doctrinario dogmático– más que expresar los intereses históricos de la clase trabajadora*

manual, se halla en proceso de expresarlos. Correspondiendo a la acumulación originaria de la teoría en que se halla inscrito, y al desnivel de desarrollo entre el MH y el MD, el marxismo (la teoría filosófico-social que pretende recoger e interpretar los intereses a corto y largo plazo de la clase obrera) ha iniciado un proceso irregular de constitución, de conformación paulatina de su plenitud teórica; pero le falta un buen tramo que recorrer para llegar al punto en que represente la teoría filosófico-científica de la emancipación de la clase obrera. Si juzgamos que el marxismo no está en proceso de estructuración, sino que está ya estructurado, si creemos que no se halla en su fase de acumulación teórica sino en la etapa de su acumulación "natural", si suponemos que el "corte epistemológico" dio a luz sin más la nueva ciencia (y la nueva filosofía) y no el arranque del proceso de su configuración estructural, en una palabra, si vemos al marxismo en formación como una disciplina acabada, lo convertimos en ideología. Y no en una ideología cualquiera, sino en la ideología de la clase intelectual en ascenso. El marxismo habitual es, por eso mismo, la expresión teórica no de la clase obrera, sino de una clase, la intelectual, que teniendo como portavoz a su "sector histórico" (la intelectualidad marxista) denuncia te ricamente al capital privado y lucha políticamente contra él, sin explicitar, sin poner de relieve, sin gritar a los cuatro vientos que el trabajador manual no sólo tiene, en el camino hacia su emancipación, un solo enemigo (la burguesía) sino que (aunque jugando un papel secundario primero y sólo principal después) también tiene otro, tan peligroso o más que el primero: la clase intelectual (y su estado mayor tecnoburocrático). Si, respondiendo a su estructura de clase, la intelectualidad marxista habitual habla y lucha contra la burguesía y silencia deliberadamente o no la existencia de la clase intelectual y su tendencia espontánea a sustantivarse tras la revolución postcapitalista (tenida comúnmente como socialista), el MH y el MD no son otra cosa que la "ciencia de la historia" en su interpretación intelectualista y la filosofía que expresa los intereses históricos de la clase intelectual. El marxismo habitual, incluyendo el leninismo, el stalinismo, el trotskismo, etc., es, hoy por hoy, la teoría filosófico-social de la clase intelectual. En este contexto, cabe la afirmación programática de la necesidad de convertir al marxismo, por medio de la liquidación de su proceso de acumulación originaria, en la teoría que expresa a cabalidad los intereses históricos del proletariado manual y no que, diciéndolos representar, no sea otra cosa que el cuerpo teórico, anticapitalista y antiobrero, en que se cristalizan los intereses históricos de la clase intelectual. El marxismo, en tanto MD, no estará plenamente constituido si, por lo menos, no caracteriza adecuadamente, por un lado, la filosofía premarxista (en especial el idealismo) y adquiere conciencia, por otro, de su

propio carácter: el momento en que se halla dentro del proceso de la acumulación originaria teórica, etc. En otra parte hemos puntualizado que: "Las historias marxistas de la filosofía se caracterizan en general por lo que hemos llamado una *actitud reduccionista*. Reducen la complejidad del discurso filosófico, la complejidad de un *sistema de pensamiento*, a la *posición de clase*, en el sentido económico³³⁹ de la expresión. Cada filósofo queda constreñido hasta devenir un defensor, más o menos solapado, de los intereses de una clase. Los hay que expresan los intereses de la aristocracia esclavista (Parménides), de la democracia esclavista (Demócrito), del feudalismo (Santo Tomás), de la burguesía ascendente (Descartes), de la burguesía reaccionaria (Nietzsche), del proletariado (Marx). Es cierto que, con frecuencia, se arguye (para no caer en el mecanicismo) que dichos filósofos expresan esos intereses o esa posición de clase 'en última instancia'. Pero este concepto —*que más que un conocimiento en sentido estricto es la cobertura de un vacío*— no nos salva del *reduccionismo clasista*, porque todo pensador importante es, *a fin de cuentas*, la expresión de los intereses de una clase *en el sentido económico de la expresión*. Nosotros no estamos en desacuerdo con esto. Lo que ponemos en entredicho es que cada filósofo refleje, en última instancia, *tan sólo estos intereses económicos*. Somos de la opinión de que, con más frecuencia de lo que se supone, hay filósofos que expresan no sólo simultáneamente los intereses de la clase poseedora y de la clase intelectual, sino inclusive preferentemente los intereses de ésta última. *Probablemente la filosofía es el terreno teórico donde ha expresado más nítidamente la clase intelectual su ideología (por ejemplo el idealismo), una ideología que se contrapone no sólo... al trabajo manual o físico, al que se considera vulgar y denigrante, impropio de hombres libres, sino a la clase poseedora...* Nosotros dudamos... de que lo mayormente característico de filósofos como Kant, Hegel o Husserl sea que lleven a cabo una defensa, más o menos disfrazada, de la clase burguesa. No estamos en contra, desde luego, de que tal defensa se encuentre en su producción teórica; pero *no nos parece lo más relevante*. Hay algo todavía más patente. Más trascendental. Más insoslayable. Nos referimos a que todos ellos son la expresión, en última instancia, de una '*weltanschauung*' *intelectual*. Veamos el caso de Hegel. No se puede negar que es un filósofo *burgués*. No se puede hacer de lado que en muchas obras (por ejemplo en su *Filosofía del Derecho*) sanciona la propiedad privada y tiene, como Adam Smith, una concepción *burguesa* de la división del trabajo. No se puede olvidar todo aquello. Pero eso no es ni lo más característico de Hegel ni lo que lo distingue de los demás. Hegel es uno de los más evidentes defensores de la ideología *intelectual* y no sólo, como afirma Marx, porque 'tenía ideas muy heterodoxas sobre la división del trabajo; lo cual lo llevaba a decir, en su

Filosofía del Derecho, que 'por hombres cultos debemos entender ante todo aquéllos que son capaces de hacer lo que hacen otros',³⁴⁰ sino, fundamentalmente, por la *esencia* misma de su filosofía. Porque ¿cuál es, ciertamente, el fundamento último de ésta? No es, como se sabe, sino la Idea, y la realidad (tanto la natural como la social) no son otra cosa que manifestaciones u objetivaciones de esta Idea. Adviértase que lo que entiende Hegel por Idea es el *trabajo intelectual absolutizado*. Hegel realiza, por así decirlo, la última canonización del espíritu. Ya no sólo considera el trabajo intelectual como lo relevante, el motor de la historia (como los enciclopedistas), sino que avanza hasta el grado de abstraer el trabajo intelectual del trabajador intelectual y a colocarlo en el centro mismo de su concepción del mundo. Este *trabajo intelectual sin trabajador* nos parece ser una de las características más palpables de la filosofía hegeliana".³⁴¹ Si dividimos a la clase intelectual, en el capitalismo, en dos sectores: la capa de intelectuales *fuera de sí* (puestos al servicio de la burguesía o de la clase obrera) y la capa de intelectuales *para sí* (aquéllos que luchan *con* la clase obrera, *contra* la burguesía, *para* autoemanciparse y sustantivar, con ello, a toda la clase intelectual en el *modo de producción intelectual*), y si advertimos que dentro de la intelectualidad *fuera de sí* en el sentido de la burguesía hay una numerosa capa de intelectuales que llamaríamos *en sí* (intelectuales que aun viviendo en y para la burguesía, expresan una ideología *intelectual* relativamente autónoma), podríamos asentar la tesis de que el idealismo *es la ideología filosófica del sector en sí de la clase intelectual*. No es sólo, entonces, la expresión teórica de la clase dominante en sentido apropiativo-material, sino también y preferentemente la encarnación del *modus operandi* y la concepción del mundo del sector en sí (*en sí* sólo en primera instancia) de la clase intelectual. Mientras éste es el status teórico del idealismo filosófico, creemos que el del MD, el marxismo filosófico en sus formulaciones tradicionales, es la ideología del sector *para sí* de la intelectualidad, en una palabra, del *sector histórico* de la clase intelectual. La *fracción histórica* de la clase intelectual en ascenso (estado mayor del *frente laboral* anticapitalista) hace uso del MD –un MD dado como constituido y no en proceso de constitución– porque el idealismo filosófico tradicional (expresión, como dijimos del estrato *en sí* de la clase intelectual) no resulta apropiado para arrastrar al trabajo manual a la lucha contra el capital privado. Un marxismo, en cambio, que habla sólo de las clases en sentido apropiativo-material y silencia o niega expresamente que existan clases en sentido técnico-funcional, le viene como anillo al dedo a esa clase que pretende destruir al capital privatizado sin subvertir la división del trabajo y, con ella, la existencia de la polaridad clasista apropiativo-intelectual.

En resumidas cuentas, el marxismo es, para nosotros, y como ya dijimos, una teoría, en vías de conformación, que posee tres elementos: una *epistemo-logía*, una *ontología* y un *punto de vista de clase*. Pero conviene dejar en claro que este punto de vista de clase, por ser el de la clase obrera, no sólo denuncia y combate a la clase burguesa sino también denuncia y combate a la clase intelectual, no sólo se basa en un sistema *binario* de clases, sino en un sistema *ternario*, no sólo se funda en un MD tenido como plenamente conformado, sino en un MD (y un MH) considerado en proceso de conformación. Es un marxismo, pues, que lucha por transitar de la etapa de acumulación originaria teórica, en que se encuentra, a la fase de su "acumulación natural".

Tomemos a la polémica de Sánchez Vázquez con el segundo Althusser en torno al problema del MD. Ante la afirmación de Althusser en el sentido de que, recordemos, "la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tiene la ciencia" y de que por eso "no es verdadera ni falsa". Y ante la opinión de Sánchez Vázquez, discrepante de la anterior, de que la filosofía sí tiene su objeto propio (las categorías espacio, tiempo, etc.) y de que, aunque los objetos de la filosofía "no existen al margen" de las ciencias, contienen también proposiciones verdaderas y falsas, nos gustaría hacer las siguientes precisiones:

1. Nos parece que cuando Althusser asienta que la filosofía no tiene objeto *en el sentido* de las ciencias tiene razón. La filosofía, el MD, no tiene, como objeto, la tarea infinita de un campo de investigación, sino la teoría de la práctica teórica mediante la cual se realiza dicha tarea. Su objeto no es, entonces, el de las ciencias, sino el *objeto propio de la filosofía*. Althusser está subrayando, entonces, el tipo diferente de nivel en que operan las ciencias y la filosofía. Esta decisión de diferenciar los niveles, los objetos, etc. es subestimada por Sánchez Vázquez de un plumazo al afirmar que la filosofía sí tiene objeto: Althusser no está negando que lo tenga, sino que carece de él *en el sentido* en que lo poseen las ciencias.

2. Cuando Althusser asevera que la filosofía, por no tener objeto (en el sentido en que lo poseen las ciencias), no es verdadera ni falsa, se desplaza, llevado por la diferencia entre la filosofía y las ciencias, de la categoría epistemológica de la *verdad/error* (propia de las ciencias) a la categoría sociopolítica de la *justeza/no justeza* (propia del MD). Aquí, sí hay una argumentación extraña, poco convincente. Althusser omite, en realidad, un eslabón. En efecto, de la misma manera en que se debe afirmar que la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tiene la ciencia (sino en el sentido propio de *la filosofía*) hay que decir que las proposiciones del MD no son verdaderas ni falsas en el sentido de las ciencias, sino en el sentido de *la filosofía* (lo verdadero filosófico es la apropiación del *modus operandi* de la

actividad científica, lo falso la incompreensión de la cientificidad de las ciencias). Tiene razón Sánchez Vázquez, creemos, al reivindicar para la filosofía su carácter epistemológico. El primer Althusser destacaba la categoría epistemológica de la *verdad/error* en la filosofía. El segundo, al visualizar las diferencias del MD con las ciencias, pone de relieve la categoría sociopolítica de la corrección/incorrección. Si uno olvida ésta última, se maneja una concepción teorcionista del MD. Esto es indudable y el tránsito de Althusser de una concepción puramente *epistemológica* de la filosofía a una concepción *sociopolítica* de ésta es un avance. Pero en este avance se deja de lado, se inmola el carácter epistemológico que el MD Posee –en su nivel específico, y no, desde luego, en el de las ciencias– para destacar únicamente su carácter sociopolítico y definir a la filosofía como la *lucha de clases en la teoría* y al MD como la *expresión teórica, en esta lucha, de los intereses de la clase obrera*. El MD, ya lo hemos dicho, tiene carácter epistemológico y carácter sociopolítico, maneja y debe manejar el par verdad/error y el par justo/injusto.

3. Tenemos la impresión, por otro lado, de que si Sánchez Vázquez reivindica el carácter epistemológico de la filosofía, frente a la politización absolutizante del MD hecha por el segundo Althusser, y en ello le asiste la razón, se mueve, como el primer Althusser, en un circuito epistemologista. Cuando dice, por ejemplo, que los objetos de la filosofía no existen al margen de las ciencias, no toma en cuenta que la filosofía opera, por así decirlo, tanto "por encima" de las ciencias, esto es, de manera *epistemológica* y sin hallarse al margen de ellas, cuanto "por debajo" de las ciencias o, lo que es igual, de manera *ontológica* y hallándose, si no al margen de ellas, sí como el fundamento real de su práctica teórica. La enumeración incluso de los elementos que conforman el objeto propio de la filosofía, según Sánchez Vázquez, es epistemologista: las categorías de espacio, tiempo,³⁴² necesidad, causalidad, praxis, etc. Sánchez Vázquez no pone de relieve, no subraya que estas categorías, formas o nociones no son sólo epistemológicas sino también ontológicas.

Recordemos que Sánchez Vázquez propone la siguiente clasificación de las filosofías:

- a) las que escapan a la esfera de lo verdadero-falso, y a las que llama "filosofías-ficción",
- b) las que contienen elementos de verdad y
- c) "las que pueden considerarse verdaderas".

En esta clasificación, que intenta con razón reivindicar el carácter o la pretensión epistemológica de la filosofía (lo cual nos parece positivo), se cae, sin embargo, en la extraña aseveración de la existencia de varias filosofías

"que pueden considerarse verdaderas". ¿Cuáles son éstas? ¿Qué filosofía, a más del MD, puede considerarse verdadera, y verdadera no sólo en sentido epistemológico sino ontológico? ¿Qué filosofía, además, puede considerarse como la depositaria de la línea correcta (justa) para la emancipación de los trabajadores? No hay otra que el MD.

Sánchez Vázquez hace notar que, para Althusser, *la* filosofía se distingue de la ciencia en que, ya lo sabemos, en la primera predomina el par *justo/injusto* y en la segunda el par *verdad/error*. De lo cual se deducen dos formas distintas de validación: la práctica política para la filosofía y la práctica teórica para la ciencia. Esto es para Sánchez Vázquez, erróneo. Ni la filosofía escapa al binomio *verdad/error* ni la ciencia a su vinculación con la práctica. La práctica, insiste Sánchez Vázquez, es el criterio de validación tanto de la filosofía cuanto de la ciencia.

Vayamos, pues, por partes:

Primero.— Creemos que la afirmación althusseriana en el sentido de que el MD se distingue de la ciencia en que en él predomina la categoría sociopolítica y en ella lo hace la categoría epistemológica, debe reformularse haciendo notar: a) que *la* filosofía se diferencia, en efecto, de las *ciencias formales y naturales* en el sentido indicado, esto es, que mientras el MD posee un *punto de vista de clase* (y, por tanto, se orienta a partir de lo *justo/injusto*), las ciencias formales y naturales carecen de dicho punto de vista de clase (lo cual no significa que carezcan de un *condicionamiento* social) y, por eso, operan mediante lo *verdadero/no verdadero*. El MD, sin embargo, no se diferencia del MH en este punto: tanto *la* filosofía cuanto la ciencia de la historia, por contener un punto de vista de clase, integran en su operación la categoría sociopolítica de lo *justo/injusto*. Creemos que ni Althusser ni Sánchez Vázquez subrayan adecuadamente que el par *justo/injusto* es propio, a diferencia de las ciencias formales y naturales, tanto del MD cuanto del MH. b) Que, aunque el MD se diferencia de las ciencias (formales y naturales) en que en ella aparece el par *justo/injusto* (lo mismo que en el MH), ello no significa que, además de dicha diferencia, no exista, como común denominador, la presencia en ambos lados de la categoría epistemológica. Y esto es cierto respecto no sólo al MD sino al MH. En efecto, tanto las ciencias naturales y formales cuanto el MD (a nivel filosófico) y el MH (a nivel histórico-social) *son diversas formas de la conciencia verdadera* y, por serlo, operan, y no pueden menos de hacerlo, por medio del par *verdad/error*.

Segundo.— Estamos convencidos de que tanto las ciencias (naturales y formales) cuanto el marxismo (MD y MH), por ser formas diversas de la *conciencia verdadera*, por contener la categoría epistemológica, conllevan en sí mismas su validación específica. En lo esencial —con la excepción ya

apuntada de la *rectificación* práctica— son prácticas teóricas determinadas y validadas por su propio *modus operandi*. Como todas las formas de la conciencia verdadera no se hallan por consiguiente determinadas, ni en primera ni en última instancia, por el ser social, sino que, como ya lo hemos subrayado en varias ocasiones, se hallan *condicionadas* favorablemente o no por la infraestructura y la lucha de clases. Por otro lado, es de subrayarse que si el marxismo (MD y MH), a diferencia de las ciencias naturales y formales, posee, además del carácter epistemológico, un carácter socio político, ello significa que necesita no sólo la validación teórica (que opera a *nivel epistemológico*) sino la validación política (que opera a *nivel práctico*). En efecto, aunque el marxismo sea *verdadero*, puede aplicarse de manera justa o injusta. Su carácter verdadero se lo adjudica la práctica teórica, específica. Su carácter de justo o no se lo brinda la práctica empírica, la acción política. Creemos que Althusser se aproxima más a este punto de vista que Sánchez Vázquez, ya que en él hay una TDP que puede esclarecer los términos y el carácter de la validación. Cuando Sánchez Vázquez dice, en cambio, que la práctica es el criterio de validación tanto de la filosofía cuanto de la ciencia, lo vuelve a confundir todo: como entiende por práctica solamente la práctica empírica, homologiza en dicho concepto procesos diferentes. Reduce la complejidad de las prácticas y la heterogeneidad de los procesos de validación a la fórmula práxica de práctica-teoría-práctica.

Tercero.— Pensamos, finalmente, que el marxismo (MD y MH) no sólo tiene un *punto de vista de clase* y un *carácter epistemológico*, sino también un *aspecto ontológico* (como las ciencias naturales y las ciencias formales aplicadas). Ya lo hemos dicho: el MD es: a) la filosofía de la clase obrera, b) que teoriza la cientificidad de la práctica científica y c) que se apropia de las condiciones (reales) de posibilidad de la actividad científica en general. El MH presenta los mismos tres elementos: un punto de vista de clase, un carácter epistemológico y un carácter ontológico. Es de notarse, sin embargo, que tanto el punto de vista de clase, como los caracteres epistemológico y ontológico del MH difieren, en lo que al nivel se refiere, de los mismos elementos referidos al MD. El *punto de vista de clase* del MD alude a la concepción filosófica general (epistemológico-ontológica) que requiere la clase obrera para emanciparse. Es el marco teórico general que le resulta indispensable a dicha clase para, conociendo la formación social en que se desenvuelve, pueda luchar, con el menor número posible de perturbaciones teóricas, por su emancipación. El punto de *vista de clase* del MH hace referencia al conocimiento del "puesto de la clase obrera en la sociedad" y las vías concretas para su liberación. La epistemología y la ontología del MH son las propias de una ciencia particular. Ambas operan con el par verdad/error.

La epistemología y la ontología del MD son las propias de la filosofía, esto es, son los caracteres de una disciplina que, basándose asimismo en el par verdad/error, hace suyo un objeto que está "por arriba" de las ciencias en general, como ya dijimos, y que está también "por abajo" de ellas. Pensamos que ni Althusser ni Sánchez Vázquez ven las cosas así. Ambos adolecen, a nuestro entender, y a pesar de sus diferencias, de una tendencia epistemologista. En ambos *brilla por su ausencia una teoría del ser*.

Ya para terminar el capítulo que comentamos, Sánchez Vázquez se pregunta en qué consiste, entonces, la rectificación que el segundo Althusser hace respecto al primero. Y responde: "No está en la función específica que ahora atribuye a la filosofía, ya que esta función la habla proclamado anteriormente en relación con la oposición ciencia-ideología... Lo nuevo ahora es que los enunciados filosóficos, por no producir conocimientos, no se demuestran ni verifican sino que se validan por la práctica."³⁴³ Y añade nuestro crítico: "La filosofía, ciertamente, ya no se concibe como una ciencia... pero no por ello le ha rebajado Althusser sus pretensiones teóricas. De hecho, sus intervenciones en el campo de la teoría como función principal hace de ella un saber que sabe lo que es científico y lo que es ideológico, y así se lo hace saber a los científicos para librarlos de las asechanzas de la ideología".³⁴⁴ En consecuencia, "la ciencia sigue siendo, pese a todo, el verdadero objeto de este supersaber, metaciencia o ciencia de las ciencias que es la filosofía".³⁴⁵ "En suma –dice finalmente Sánchez Vázquez–, la rectificación althusseriana en el *Curso* no cambia sustancialmente el contenido de su actividad, lo que cambia, ciertamente, es su relación con la práctica. Pero ¿qué práctica."³⁴⁶ Si llamamos *función demarcatoria* de la filosofía al papel del MD, expuesto detalladamente en el *Curso*, consistente en vigilar que las tesis, proposiciones o descubrimientos científicos no vayan a ser interpretados ideológicamente, la concepción que el segundo Althusser tiene del MD no sólo se mueve en el sentido de contener un punto de vista de clase (y sostenerlo en la lucha de clases en la teoría) sino que –como lo reconoce Sánchez Vázquez– conserva su *función demarcatoria* o, lo que tanto vale, su carácter epistemológico. La frase de que "Lo nuevo es que ahora los enunciados filosóficos, por no producir conocimientos, no se demuestran ni verifican sino que se validan por la práctica" no nos parece correcta. Los enunciados filosóficos, en efecto, no producen, para Althusser, conocimientos *científicos*, ni se demuestran ni verifican *a la manera en que lo hacen las ciencias*. Pero si conservan, como lo reconoce Sánchez Vázquez, su función demarcatoria, de ello se deduce que producen conocimientos *filosóficos* (se apropian, por ejemplo, de la diferencia objetiva entre un descubrimiento científico y su interpretación ideológica) y se demuestran y verifican a la manera de *la* filosofía. Esto se encuentra, en cierto

modo, reconocido por Sánchez Vázquez cuando asevera que *la filosofía es*, para el segundo Althusser, un supersaber, "un saber que sabe lo que es científico y lo que es filosófico". Nuevamente disentimos con Sánchez Vázquez en esta última apreciación, El MD sería un supersaber si, usurpando el papel de la ciencia, pretendiera caracterizar lo verdadero o lo falso de la operación científica. Sería un supersaber si se transformara –y desde luego que hay "marxistas" que han actuado así– en el *tribunal de las ciencias*. Pero *la filosofía* tiene que partir, para ejercer adecuadamente su *función demarcatoria*, del respeto irrestricto de la práctica científica, de su metodología, sus productos, sus formas de validación y comprobación, etc. Pongamos dos ejemplos: uno relacionado con las ciencias naturales y otro con la economía política. Si los físicos contemporáneos –un Heisenberg, un Dirac, un Planck, un Schrödinger– llegan a la conclusión, demostrada científicamente, de que lo que normalmente entendemos por causalidad (en el nivel de la macrofísica) no opera en las dimensiones microscópicas, este planteamiento científico tiene que ser tenido en cuenta por *la filosofía*, respetarlo y medir sus consecuencias. Si, en cambio, alguno o algunos de esos físicos parte de la tesis expuesta para concluir que, en los niveles microscópicos, *no rige ya la causalidad*, ningún tipo de causalidad o, lo que es peor, que en este campo las partículas, como "lo demuestran" el principio de indeterminación o los saltos cuánticos, están dotadas de *libre albedrío*, ello quiere decir que los hombres de ciencia se han deslizado de lo científico a lo ideológico. Y en estas condiciones, el *papel demarcatorio* de *la filosofía* consiste en deslindar lo científico, en todo momento respetado por la reflexión del MD, de lo ideológico. Si un investigador económico demuestra que el índice de proletarización de los campesinos se desarrolla impetuosamente en una fase determinada del desarrollo histórico de un país capitalista y examina el conjunto de causas objetivas y conclusiones que se derivan de ello, tal examen tiene o puede tener un contenido científico. El MD debe, por tanto, respetar esta investigación. Pero si el investigador económico o cualquier otro teórico interpreta esta emigración del campo a la ciudad en términos psicologistas (como, por ejemplo, el deseo de conocer la ciudad o el desprecio de la vida campirana), el MD se ve en la necesidad de denunciar el desplazamiento hacia la ideología.

2. Filosofía, Práctica e Ideología

En el capítulo "Una tendencia 'teoricista' cierta", que es el que acabamos de comentar, Sánchez Vázquez terminaba diciendo: "En suma, la rectificación althusseriana en el *Curso* no cambia sustancialmente el contenido de su actividad [del MD], lo que cambia, ciertamente, es su relación con la práctica. Pero ¿qué práctica?"...³⁴⁷ En el capítulo que viene a continuación, y que se intitula "Filosofía, práctica e ideología", Sánchez Vázquez comienza preguntándose, por consiguiente, "¿qué entiende Althusser por práctica?"³⁴⁸ Aunque nuestro crítico reconoce que "obviamente ha de tratarse de algo distinto de la 'práctica teórica'..."³⁴⁹, llega a la conclusión de que, en el *Curso*, no queda definida la práctica de que se trata".³⁵⁰ Nosotros pensamos que, en efecto, "obviamente" no se hace alusión a la práctica teórica sino a la otra modalidad de práctica: la práctica empírica. Si resulta obvio que no es una (la teórica), y no hay más que dos tipos de práctica (la teórica y la empírica), cae de suyo que no puede ser sino la empírica y que no hay necesidad de definirla con detalle. Sánchez Vázquez continúa haciendo ver "que Althusser procura precisar el concepto de práctica rechazando el malentendido que supondría una 'concepción pragmatista' de ella".³⁵¹ Para Althusser "es pragmatista el representarse la acción como operación de ajuste..., a un resultado para alcanzar un fin, un fin que existe en la mente de un sujeto para ser realizado fuera de ella".³⁵² Si leemos atentamente la cita de Althusser, tomada de la página 61 del *Curso* (en la edición que utiliza Sánchez Vázquez), y reproducida en la página 123 del libro que comentamos, salta a la vista que el pragmatismo es, para el segundo Althusser, la actitud, subjetivista-voluntarista, de "un 'sujeto' que tiene 'en la cabeza' una 'idea que le persigue' y que quiere imponer desde fuera".³⁵³ Si advertimos que Althusser entiende, entonces, por pragmatista la desviación consistente en creer que se puede utilizar la práctica empírica para hacer encarnar en la realidad, de manera voluntarista, una idea-fin que está inscrita en la cabeza del sujeto y no en las posibilidades y en las leyes de tendencia de lo real, nos parece que carece de sentido acusarlo de que, basándose, como siempre, en la idea de que el "modo ejemplar" de la práctica en general se da en el proceso de trabajo, elimine de este último "el carácter del trabajo como actividad adecuada a un fin", y nos parece igualmente inaceptable la afirmación, presentada a continuación, en el sentido de que "si se ve en esta finalidad algo exterior a la acción misma, el propio Marx se haría acreedor al reproche de pragmatista".³⁵⁴ No nos parece legítimo interpretar la concepción que tiene Althusser del pragmatismo en el sentido de que, como lo hace Sánchez Vázquez, la noción pragmatista

implique el concepto de fin, y la no pragmatista lo excluya. No. Estamos convencidos de que para Althusser la *desviación pragmatista* implica la presencia no de cualquier fin, sino de un fin ajeno o exterior a lo real, siendo que la posición marxista no se halla huérfana de fines, sino de fines que pretenden imponerse, de modo subjetivo-voluntarista, a la realidad social a través de la práctica empírica. Cuando afirma Sánchez Vázquez: "es verdad que en la política se dan prácticas subjetivista-voluntaristas... pero no lo son —como lo da a entender Althusser— por la presencia de un fin en ellas sino por la naturaleza de ese fin",³⁵⁵ tiene razón, y la tiene plenamente, con una salvedad: que ese punto de vista "no lo da a entender Althusser", sino que es una mala interpretación de Althusser por parte de nuestro crítico.

Pero prosigamos. El tipo de práctica al que alude el segundo Althusser no es, aclara nuestro crítico, el trabajo "sino la práctica política, concretamente la de Lenin".³⁵⁶

Creemos conveniente, al llegar a este punto, hacer un comentario sobre el leninismo, que tanto Althusser como Sánchez Vázquez consideran, al parecer, no sólo como la "continuación" creativa del marxismo, sino un modelo del bien pensar y del manejo fecundo de la dialéctica. La obra de Marx, decíamos más arriba, implica la *acumulación originaria* del MH. Este marxismo se contrapone al *marxismo doctrinario* que no sólo puede y debe caracterizarse como la pretensión dogmática de dar como cerrado lo que está abierto, de dar como acabado lo que está en proceso de conformación, o de dar lo que se halla en proceso de conquista (del continente historia) como una colonización terminada, sino como una *ideología* de la cual se beneficia un sector social específico, una *clase* a la cual conviene identificar el proceso de *destrucción* del capital privado con el proceso de *construcción* del socialismo, a la cual le viene como anillo al dedo *dicotomizar* teóricamente la realidad social capitalista en dos y sólo dos clases (el capital y el trabajo) para que la *dictadura del proletariado*, que sería el *trueque de contrarios* o el proceso de transición emancipatoria, le deje en las manos nada menos que el poder: esta clase no es otra, ya lo sabemos, que la *clase intelectual*.³⁵⁷ Se trata, entonces, de la *ideología de la clase intelectual*. Aunque Marx *visualiza* la emancipación del trabajo, aunque *describe* qué sería, en sus aspectos esenciales, el comunismo,³⁵⁸ no nos ofrece *la teoría completa de la liberación del salariado y de la desenajenación del hombre*. El leninismo aparece y se afirma en la historia como la realización del "marxismo". Pero no déla realización de éste último en el sentido de llevar a su término la *acumulación originaria* de la teoría, sino en el de *encarnar el marxismo incompleto*, realizar el marxismo doctrinario, darle el poder a la *clase intelectual*. Para llevar a cabo tal cosa, el leninismo (Lenin y el partido bolchevique) no sólo puso en juego un

indiscutible genio práctico, y desarrolló algunas *aportaciones* significativas al propio *marxismo revolucionario*, sino que se vio en la necesidad, basada en los más sobrios cálculos realistas, de prescindir de los *devaneos socialistas* de Marx. Y es que, en verdad, las descripciones prospectivas de éste último respecto a la *libre asociación de los trabajadores* y el *comunismo* aparecen, sin la teoría completa de la liberación del salariado y de la desenajenación global del hombre, como *formulaciones utópicas*. Y Lenin no era, en ningún momento, un utopista. Lenin es el gran dirigente de un partido, el bolchevique que, de manera profundamente realista, haciendo a un lado de la palestra histórica al capital privado y controlando férreamente a la clase obrera –la clase empírico-decisiva que le entregara el poder– *representa los intereses históricos de la clase intelectual*. Digamos una última cosa: Lenin muestra, en el hecho de combatir de manera inteligente y realista, flexible y radical, todos los obstáculos no sólo burgueses sino también obreros y campesinos que se oponían al ascenso tecnoburocrático, si no una *conciencia de clase* intelectual –siendo que, estamos convencidos, el modo de producción (ni capitalista ni socialista) creado por los bolcheviques no fue producto de un "proyecto maquiavélico"– sí un *instinto de clase intelectual* más o menos velado por el ropaje marxista de la disolución futura de las clases.

Sánchez Vázquez continúa: "es indudable, como dice Althusser, que Lenin piensa y actúa como dirigente de una organización de vanguardia, pero esto no anula en modo alguno... la finalidad de la práctica política".³⁵⁹ No resulta interesante, creemos, rebatir nuevamente a Sánchez Vázquez haciendo notar que, en virtud de que Althusser critica, bajo la denominación de "desviación pragmatista", no la presencia de la *finalidad* en la práctica política, sino la finalidad *subjetivo-voluntarista*, su afirmación precedente carece de sentido. Hay algo importante, sin embargo, y de sumo interés, en el problema de la *finalidad* perseguida por Lenin y la "organización de vanguardia" que él encabezaba. En el fondo, tanto Althusser como Sánchez Vázquez, creen que la *finalidad* perseguida por la práctica política de Lenin era la construcción del socialismo o, al menos, sentar las bases para que, tras de un régimen de transición, se gestara el socialismo. Lo importante, lo de sumo interés, reside, entonces, en el hecho de poder advertir *un evidente desacuerdo entre lo que pretendía crear Lenin y lo que creó en realidad*. Y este desfase entre la *finalidad* y el *hecho*, entre el *régimen socialista imaginado* y el *modo de producción intelectual* surgido, debe ser explicado con detenimiento. ¿Lenin, como la mayor parte de los socialistas, imaginó una finalidad irrealizable? ¿Esta finalidad, por subjetiva y voluntarista, no lo define como pragmatista, en el sentido althusseriano? Insistamos en nuestro punto de vista: la corriente leninista no dio a luz el socialismo (o el régimen de transición al socialismo)

porque llevó a la práctica un marxismo *incompleto*, porque *realizó* un marxismo que, aunque haya *vislumbrado* correctamente el *fin* de la lucha (el socialismo y el comunismo) no advirtió claramente, ni mucho menos teorizó, la totalidad de *medios* teórico-prácticos indispensables para la consecución de dicho fin. Lenin y el partido bolchevique son, al frente de la clase obrera rusa, quienes realizaron un marxismo en el que había, por así decirlo, *lucidez en el fin y opacidad en los medios*. El resultado de esto es la destrucción del capitalismo: tanto Marx y Engels, cuanto Lenin, Trotsky, Bujarin o Stalin están persuadidos de que la "socialización" de los medios de producción son el *medio*, si no único, sí el esencial para obtener, tras un período de transición más o menos complejo, más o menos amplio, la organización socialista, el régimen transitivo hacia el comunismo. Pero si este *medio* es necesario, no es suficiente. Si se le absolutiza, si se piensa que la destrucción del capitalismo *equivalente* a la construcción del socialismo o a su inicio), si se piensa que es necesario realizar la "revolución económica" (interpretada de hecho como *estatización intelectual* de los medios productivos) ya que lo demás –la emancipación de las otras enajenaciones sociales– vendrá como añadidura, en una acción política semejante se esbozan dos *fin*es: uno *invisible o inconsciente* que es el que se realiza (la creación de la sociedad *intelectual*) y otro *visible y consciente* que es el que se "relega" (la gestación de la sociedad *socialista*). Ni Marx ni Lenin son, a nuestro modo de ver las cosas, *pragmatistas* en el sentido althusseriano: la finalidad *visible y consciente* que persiguen no es, en efecto, un fin *subjetivo-voluntarista*. El comunismo es la finalidad objetiva a la que tiende la *prehistoria* en que vivimos, y es una finalidad *visible* a grandes rasgos, *vislumbrable* a partir *del cauce más general del decurso histórico*; pero no es lo mismo entrever que ver, vislumbrar que contemplar. Ver y contemplar significan visualizar no sólo el *fin* sino el *conjunto de medios* necesarios y suficientes para su actualización. En cierto sentido estamos en contra y en otro a favor de Charles Bettelheim cuando escribe: "Un análisis materialista exige, asimismo, la renuncia a confrontar la historia de la URSS con tal o cual 'modelo' ideal, respecto al cual se habría 'desviado' en cierto momento, tanto que a partir de entonces todo 'fue de mal en peor'. Por consiguiente, es indispensable, en definitiva, analizar la formación social soviética *en su originalidad*"...³⁶⁰ ¿En qué estamos en contra? En que, lejos de renunciar a confrontar lo que es la URSS con lo que Marx o Lenin pensaban que era el socialismo, el análisis materialista debe llevar a cabo con toda minuciosidad esa comparación para entender varias cosas: 1.– por qué los clásicos (Marx por ejemplo) *vislumbraron* un fin y los bolcheviques (Lenin en especial) realizaron una distinta finalidad *invisible* 2.– cuál es la *divergencia estructural* entre lo pensado y lo realizado, con lo

que, lejos de ocultar el carácter *no socialista* (aunque tampoco capitalista) del nuevo régimen, se plantea la necesidad de caracterizarlo y 3.– cómo hacer para que el *vislumbre* de la finalidad comunista se convierta, no en la realización del *modo de producción intelectual* (esto es, en la actualización de un fin invisible para el cual se implementan medios pertinentes), sino en la realización del socialismo. ¿En qué estamos a favor? En que, a no dudarlo, "es indispensable... analizar la formación social soviética *en su originalidad*". Y ¿cuál es, por cierto, esta *originalidad*? No la de una pretendida desviación de un comunismo contemplado, teorizado a carta cabal, sino la realización de un modo de producción *intelectual* invisible en teoría pero pujante, existente, arrollador en la práctica real. La URSS no es, digámoslo así, un estado obrero degenerado, o un socialismo desviado, sino un *régimen intelectual* (burocrático-tecnocrático) constituido. Antes de proseguir, aclaremos, sin embargo, una cosa. Hemos dicho hace un momento que el leninismo *encarna el marxismo incompleto o realiza el marxismo doctrinario*. Esto no significa que no haya diferencias entre Marx y Lenin en el modo de concebir la realización del comunismo *atisbado*. Marx es, en fin de cuentas, autogestionario. El socialismo implica, para él, la emancipación autogestiva del trabajo, la libre asociación de los productores. Si aparece como centralista, sólo lo es en la medida en que se ve en la necesidad de diferenciarse de las formas extremas de la descentralización representadas en la AIT por el federalismo proudhoniano primero y por el colectivismo anarquista de Bakunin después. Lenin, en cambio, es en última instancia un centralista. El socialismo *vislumbrado*, pasa para él por un centralismo partidario y estatal. Lenin desconfía de las masas. Cree –y tiene un sinnúmero de argumentos a favor de su convicción– que los trabajadores *necesitan* el tutelaje del partido. Mientras que para Marx el consejismo era un fin, para Lenin –piénsese en la utilización primero y en el desmantelamiento después de la organización *soviética* real– es un medio. A partir de esta diferencia, se podría pensar –y muchos lo hacen así– que mientras Marx era verdaderamente socialista, Lenin representa una desviación centralista y hasta totalitaria de la doctrina de su maestro. Ya Rosa Luxemburgo (en *Problemas de organización de la socialdemocracia*) y León Trotsky (en *Nuestras tareas políticas*) subrayaron lo que llamaban respectivamente la desviación *ultracentralista* o *sustitucionista* representada por la teoría leninista del Partido. Y, en cierto sentido, les asistía la razón. Pero la concepción autogestiva de Marx –coreada posteriormente por Rosa Luxemburgo, el joven Trotsky, Martov, Korsh, Pannekoek y tantos otros– conllevaba dos características fundamentales: a) una concepción más que burocrática, tecnocrática y b) una carga indudable de utopismo, esto es, de incapacidad efectiva de realización. La concepción de Lenin implicaba, por lo contrario,

las dos características contrarias: a) una concepción más burocrática (centralista) que tecnocrática y b) un realismo *destrutivo* que no ofrece dudas. La postura de Marx tenía un cierto contenido tecnocrático. ¿Por qué? Porque, al poner el acento en la organización independiente y voluntaria de los trabajadores, y al no plantear, con la misma prioridad, la subversión de la división del trabajo (basada en el reconocimiento de la contradicción clasista de la *intelligentsia* técnica o partidaria respecto a la base), daba una solución, *formalmente* democrática y autogestiva, pero fortalecedora, de hecho, de la contraposición entre los monopolizadores del saber científico o técnico y los ejecutores manuales de sus designios. Ya lo decía Bakunin –quien, a pesar de su frenesí (más que culto) a la espontaneidad, veía cosas que resultaban opacas para Marx–: "La ciencia, en el verdadero sentido de esa palabra..., está en este momento sólo al alcance de una minoría insignificante. Por ejemplo, entre nosotros en Rusia, ¿cuántos sabios auténticos hay en una población de 80 millones?... Si la ciencia fuera a dictar las leyes, la mayoría abrumadora... sería gobernada por cien o doscientos expertos".³⁶¹ Y añadía: "A nosotros nos parece que cualquiera que considere que después de una revolución social [como la propuesta por Marx, EGR] todos recibirán la misma educación, está muy equivocado. La ciencia, entonces como ahora, seguirá siendo uno de los muchos campos de especulación, aunque deje de ser accesible sólo a unos pocos de una clase privilegiada".³⁶² Afirmaba también: los científicos sociales "llegan a la conclusión de que, debido a que el pensamiento, la teoría y la ciencia, al menos en nuestro tiempo, están en posesión de unos pocos, esos pocos deben ser los líderes de la vida social, no sólo sus iniciadores, sino también sus líderes de todos los movimientos populares"³⁶³ y subrayaba: El *Estado popular* de Marx y Lassalle "no será otra cosa que 'el proletariado elevado al status de clase gobernante'. Preguntémonos, ¿si el proletariado va a ser la clase gobernante, a quien gobernará? [Esta pregunta tiene su razón de ser porque no puede estar *todo* el proletariado en el Estado, sino que tiene que hallarse *representado*, EGR]. En suma, habrá *otro proletariado* [el manual. Subrayado nuestro, EGR] que será sometido al nuevo poder, al nuevo Estado" [Marx diría que el *Estado popular* ejercería su poder sobre la burguesía para destruirla y gobernaría sobre el pueblo para ayudarlo a construir el comunismo. Pero Bakunin entrevé, aquí, lo esencial: deshomologiza el concepto de proletariado y advierte que el Estado postcapitalista no sería sino el Estado de los "científicos sociales", esto es, la intelectualidad tecnoburocrática, EGR]³⁶⁴ y finalmente urgía: con la revolución social marxista, "la masa del pueblo estará dividida en dos ejércitos, el agrícola y el industrial, bajo las órdenes directas de los ingenieros estatales que constituirán la nueva clase político-científica privilegiada".³⁶⁵ La postura de Marx era, además,

utópica. La clase obrera no puede liberarse por sus propias fuerzas, si del concepto de "sus propias fuerzas" excluimos la *ciencia revolucionaria*. El instinto antiintelectualista que aparece a veces en Marx (y que es rechazado, de hecho, por el Lenin de *¿Qué hacer?*) lo lleva a suponer, bajo la consigna *genial* de que la liberación de la clase obrera es obra de ella misma, que la lucha de clases, auxiliada por las organizaciones partidarias y consejistas, educará al proletariado hasta devenir de *clase en sí* en *clase para sí* y, con ello, en clase que logra no sólo "asediar el cielo" sino conquistarlo primero y consolidar el triunfo después. Este planteamiento presta, sin embargo, a una interpretación espontaneísta. Interpretación que ha mostrado, hasta nuestros días, la siguiente característica: incapacidad histórica de tomar el poder. En este sentido, podemos afirmar lo siguiente: el *marxismo ortodoxo en cuestiones de organización* (del que, además del propio Marx, es representante elocuente Rosa Luxemburgo) no ha sabido ni diseñar a cabalidad la manera de construir el socialismo ni destruir el capitalismo. El *marxismo heterodoxo en cuestiones de organización* (representado por Kautsky primero y luego, y sobre todo, por Lenin) ha sabido, sí, destruir el capitalismo, pero no para construir el socialismo (del que posee una idea más vaga aún que Marx y Rosa Luxemburgo) sino para generar el *modo de producción intelectual*. Marx tiene planteamientos utópicos, por consiguiente, no sólo respecto a la *creación* del socialismo sino también respecto a la *destrucción* del capitalismo. Lenin, en cambio, tiene formulaciones utópicas respecto a la *construcción* del socialismo, pero es profundamente realista en relación con la *destrucción* del sistema capitalista, rompimiento que trae como añadidura la conformación del modo de producción intelectual. En relación con todo esto, es importante hacer notar que si la *línea política autogestionaria* (una línea que excluye la necesidad del partido) es incapaz de tomar y consolidar el poder, sí es posible (y aún más, es la ley de tendencia general de los países "socialistas") que la *línea política partidaria* tome y consolide el poder, entronizando al sector burocrático de la clase intelectual, y que, después, sea poco a poco desplazada por la tecnocracia (que tiene su "teoría justificatoria" en la defensa de una autogestión *puramente formal*, esto es, en una autogestión sin revolución cultural). Lenin es el realizador del *marxismo doctrinario* en el sentido de que es quien, haciendo a un lado los "devaneos" utopistas del *marxismo ortodoxo*, se ciñó consecuentemente al ideario esencial del marxismo incompleto (su concepción clasista *binaria*), dio al traste con el capitalismo privado y, erigiendo la "dictadura del proletariado", logró el *trueque de contrarios*. El resultado es, sin embargo, distinto del esperado por la concepción clasista dicotómica o bivalente. La derrota de la burguesía no significó el triunfo de la clase obrera, sino el ascenso de una clase, la intelectual, que, de dominada que

era en el capitalismo, pasó a ser dominante en el régimen "socialista". Lenin es, por consiguiente, *el sobrio, realista, genial realizador –en circunstancias históricas propias– de un marxismo que en su proceso de acumulación originaria había llegado sólo a su perfil binario.*

Volvamos al texto de Sánchez Vázquez. Este reconoce que, a pesar de los "errores teoricitas" de Althusser, éste último "trata de sacar a la filosofía de su ámbito puramente teórico y ponerla en relación con esta forma de práctica que es la lucha de clases".³⁶⁶ Por ejemplo, Althusser hace ver, en el *Curso*, que "después del gran miedo y las masacres de la Comuna de París, los ideólogos y filósofos burgueses y, más tarde, dejándose contagiar por éstos, ciertos ideólogos del movimiento proletario se ponen a propagar la 'vuelta a Kant' para luchar contra el 'materialismo': el de la práctica científica, y el de la lucha de clase proletaria".³⁶⁷ Sánchez Vázquez critica esta aseveración, este intento althusseriano de politizar su concepción de la filosofía, haciendo notar que "si la relación entre la filosofía (neokantismo) y la lucha de clases (Comuna de París) se presentaba, a primera vista, con cierto esquematismo sociológico, éste deja de ser tal si se piensa que en definitiva es un acontecimiento teórico (la crisis de una ciencia) el que impone la 'vuelta a Kant'..."³⁶⁸ Sánchez Vázquez precisa aún más su idea: "Todo parece así más claro –nos dice–: la lucha de clases permite comprender lo que pasa en la filosofía...; los enunciados filosóficos tienen que ver, por tanto, con la práctica".³⁶⁹ Es cierto, añade, que "la filosofía se nos presenta... con su función específica en la teoría misma, estableciendo líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico", pero "la forma que asume el cumplimiento de esa función... remite, a diferencia de la ciencia, a la práctica. Volviendo al ejemplo anterior: el neokantismo sólo puede ser entendido en relación a la lucha de clases".³⁷⁰ Dos observaciones. 1.– No nos parece adecuado que, escindiendo el pensamiento althusseriano, Sánchez Vázquez denuncie que, *a primera vista*, hay en Althusser un "cierto esquematismo sociológico"; pero que, *en definitiva*, esta posición se disuelve en teoricismo. El "esquematismo sociológico" residiría en la vinculación puesta de relieve por Althusser entre la Comuna de París y el neokantismo. El "teoricismo" en que es un acontecimiento teórico el que impone la "vuelta a Kant" que caracteriza a ciertos pensadores burgueses (Cohen, Lange, etc.) y aun de origen marxista (Bernstein, Volmar, etc.). El esquema althusseriano es, creemos, el todo continuó que va *de la Comuna de París y de la crisis de la ciencia al neokantismo burgués, primero, y al neokantismo revisionista después*. Si tomamos en cuenta, entonces, que se trata de un "acontecimiento teórico", ello no nos permite acusar de *sociologista* la posición de Althusser en este punto, y si tomamos en cuenta que se trata de un cambio de terreno filosófico iniciado

"a partir" de la lucha de clases (la Comuna), ello no nos deja calificar de *teoricista*, en este caso, la formulación althusseriana. Tiene razón Bo Gustafsson cuando dice: "Cohen rechazaba el materialismo marxista; su argumentación es interesante. Lo hacía en base a las implicaciones revolucionarias del materialismo marxista. Si el estado y el derecho descansaban realmente sobre una base socioeconómica y no sobre una base moral, entonces tanto el estado como el derecho sólo podrían sufrir una modificación radical si toda la sociedad era transformada desde sus cimientos".³⁷¹ Temor, sí, a la revolución. Pero también "acontecimiento teórico". O mejor: expresión, a través del acontecimiento teórico (crisis de la ciencia, "vuelta a Kant"), del temor a la lucha de clases.

2.– Creemos, además, que Sánchez Vázquez homologiza el papel y la génesis de la filosofía premarxista y la marxista, de *la* filosofía y la filosofía, del idealismo y el materialismo dialéctico. Althusser intenta explicar la relación entre la lucha de clases y una filosofía (la neokantiana) que expresa, resume el pensamiento burgués en una fase de su desarrollo o entre la lucha de clases y una filosofía (la revisionista) que, aun cubriéndose de una fraseología marxista, encarna la ideología burguesa en una fase asimismo de su desenvolvimiento. Aquí no está explicada la relación entre el MD y el entorno social. Sánchez Vázquez, sin embargo, cree, al parecer, que Althusser identifica ambos tipos de filosofía; por eso, aunque Althusser está hablando de neokantismo o de bernsteinianismo, Sánchez Vázquez dice erre aquí "la filosofía se nos presenta... con su función específica", esto es, con su rol demarcatorio entre lo científico y lo ideológico. Este papel, sin embargo, no está reservado a cualquier filosofía sino a *la* filosofía, esto es, al MD. Más adelante veremos cómo ve Althusser el nacimiento y la relación con la lucha de clases del MD a diferencia de lo que ocurre con otras filosofías, que, aunque no se puedan confundir con las ciencias, tampoco lo pueden hacer con *la* filosofía.

Sánchez Vázquez continúa: "Para escapar a su desviación 'teoricista' Althusser ha establecido una distinción radical de filosofía y ciencia... Pero si toda filosofía se justifica al margen del conocimiento³⁷² por su relación con la práctica (lucha de clase), ¿no estaría desempeñándose esta concepción por el relativismo tras de haber anclado en cierto sociologismo?"³⁷³ Rechazando, como hemos rechazado, el pretendido sociologismo de Althusser, creemos, sin embargo, que le asiste la razón a Sánchez Vázquez en el sentido de que el segundo Althusser se despeña o, al menos, está en permanente peligro de despeñarse en el relativismo, en un relativismo que nosotros calificaríamos de historicista. En otro sitio hemos escrito: "En obras anteriores, Althusser había intentado diferenciar de tal modo *la* filosofía (el MD) de la ideología que, en

ocasiones, la había acercado peligrosamente a la ciencia (peligrosamente por las posibles implicaciones positivistas de tal aproximación), en este libro [*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*], en cambio, nos parece que se preocupa de tal modo por diferenciar *la* filosofía de la ciencia (y de rechazar, por ende, todo resabio positivista) que da la impresión de acercarla peligrosamente a la ideología. Pero si la confusión entre *la* filosofía y la ciencia es positivismo, la confusión entre *la* filosofía y la ideología es... ¡historicismo!".³⁷⁴ La aproximación de *la* filosofía y la ideología, que es evidente en *Para una crítica de la práctica teórica* y otros textos posteriores, aparece ya, en efecto, en el *Curso* y en *Lenin y la filosofía*.

Sánchez Vázquez dice a continuación: "no haríamos justicia a Althusser si redujéramos su relación 'filosofía (lucha de tendencias) –práctica (lucha de clases)' a términos tan esquemáticos. En esa relación hace intervenir la ideología"...³⁷⁵ Pero la crítica de Sánchez Vázquez a la introducción de la ideología en la problemática del MD no se orienta, al menos por ahora, en el sentido de la nuestra: por el momento no le preocupa, al parecer, la confusión o la tendencia a la confusión entre *la* filosofía y la ideología (confusión que aflora en el segundo Althusser pero que hinca sus raíces en la afirmación del primero en el sentido de que el marxismo es o presupone una ideología proletaria), sino que se preocupa por lo que él llama "nuevas distinciones althusserianas respecto al concepto de ideología",³⁷⁶ para afirmar enseguida que "Althusser habla ahora con toda precisión de dos tipos de ideología: *teóricas* y *prácticas*".³⁷⁷ Y hace notar inmediatamente después que en la tesis 9 del *Curso*, Althusser "caracteriza la ideología de conformidad con una definición anterior como conciencia falsa de la realidad"... Después de transcribir una cita de Althusser en que se ejemplifica lo precedente, Sánchez Vázquez asienta que "aunque no se precisa aquí, es indudable que se trata de una característica general de la ideología, independientemente de su origen de clase"³⁷⁸. "Podemos afirmar –hace énfasis Sánchez Vázquez– que en todo el *Curso* no se habla para nada de ideología de clase".³⁷⁹ Pero volviendo a la distinción entre las ideologías teóricas y prácticas, Althusser establece dicha diferenciación de contenido "en su relación con la teoría (la ciencia) y la práctica (el comportamiento de los hombres en su existencia individual)".³⁸⁰ Sánchez Vázquez aclara que el concepto de *ideología teórica* "no tiene aquí el significado que hemos encontrado anteriormente [en *Pour Marx*]. No significa lo precientífico, la prehistoria o aquello en que era pensado el objeto que la ciencia conoce; tiene un nuevo significado, que si bien no anula el anterior, es distinto sin que se anuncie su distinción".³⁸¹ ¿En qué consiste esta nueva noción? La ideología teórica o científica, dice Althusser, es "la ideología espontánea de la práctica de los científicos o de los pretendidos científicos"...

Se trata, dice en el *Curso*, de "la representación que los científicos se hacen de su propia práctica" (*Curso*, p.34).³⁸² Como frecuentemente el hombre de ciencia cae en la ideología teórica, "sólo la intervención de una filosofía como el MD puede ayudar a la ciencia a trazar una línea justa de demarcación entre lo científico y lo ideológico".³⁸³ Volvemos, pues, a la tesis clásica de Althusser: existe una *función demarcatoria* del MD, función por medio de la cual se deslinda lo ideológico (en este caso: la ideología teórica, la representación ideológico-espontánea de la práctica de los científicos) de la actividad real y efectivamente científica. ¿Cómo se relacionan las filosofías con las ciencias? Althusser sostiene la tesis de que las primeras normalmente *explotan* a las segundas. Dice: "La inmensa *mayoría* de las filosofías conocidas han explotado siempre... a las ciencias... en beneficio de los 'valores' de las ideologías prácticas".³⁸⁴ Althusser pone ejemplos que le parecen convincentes a Sánchez Vázquez: "En el caso de la filosofía religiosa de Pascal o de los espiritualistas Descartes, Kant, Husserl e incluso Garaudy hay una explotación de las ciencias en favor de los valores (Dios, Espíritu, Libertad) de las ideologías prácticas (religiosa, moral, humanista)".³⁸⁵ Dado, entonces, que la filosofía sirve a las ideologías prácticas (a sus valores) y dado que éstas juegan un determinado papel en los conflictos sociales, "la filosofía se encuentra en relación con la lucha de clases".³⁸⁶ Tras este rodeo por las "distinciones althusserianas", Sánchez Vázquez llega ahora a lo esencial. Nuestro crítico cree, en efecto, que cabe preguntarse si la filosofía, concebida por el segundo Althusser, ¿no será ideológica o una forma de la ideología? Y ello porque no sólo "está al servicio de ella, sino porque justifica esta dependencia... ocultando las verdaderas razones (de clase) de esa dependencia".³⁸⁷ Y añade: "No encontramos aún en Althusser esta caracterización de la filosofía..., pero su tesis de la servidumbre... conduce necesariamente a ella, y a ella llegará ciertamente más adelante".³⁸⁸ Digamos, pues, a manera de resumen, cuál es la posición que tiene ahora Althusser sobre la filosofía. Creemos que en Althusser se halla implícita la diferencia entre las filosofías y la filosofía, esto es, el MD. Mientras la segunda se caracteriza por su *función demarcatoria*,³⁸⁹ es decir, por el deslinde que establece entre la ideología y la ciencia o, en este caso, entre la *ideología teórica (espontánea) de los científicos* y su quehacer profesional, las primeras ejercen una relación de explotación respecto a las ciencias. La forma en que lo hacen puede ser plasmada en este esquema: *conflictos sociales/ideologías prácticas y sus valores/filosofía bajo la servidumbre de las ideologías prácticas y los conflictos sociales/ciencia "explotada" por dicha filosofía*. La observación de Sánchez Vázquez en el sentido de que la concepción de la *filosofía en general* del segundo Althusser es ideológica o tiende a confundirse con la ideología,

nos parece correcta. La filosofía, como *ideología teórica*, no escapa al carácter de *falsa conciencia cohesionadora del cuerpo social* que define a la ideología. Pero el problema no está ahí. Nosotros estamos convencidos de que las filosofías (premarxistas o no marxistas) *son, todas ellas, ideológicas, o mejor, sistemas de pensamiento ideológicos*. Lo problemático, lo dudoso, en un primer nivel, y lo falso, en fin de cuentas, consiste en considerar al MD como una ideología más. Althusser cae en esto último por la siguiente razón: *la filosofía –no las filosofías– cumple una función demarcatoria*, asentábamos hace un momento. Pero es indispensable añadir: *función demarcatoria de tal modo llevada a cabo desde un punto de vista de clase que deviene una de las posiciones –la proletaria– en la lucha de clases en la teoría*. El argumento, aunque falso, es bien simple: *si el MD es la expresión de los intereses históricos de la clase obrera en la lucha de clases teórica, si cumple su función epistemológico-demarcatoria a partir de un enfoque de clase, de clase proletaria, representa, por ende, una ideología*. Creemos que Sánchez Vázquez entrevé lo anterior. Pero como tampoco lleva a cabo un tajante deslinde entre el marxismo y la ideología, no puede criticar acertadamente y a fondo a Althusser. Este último, por su parte, está pagando ahora el precio de haber aceptado la existencia de una ideología proletaria.³⁹⁰ En otra parte hemos escrito, sobre el segundo Althusser: "El nuevo Althusser ha caído, no podemos dejar de decirlo, en el historicismo. El hecho de que afirme que 'la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría' no evita su caída en el historicismo. Althusser es, hoy por hoy, historicista 'en última instancia'. Este viraje de Althusser resulta tan sorpresivo –dado su embate anterior contra el historicismo– que nos obliga a preguntarnos por las razones que lo han conducido a esta posición. Una posible explicación es la de que se ha dejado arrastrar, en la polémica con Lewis y otros, a un terreno falso. Lewis, en efecto, es un humanista que echa al olvido –en su polémica con Althusser– la lucha de clases y la política. Es un teoricista. Un 'espíritu puro'. Frente a esta desviación derechista, Althusser, gradualmente, se va deslizando hacia una 'politización' de *la filosofía*. Frente al humanismo derechista de Lewis, esboza un historicismo izquierdizante. Althusser se coloca, en este punto, en uno de los polos de la polaridad intersustentante humanismo-historicismo".³⁹¹

Prosigamos con la crítica de Sánchez Vázquez. Althusser se plantea el siguiente problema: "si toda filosofía depende de la ideología y explota a las ciencias ¿puede darse una filosofía que, sin abolir esa dependencia, deje de explotarlas, o al menos que ofrezca cierta garantía de ello?"...³⁹² Althusser responde –y es una respuesta "certera", dice Sánchez Vázquez– que "esa filosofía existe y es el MD".³⁹³ Althusser ofrece dos argumentos a favor de ello: uno de hecho y otro de derecho. Veámoslos: "1) *De hecho*: ...los

científicos sabrán reconocer, en nuestra práctica de la filosofía, si nosotros explotamos a las ciencias, o si, por el contrario, *servimos a ellas*".³⁹⁴ "2) *De derecho*: el MD, como toda filosofía, depende de las ideologías prácticas, pero esto no significa que haya de sufrir pasivamente esa dependencia. Al reconocer esa dependencia y recurrir al conocimiento cuyos principios le brinda el MH, 'puede controlar y criticar su lazo orgánico con la ideología práctica y, por tanto, rectificar sus efectos según una línea justa'.³⁹⁵ *Observaciones críticas de Sánchez Vázquez al "argumento de hecho"*: puede objetarse lo siguiente, dice: "los científicos sólo pueden reconocer la relación de la filosofía (MD) con las ciencias como una relación de servicio si no se encuentran bajo el dominio de la ideología teórica o filosofía espontánea de su propia práctica científica".³⁹⁶ Althusser, además, se enreda en esta contradicción: "tras de rechazar que el científico pueda tener espontáneamente una conciencia verdadera de su propia práctica, concede ahora que, de un modo espontáneo, puede distinguir la filosofía que sirve a la ciencia de la que la explota".³⁹⁷ Además, "esta distinción se hace difícil también porque los pretendidos servicios, como lo demuestran algunas experiencias pasadas en relación con la biología, la psicología, la teoría de la relatividad, etc., pueden constituir una verdadera explotación".³⁹⁸ Es cierto que se trataba, aclara Sánchez Vázquez, "de una filosofía marxista espúrea...; pero ¿cómo el científico podría distinguir espontáneamente el verdadero marxismo y esa versión, cuando ésta última –como filosofía oficial o del partido– predominaba entre los propios marxistas?".³⁹⁹ Nuestros comentarios a las observaciones críticas de Sánchez Vázquez pueden desglosarse en los siguientes párrafos: a) si entendemos la relación entre el MD y los científicos a la manera habitual en que, políticamente hablando, se relaciona el partido marxista-leninista con el proletariado, esto es, "tirando línea", fungiendo como el tribunal que decide lo que es correcto o incorrecto, orientando y decidiendo, empujando o reteniendo, en una palabra, *sustituyendo* a la clase, entonces la argumentación de Sánchez Vázquez estaría en lo cierto. Pero si entendemos dicha relación como no "tirar línea" sino *pasar medios filosóficos de producción*; como la doble función no sólo de llevar a cabo la operación demarcatoria (propia del MD) sino de persuadir a los científicos de la necesidad y conveniencia, la coherencia y sistematicidad del marxismo, entonces la argumentación de Sánchez Vázquez se vendría abajo. Y se vendría abajo porque no se trataría de que los científicos, de *modo espontáneo*, pudieran distinguir la *filosofía-servicio* de la *filosofía-explotación*, sino que el modo de relacionarse del MD con ellos consistiría en la forma de una *educación filosófica de los científicos*, precisamente en sustituir su ideología espontánea por la conciencia vigilante del MD. Puntualicemos, antes de pasar al siguiente punto, que como Althusser

no aclara la forma concreta en que él concibe la relación MD-ciencia, la crítica de Sánchez Vázquez no deja de ser, en cierto sentido, pertinente. b) El deslinde entre la filosofía como servicio y la filosofía como explotación ofrece problemas no sólo del lado del científico (ayuno de educación marxista y presa de la ideología teórica) sino también de la filosofía: ya que una filosofía espuria puede hacerse pasar como *la* filosofía o un marxismo doctrinario como el marxismo verdadero. Sánchez Vázquez pone ejemplos convincentes al respecto. Nuestra diferencia –pero no sólo con Sánchez Vázquez sino también con Althusser– reside en la concepción que ambos tienen del marxismo espurio. Se desprende del texto, y es corroborado por los ejemplos de la biología (michurinismo), la psicología (reflexologismo), etc., que la filosofía marxista espuria es identificada en este texto con el estalinismo.⁴⁰⁰ Marx y Lenin representarían el marxismo verdadero y Stalin la adulteración del marxismo. Nuestro punto de vista discrepa tajantemente de ello. Lo que llama Sánchez Vázquez "marxismo espurio", y la concomitante sustitución de una *filosofía-servicio* por una *filosofía-explotación*, no es privativa de Stalin (donde adquiere sus aspectos más brutales) sino que se halla presente en Lenin y... en los mismos Marx y Engels. En estos últimos puede discernirse, frente a la ciencia de la historia en gestación y la filosofía en proceso generativo, elementos caducos, dogmáticos, ideológicos. Aún más. Si interpretamos el marxismo como cerrado, como sistema o teoría en que las palabras juegan el papel de últimas palabras, se trata no sólo de un *marxismo doctrinario*, sino de una ideología que, al denunciar, combatir y esforzarse por desmantelar el poder burgués, pero sin ofrecer una idea clara⁴⁰¹ de las vías al socialismo, deviene una teoría concreta de la *destrucción* (del capital privado) y una teoría abstracta de la *construcción* (del socialismo y el comunismo), lo cual la haría coincidir de golpe con la ideología de la clase intelectual en ascenso. *Observaciones críticas de Sánchez Vázquez al argumento "de derecho"*. Para Althusser, dice Sánchez Vázquez, la filosofía es *justa* sin dejar de ser propiamente, filosofía, valiéndose del conocimiento que le ofrece la ciencia de la historia. "Por consiguiente, lo que hace del MD una filosofía 'justa' es, en definitiva, para Althusser, el conocimiento científico".⁴⁰² "Pero aquí no es muy consecuente con sus planteamientos anteriores en los que la filosofía marginada del conocimiento aparecía determinada por la práctica".⁴⁰³ Lo anterior le lleva a decir a Sánchez Vázquez que en Althusser la filosofía aparece como producto de una doble determinación: de la política (a través de la ideología) y del conocimiento (a través del MH). Pero Althusser deja en el aire varias cuestiones, según nuestro crítico. Son las siguientes: "Primera. La relación de la filosofía con la ideología ¿sería exterior a ella o intrínseca...?" "Segunda. Si la relación de la filosofía con la ideología se halla mediada por el

conocimiento científico, y éste es el que determina la 'justeza' de ella, ¿no es él, en definitiva, el elemento determinante, ya que es el que garantiza la 'justeza' de la filosofía?" "Tercera. Y si esto es así, ¿no queda invalidada la tesis de la especificidad de la filosofía como esfera de lo justo o no justo al margen de la verdadero-falso?"⁴⁰⁴ De todo ello resultaría "que la filosofía dependerá de la ideología sin ser ella misma ideológica, de la misma manera que dependería de la ciencia sin ser ella misma científica".⁴⁰⁵ ¿De dónde brotan las dificultades antes citadas? Dice Sánchez Vázquez: "surgen de la distinción radical althusseriana de filosofía y ciencia, o de justeza y verdad, y de no ver en la filosofía marxista su unidad interna de ideología y conocimiento".⁴⁰⁶ Hay, pues, un "juego extraño del conocimiento en el quehacer filosófico" de Althusser. Este juego extraño, dice Sánchez Vázquez, "de acuerdo con el cual la filosofía marxista tiene que apelar necesariamente al conocimiento para que su dependencia de la ideología no sea pasiva al mismo tiempo que ella no es conocimiento, es el tributo que Althusser se ve obligado a pagar para mantener la distinción radical de filosofía y ciencia con la cual piensa haber superado su 'desviación teorícista'".⁴⁰⁷ Nuestros comentarios a las observaciones críticas de Sánchez Vázquez pueden desglosarse en los siguientes puntos:

1.— Nos parece errónea la interpretación de Sánchez Vázquez de que, para el segundo Althusser, *la* filosofía (el MD) deviene "justa" valiéndose del conocimiento científico que le proporciona el MH. Ni el MH en particular, ni mucho menos el "conocimiento científico" en general hacen del MD la filosofía. Es cierto, sí, que el MD necesita, para operar en su nivel, con sus propias armas, y dentro de su especificidad, del MH. El puesto del hombre en el cosmos no puede ser esclarecido, hemos dicho en otra parte, sin aclarar científicamente el puesto de los hombres en la sociedad. Sin una teoría de la ideología, en efecto, no puede soñarse con emprender la edificación del MD, el arma filosófica de la clase obrera. Pero no es lo mismo la *condición de posibilidad* que el *modus operandi* específico de la práctica filosófica. El MH se configura como la condición que posibilita el que tenga lugar la manera específica de operar de una filosofía, el MD, que diferenciándose de las ciencias (incluyendo el MH) y de las ideologías (en el sentido de falsa conciencia), expresa el punto de vista de la clase obrera.

2.— Sánchez Vázquez piensa que en este segundo Althusser no está claro si la relación entre *la* filosofía y la ideología es interior o externa. Hay que aclarar, en primer término, que cuando Althusser asocia, en esta fase del desarrollo de su pensamiento el MD y la ideología, no se refiere, como es obvio, a la ideología *conformante-deformante* propia de la filosofía tradicional o de los sistemas filosóficos no marxistas, sino que alude —por más que resulta

inadecuado el concepto, como hemos visto más abajo— a la *ideología proletaria*. Tomando en cuenta lo anterior, y teniendo presente la concepción althusseriana sobre la filosofía (en esta segunda época) como el destacamento teórico de lucha del proletariado, resulta evidente que la ideología (el punto de vista de la clase obrera) no es algo *externo a la* filosofía, sino uno de sus elementos conformativos. Dado el uso ambiguo del vocablo *ideología*, ésta es una de las razones por las que hemos afirmado que ver al MD como encarnación de una ideología (la proletaria) es un planteamiento inadecuado, porque da pie a una lectura historicista.

3.— Si la relación de la filosofía con la ideología, dice Sánchez Vázquez, se halla mediada por la ciencia, y ésta es la que determina su "justeza", la ciencia es el elemento determinante de la filosofía. Disentimos nuevamente de esta interpretación: la "justeza" del MD, la categoría sociopolítica que lo constituye, no le viene del MH (ni mucho menos de la ciencia en general) sino del *punto de vista proletario* (lo que llama Althusser la *ideología marxista*). Es cierto que, como dijimos, el MH aparece como la *condición de posibilidad* para el *modus operandi* específico de la filosofía; pero el MH mismo es lo que es, esto es, la ciencia de la historia, porque se halla animado por el punto de vista obrero. El MD es "justo" ya sea porque repercute en él directamente el punto de vista de clase o porque lo hace a través del MH, lo cual no modifica esencialmente las cosas.

Para nosotros, como se sabe, el MD es un campo teórico en el que se articulan tres elementos: el ontológico, el epistemológico y el sociopolítico. Los dos primeros operan con la categoría de la *verdad* (pues son *saberes*); pero no con la *verdad-reflejo*, propia del materialismo contemplativo y mecanicista, sino con la *verdad-apropiación*. El tercer elemento, que no es otra cosa que el *punto de vista de la clase obrera* (Althusser dice errónea-mente: de la *ideología proletaria*) opera con la categoría de la *justeza*. Aunque ya hemos esbozado, en páginas precedentes, por qué el MD puede ser, a un tiempo, la filosofía —la única concepción del mundo que, para constituirse, rompe con los elementos ideológicos perturbadores (presentes en el idealismo y el materialismo metafísico) y el destacamento que expresa en el campo de batalla de la teoría los intereses de la clase obrera—, conviene hacer más énfasis en esa unificación entre verdad y *justeza*. Veamos. La clase trabajadora manual no tiene otra cosa que perder, con la revolución socialista, que sus cadenas. Sus cadenas no son únicamente *cadenas apropiativo-materiales*. No sólo está desposeído de medios *materiales* de producción. Sus cadenas son también *apropiativo-intelectuales*. Está desposeído asimismo de medios *intelectuales* de producción. Sólo una clase así puede asumir una filosofía que rompe con la ideología y se atrinchera en la conciencia

verdadera. Se nos podría argumentar, en contra de ello, que el proletariado manual, casi sin excepción, lejos de orientar su pensamiento y sus actos por medio del MD, se halla habitualmente enajenado a la ideología burguesa o, en el mejor de los casos, a la ideología *intelectualista* que subyace en el fondo mismo de la teoría marxista-leninista. Pero nosotros no estamos aludiendo al proletariado manual *empírico*, sino al proletariado manual *histórico*. No a la clase obrera que es *objeto*, sino a la clase obrera que, dada su estructura, puede devenir *sujeto*. No al proletariado físico (que es una clase empírico-decisiva de la revolución *proletario-intelectual*) sino a la clase obrera que tomará en sus manos la tarea de su propia emancipación. Sólo una clase *encadenada absolutamente* puede luchar por la sociedad sin clases, ser heredera de la filosofía, asumir el *humanismo anticlasista* cuya expresión teórica se da en el marxismo *constituido plenamente* y cuya encarnación práctica se volcará en la realidad social del comunismo. Entre paréntesis, subrayaremos, por otro lado, que en la otra parte constitutiva del marxismo, esto es, en el MH, también se da, a nuestro modo de ver las cosas, la conjugación de la *verdad-apropiación* y de la *justeza*, en virtud de que en la ciencia de la historia no sólo aparece la *categoría epistemológica* (propia del saber) sino la categoría sociopolítica (propia del punto de vista de clase). El MH es, como el MD, una forma de la *conciencia verdadera* caracterizada, no por una especie de neutralidad o indiferencia frente a la lucha de clases, sino por un *enfoque proletario manual*. ¿Por qué la clase burguesa no puede asumir una filosofía que no sea ideológica? Porque sus intereses de clase –su obligada defensa de la propiedad privada sobre los medios *materiales* de la producción– le impiden desplegarse libremente: con la libertad necesaria para apropiarse sin perturbaciones de la realidad. ¿Por qué la *clase intelectual* tampoco puede hacer suya una filosofía que no sea ideológica? Porque sus intereses clasistas –su necesaria defensa de la propiedad privada sobre la *práctica teórica*– le impiden asimismo desarrollarse sin trabas: con la espontaneidad indispensable para apropiarse cognoscitivamente de la cosa. Es cierto que el *sector histórico* de la clase intelectual en el capitalismo, y la clase intelectual casi en su totalidad en el "socialismo", se dicen marxistas, esto es, defensoras del MD y el MH; pero se trata de un *marxismo ideológico*, un *marxismo intelectualista*, un marxismo que, en su proceso gestativo, es coagulado *en un punto* que beneficia a la clase intelectual en ascenso. El *marxismo obrero*, en cambio, se basa en el proletariado manual y sus intereses, esto es, en la pugna de esta clase por romper sus cadenas apropiativo-materiales y sus cadenas técnico-funcionales para dar luz verde, con ello, a la sociedad sin clases. Esto nos vuelve patente que sólo la clase obrera es susceptible de encarnar un MH y un MD que sean, simultáneamente, *verdaderos y justos*.

Volvamos a la crítica de Sánchez Vázquez a Althusser. Otra de las cuestiones "dejadas en el aire" por Althusser es la explicitación de las relaciones del MD con la ideología, por un lado, y con la ciencia, por otro, ya que, como se dijo, si la relación de la filosofía con la ideología está mediada por la ciencia (por el MH), "resultaría, entonces, que la filosofía dependería de la ideología sin ser ella misma ideológica, de la misma manera que dependería de la ciencia sin ser ella misma científica".⁴⁰⁸ La interpretación de Sánchez Vázquez nos parece que queda invalidada si mostramos que *la* filosofía no depende ni de la ideología ni de la ciencia. No depende de la ideología, sino que *es ideológica* (en el sentido althusseriano del término). El MD es una filosofía que no es ideológica, en efecto, en el sentido de la ideología burguesa; pero es ideológica en el sentido de encarnar el punto de vista del proletariado. Recuérdese que –aunque ello ha sido criticado por nosotros páginas arriba– Althusser habla de una *ideología proletaria*, la cual, al articularse con el marxismo, se despoja de su significado inicial de falsa conciencia.⁴⁰⁹ La filosofía tampoco depende de la ciencia. El MD no depende del MH sino que tiene en él su condición de posibilidad operativa. No resulta pertinente identificar dependencia y condición posibilitante. La filosofía marxista depende de su propia práctica, y ésta última se halla *posibilitada* por el descubrimiento y la colonización del continente historia. Tampoco se puede decir –aludiendo a la función demarcatoria de *la* filosofía que ésta *dependa* de las ciencias naturales, formales o sociales. No. Las ciencias particulares son la *materia prima* de su *modus operandi*. No conviene identificar, igualmente, dependencia y materia prima. La filosofía marxista *depende* de la forma específica de su *modus operandi*. Y éste último implica, como objeto a transformar o, mejor dicho, como *objeto a deslindar*, la actividad de las diversas ciencias que se hallan en permanente peligro de transubstanciarse espontáneamente en ideología. Todas las dificultades mencionadas surgen, según Sánchez Vázquez, de la "distinción radical" que hace Althusser entre filosofía y ciencia y en no ver la unidad interna de ideología y conocimiento en la filosofía marxista. ¿Esto quiere significar que debe hacerse una "distinción no radical" entre filosofía y ciencia o entre ideología y ciencia? En verdad, la crítica de Sánchez Vázquez nos parece que obsesivamente se endereza en este sentido: ante ciertas imprecisiones o vacíos, expresiones vagas o matizaciones insuficientes de Althusser en su operación deslindadora de *la* filosofía (o, mejor, tanto de *la* filosofía cuanto de la ciencia y de la ideología), Sánchez Vázquez recomienda siempre no precisar las distinciones y atajar los equívocos, sino volver a la mezcla, a la ambigüedad, a la homologización praxica. ¿En qué consiste "el juego extraño en el quehacer filosófico" que le critica Sánchez Vázquez a Althusser? ¿Cuál es el tributo que

éste último se ve obligado a pagar para mantener la *distinción radical* [subrayado nuestro, EGR] de filosofía y ciencia? Se trata, como ya lo hicimos notar, del hecho de que "la filosofía marxista tiene que apelar necesariamente al conocimiento para que su dependencia de la ideología no sea pasiva al mismo tiempo que ella no es conocimiento". Afirmación ésta que carece de sentido si tomamos en cuenta: a) que el marxismo no "apela" ni al MH (ya que éste, por ser condición posibilitante del MD, es uno de sus elementos constitutivos) ni a las ciencias particulares (siendo que ellas conforman la *materia prima* de su función demarcatoria), b) que la dependencia del MD a la ideología sería pasiva si se tratara de la ideología burguesa; pero que, tratándose de la ideología proletaria –del punto de vista del proletariado– ello quiere decir (fue no hay dependencia ni activa ni pasiva respecto a dicha ideología sino identificación entre ambas y c) que la filosofía *no es* conocimiento en el sentido en que la ciencia lo es, aunque sí en el sentido específico del saber filosófico.

La función demarcatoria de *la* filosofía es vista por Sánchez Vázquez como "claramente epistemológica: no conocer, pero sí intervenir en el conocer".⁴¹⁰ Como la "intervención demarcatoria" de *la* filosofía implica un conocer – apropiarse cognoscitivamente del deslinde objetivo de la ciencia y la ideología–, aunque no pueda ni deba identificársele con el conocimiento propio de la ciencia, Sánchez Vázquez se ve obligado a reconocer que el MD hace acto de Presencia en Althusser con "ese aire de supersaber o metaciencia que aparece en sus primeros trabajos y reaparece en el *Curso*".⁴¹¹ La acusación, sin embargo, de postular una metaciencia o un supersaber tendría sentido si con ello quisiera denunciarse una filosofía que Pretendiera inmiscuirse en la práctica científica para enjuiciar lo que es válido o no desde el punto de vista de la investigación científica particular; pero el papel del MD es precisamente el contrario: respeto irrestricto de la actividad científica, de su campo de operación, sus métodos propios, sus productos particulares y salvaguarda de caer, entorpeciendo su forma peculiar de producción científica, en una de las ideologías que flotan en el ambiente, determinadas por la existencia de las clases y la lucha de clases, y que habitualmente surgen espontáneamente en los científicos y "explotan" sus descubrimientos y aportaciones. ¿Cómo puede llevar a cabo tal cosa *la* filosofía? Porque, siendo expresión teórica de la clase obrera, puede instalarse en la conciencia verdadera y trascender los límites ideológicos que toda clase dominante –burguesa o intelectual– carga necesariamente sobre sus hombros.

3. La Filosofía Espontánea de los Científicos

Este capítulo consta de dos partes claramente diferenciadas: una exposición de lo que entiende Althusser en el *Curso* por la filosofía espontánea de los científicos y la réplica o el enjuiciamiento que hace Sánchez Vázquez de ello. Veamos la primera. Todo científico "se relaciona con la filosofía en cuanto que se forma cierta idea de su propia práctica y de la ciencia. A esto le llama [Althusser] 'filosofía espontánea de los científicos'..."⁴¹² Las ideas que el científico se forma de su práctica específica "surgen de la experiencia de su propia actividad, inmediata y cotidiana, o le llegan desde fuera, de filosofías que explotan las ciencias al servicio de valores o fines de las ideologías prácticas".⁴¹³ "Las primeras de origen interno... constituyen el *Elemento 1* (materialista) de esa filosofía, las segundas, de origen externo..., representan el *Elemento 2* (idealista) de ella"⁴¹⁴ "Se trata de dos elementos contradictorios y en lucha en el seno de la filosofía espontánea, lucha en la cual el primero es dominado por el segundo".⁴¹⁵ "para que el *Elemento 1* se sacuda ese dominio y pueda imponerse al *Elemento 2* no basta la lucha interna, sino que se requiere una ayuda exterior, la de la filosofía materialista"⁴¹⁶ El hombre de ciencia "abandonado a sus propias fuerzas, no obstante el elemento espontáneo materialista, está condenado a caer del lado del idealismo y, por tanto, a tener una conciencia falsa de su propia práctica, y a aceptar la explotación de la ciencia por la filosofía al servicio de ideologías prácticas".⁴¹⁷ Resultado de todo ello es que "aquí estamos ante una transposición de la teoría de la espontaneidad y de la importación de la conciencia de Kautsky-Lenin del plano de la práctica política al de la actividad científica"⁴¹⁸

La réplica de Sánchez Vázquez. Nuestro crítico reconoce "que el científico no desarrolla su actividad en un vacío ideológico y que la ideología sale constantemente a su encuentro no sólo en el desarrollo interno de su práctica, sino también en su relación con diversas condiciones e instituciones sociales"...; pero no ve por qué "el proceso de producción de conocimientos haya de estar sujeto inexorablemente a una ideología que le impide tener una visión correcta de su práctica o por qué, ante la influencia del idealismo, haya de ser incapaz de rebasar los límites del materialismo espontáneo".⁴¹⁹ Sánchez Vázquez es de la idea, en efecto, de que "las exigencias del propio desarrollo científico... pueden contribuir a una comprensión más clara de la propia práctica, y por tanto no es forzoso que el científico haya de moverse espontáneamente hacia la ideología".⁴²⁰ Y esto es así, según el autor de *Ciencia y revolución*, porque "al reflexionar sobre su propia actividad, el científico puede echar mano de la filosofía que le demuestra ser más fecunda

para su propia práctica y no es fatal que haya de acogerse precisamente a la que la obstaculiza"⁴²¹ Nosotros, en contra de este planteamiento crítico de Sánchez Vázquez, y a favor del punto de vista de Althusser, creemos, para decirlo con una frase deliberadamente provocativa, que *el hombre de ciencia no aprende marxismo en el ejercicio de su propia práctica*. Pensamos que el científico, "abandonado a sus propias fuerzas" o sigue estando, a pesar de sus investigaciones, bajo la influencia del idealismo vernáculo (familiar y social) o, en el mejor de los casos, elabora una seudofilosofía que no es sino la extensión del Elemento 1. Esta extensión del Elemento 1, este "rebasamiento" del materialismo espontáneo de la actividad científica en una "reflexión filosófica", puede dar a luz una concepción *realista ingenua, materialista mecanicista o positivista primitiva*; pero la *extensión* del Elemento 1 no desplaza al Elemento 2, si por Elemento 2 entendemos no sólo el idealismo sino en general toda ideología. La filosofía espontánea de los hombres de ciencia, en el mejor de los casos, no rebasa el nivel de la *ideología*. La frase del clásico: ¡Física, cuídate de la metafísica! es, sí, una extensión del Elemento 1; pero no una recusación del Elemento 2. Newton, en efecto, rechaza las perturbaciones inmediatas que la metafísica tradicional acarrea en la investigación científica; pero sigue siendo, en fin de cuentas, un filósofo *idealista*. El que el hombre de ciencia, al reflexionar sobre su propia actividad, "eche mano" de la filosofía que le demuestra ser más fecunda para su propia práctica, suena lógico; pero la filosofía que puede serle más fecunda para su propia práctica, y que no es otra que el MD, no es algo a lo que se le puede "echar mano". La filosofía marxista, en efecto, implica un proceso complicado de asimilación, de investigación minuciosa, de reflexión crítica (respecto a las otras filosofías y respecto al propio MD); y este proceso no puede identificarse con la noción de *filosofía espontánea de los científicos*. Esta última no es otra cosa que la "noción filosófica ideológica" que el científico *deduce* de su práctica específica. Es posible que, en la creación de esta filosofía científicista, de carácter ideológico, el investigador rechace algunas de las tesis idealistas más burdas que obstaculizan o puedan obstaculizar su actividad científica; pero si hace esto, no puede rechazar el horizonte ideológico último de la ideología (y, por ende, ciertas perturbaciones mediatas y no muy visibles por ahora), ya que, para hacerlo, requiere de algo *externo* a la actividad científica en cuanto tal, esto es, del MD. Esta es la razón por la que decíamos que *el científico no aprende marxismo en el ejercicio de su práctica*. Frase a la que debemos añadir, a pesar de su obviedad, esta otra: *el científico debe aprender marxismo en las producciones teóricas del marxismo*, en el entendido de que sólo así podrá no extender el Elemento 1 hacia una filosofía científicista, de carácter ideológico, sino recusar el Elemento 2 y vincular el Elemento 1 con

una filosofía, el MD, que no sólo rechaza los elementos obstaculizadores inmediatos y más burdos sino también los mediatos e invisibles, que dependen de un horizonte ideológico que, gracias a su abstracción, parece (pero sólo parece) no perjudicar por ahora a la investigación científica. Sánchez Vázquez escribe: "Las reflexiones de físicos eminentes como Langevin, De Broglie, Bohm o Vigier desmienten la tesis de que, con sus propias fuerzas, las ideas que los científicos se forjan de su propia práctica o de la ciencia hayan de ser una simple caja de resonancia de una filosofía espontánea, determinada, a su vez, por las ideologías prácticas dominantes".⁴²² Este enlistamiento de científicos "liberados" de filosofías perturbadoras no deja de causarnos asombro. En primer lugar porque podría hacerse una lista –si de ejemplificaciones se trata– infinitamente más grande de hombres de ciencia presos de la ideología, lista tan voluminosa, y abarcadora de todas las disciplinas científicas, que nos haría decir que la enumeración presentada por Sánchez Vázquez no es otra cosa que un *enlistamiento no de la regla, sino de las excepciones*. En segundo lugar, habría que ver si en las posiciones filosóficas de esos científicos no jugó un papel esencial el *estudio directo del marxismo* (o, al menos, si no fueron ellos, o algunos de ellos, influidos por el marxismo que flota en el ambiente). Y en tercer lugar, sería importante esclarecer si la posición filosófica de ellos, o algunos de ellos, coincide real y efectivamente con la filosofía marxista o si no es otra cosa que la filosofía científicista cubierta con un ropaje marxista.

Sánchez Vázquez escribe: "Pero la ciencia no sólo tiene un *status* teórico que es en el que piensa sobre todo Althusser cuando se refiere a la filosofía espontánea del científico, sino también un *status* social en cuanto que su producción, transmisión y uso social... está condicionado por determinadas relaciones económicas y políticas".⁴²³ No nos vamos a detener demasiado en esta afirmación. Creemos que se trata de una falsa interpretación. La "filosofía espontánea de los científicos", en efecto, presupone la *explotación* del Elemento 1 (materialismo) por parte del Elemento 2 (idealismo), de la física por la metafísica, de la ciencia por la ideología. El Elemento 2 es, invariablemente, un dispositivo ideológico que expresa, en el campo de batalla teórico, un punto de vista no obrero. Es evidente, entonces, que la filosofía que asumen normal y espontáneamente los hombres de ciencia tiene, según Althusser, un *status social*, ya que el concepto de *explotación* (que ejerce el Elemento 2 sobre el Elemento 1) no es otra cosa que el reconocimiento de que la "producción, transmisión y uso social" de la práctica científica "está condicionado por determinadas relaciones económicas y políticas".⁴²⁴ Pongamos un ejemplo de cómo el Elemento 2 explota al Elemento 1, de cómo perturba dicha explotación la libre prosecución de la investigación científica y de

como, finalmente, dicha explotación revela el *status social* de la "filosofía espontánea de los científicos". Para llevar a tal cosa nos serviremos de unas citas de Dominique Lecourt que arrojan claridad al respecto. Después de recusar las consabidas interpretaciones de la teoría del *reflejo* que expone Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*.⁴²⁵ Dice este autor: la noción del reflejo "se presenta como una *doble tesis* que permite plantear en el justo orden las dos cuestiones [la ontológica y la epistemológica, EGR]. De hecho, enuncia:

- a) La primacía del ser sobre el pensamiento,
- b) La objetividad de los conocimientos.

Diremos entonces que la tesis del reflejo es una doble tesis que plantea el justo orden de las cuestiones filosóficas subordinando la tesis de *objetividad* de los conocimientos (reflejo) a la tesis de *primacía* de la materia sobre el pensamiento".⁴²⁶ Y más adelante: "Lenin descubre que las teorías idealistas del conocimiento están erigidas-construidas alrededor de *dos* cuestiones: la de relación ser/pensamiento (cuestión No. 1) y la de la objetividad de los conocimientos (cuestión No. 2). Demuestra que lo que constituye la teoría [empirocriticista, EGR] como tal (como *teoría* y no como simple *tesis*) es la subordinación de la cuestión 1 a la cuestión 2".⁴²⁷

Si relacionamos la concepción de Althusser con la de Dominique Lecourt, resulta que, en el caso del empiriocriticismo de Mach y Bogdanov, el *Elemento 2, que explota el Elemento 1, consiste en subordinar la cuestión 1 (ontológica) a la cuestión 2 (gnoseológica)*. Es decir: la forma en que el idealismo (Elemento 2) explota a la actividad científica (Elemento 1) consiste en invertir el orden en que se presentan y no pueden menos de presentarse dos cuestiones filosóficas: la ontológica y la epistemológica. Los empiriocriticistas, respondiendo a esa tradición que se remonta a Descartes, pasando por los empiristas ingleses (Hume y Berkeley) y por Kant, subordinan la cuestión 1 (la preeminencia del ser sobre el pensar) a la cuestión 2 (la garantía del conocimiento objetivo). Resultado: la ideología no sólo *explota* a la ciencia, el Elemento 2 al Elemento 1, sino que perturba la investigación científica en cuanto tal. Lecourt dice: "si el empiriocriticismo no es compatible con las ciencias naturales es porque aporta una apariencia de solución, a los problemas científicos 'aún no resueltos', puramente verbal, que estanca las cuestiones y traba la investigación experimental. La ventaja del materialismo consiste, por el contrario, en *esclarecer* mediante una cuestión la formulación de un problema que incumbe a las ciencias. Lo cual no significa, por cierto, que sea la filosofía materialista la que debe por sí formular ese problema"...⁴²⁸ y, añade: "lo que Lenin quiere mostrar es que, paradójicamente, la filosofía de Mach, que se pretende 'la filosofía de la psicofisiología', *impide* —o, más

exactamente, *cierra*— toda investigación experimental de la *fisiología* de los fenómenos sensoriales, puesto que, en su subterfugio verbal, pura y simplemente hace abstracción de ella".⁴²⁹ La *explotación* de la ciencia por la ideología, como lo subraya Althusser, la subordinación de la ontología a la epistemología en los empiriocriticistas, como lo pone de relieve Lenin, y la obstrucción de la investigación científica que conlleva lo anterior, como lo destaca Lecourt, nos muestra que una filosofía idealista no sólo se sirve, deformándolos, de los datos proporcionados por las ciencias positivas, sino que, explotándolas, impide, cerrando su proceso práctico, que salgan a flote conocimientos que puedan perjudicar el plexo de tesis ideológicas que sirven a los intereses de las clases no proletarias.

Pero el problema no se agota ahí. Y no se agota porque el Elemento 2 que explota al Elemento 1 no siempre es el idealismo o una ideología franca y decididamente antiproletaria. No. La historia de la URSS y otros países "socialistas" testimonia que el papel del *Elemento 2 explotador* puede jugarlo el MD oficial, es decir, un marxismo congelado en el punto preciso en que deviene la ideología elocuente de la clase intelectual en el poder. Y esta es una situación extremadamente paradójica en virtud de que se supone que el MD tiene como su función liberar al Elemento 1 de la explotación del Elemento 2. O sea: que el *factor liberador externo* (MD), que debería emancipar al Elemento 1 (práctica científica) de la explotación que sobre él ejerce el Elemento 2 (ideología), se transmuta en Elemento 2; pero en un Elemento 2 "demagógico" porque dice no ser Elemento 2 sino *la* filosofía que tiene la función demarcatoria que permite a la ciencia continuar su proceso cognoscitivo sin trabas o perturbaciones extra-científicas.

4. "Lenin y la Filosofía"

I

El opúsculo althusseriano *Lenin y la filosofía* es el escenario donde aparecen tres personajes: la filosofía, la ciencia y la política, o mejor, el escenario en que actúan cinco actores: la filosofía no marxista (ideológica), la filosofía marxista (MD), las ciencias particulares, el M11 y la política. Probablemente la parte esencial de este pequeño libro se halle sintetizada en la siguiente frase de Althusser: "La filosofía podría ser la política continuada de cierta manera, en cierto campo, a propósito de cierta realidad; la filosofía podría representar la política en el campo de la teoría, para ser más preciso: ante las ciencias; e

inversamente, la filosofía podría representar la científicidad en la política, ante las clases empeñadas en la lucha de clases".⁴³⁰ Veamos qué dice al respecto Sánchez Vázquez. Para Althusser, arguye, "la filosofía se relaciona con la política no como si ésta fuera una instancia ajena..., sino siendo ella misma política... Y ¿cómo se relaciona la filosofía siendo ella misma política en cierta forma?".⁴³¹ Y Sánchez Vázquez explica: "Representar tiene aquí el sentido de hacerse presente ante otra instancia: las ciencias. La filosofía representa, pues, la política ante las ciencias".⁴³² Pero no sólo eso, sino que "también representa... la científicidad en la política".⁴³³ Hacer filosofía es, por consiguiente, para Althusser, "poner en relación la política y las ciencias bajo el modo de la representación".⁴³⁴ Sánchez Vázquez añade: "Todo se juega, pues, en esta función de representación, en saber qué mecanismos la aseguran y cuáles pueden falsearla. Lenin, según Althusser, no nos lo dice".⁴³⁵ Pero él [Althusser] tampoco, "y al no hacerlo, nos quedamos sin saber por qué la filosofía representa la lucha de clases y cómo se relacionan sus tendencias fundamentales (idealismo y materialismo) con posiciones y conflictos de clase".⁴³⁶ Posiblemente, conjetura Sánchez Vázquez, la respuesta al interrogante implícito en la cita anterior coincida con la tesis del joven Althusser que veía el idealismo como opresor y el materialismo como emancipador. Esta solución es, sin embargo, y para Sánchez Vázquez, maniquea. No obstante, dejando a un lado este maniqueísmo, "todo sigue girando en torno a la función epistemológica de la filosofía en el campo teórico, como si para Lenin, al enfrentarse a los filósofos empiriocriticistas rusos, lo decisivo fuera liberar a la ciencia de los obstáculos que en su camino levantaban la filosofía de ellos, y no liberar a la práctica política revolucionaria de los obstáculos que interponía en su camino esa filosofía".⁴³⁷ Si la filosofía tiene naturaleza ideológica, de clase, "no queda claro –remata Sánchez Vázquez– cómo puede cumplir su función epistemológica de trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, ya que dada su naturaleza ideológica sólo podría cumplirla ideológicamente".⁴³⁸ "Es cierto que... hay una filosofía que reconoce su naturaleza ideológica, y que por ello puede rectificar los efectos ideológicos. Esta filosofía puede operar gracias al apoyo que le brinda el MH con su teoría de la ideología".⁴³⁹ "Pero en este caso no se puede comprender cómo podrían cumplir esa función otras filosofías".⁴⁴⁰ El problema de base es, a no dudarlo, que Althusser "simplifica en exceso la cuestión, al hacer generalizaciones infundadas. En efecto, hay filosofías que, lejos de establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, no hacen sino disolver lo primero en lo segundo".⁴⁴¹ Hasta aquí la primera función o el primer modo de representar de la filosofía, esto es, el "hacerse presente" ante las ciencias.

Desearíamos hacer los siguientes comentarios sobre los párrafos trans-critos:

1. Que la filosofía, tal como la concibe Althusser, se relacione con la política sino como si ésta fuese una instancia ajena, sino siendo ella misma política, nos parece una mala interpretación de Sánchez Vázquez. La lectura de esta frase da la impresión de que, para el autor de *Lenin y la filosofía*, entre la política a secas y la filosofía no hay mediaciones. Althusser dice, nos parece, precisamente lo contrario: que la filosofía en general es la política, sí, pero "continuada de cierta manera", esto es, dentro de la forma peculiar en que tiene lugar su práctica específica y relativamente autónoma. La frase althusseriana recuerda, quién lo puede dudar, a Clausewitz;⁴⁴² pero la guerra, en que se prolonga la política, es una política transfigurada, metamorfoseada al ser continuada "por otros medios". Es la continuación de la política en *otro* campo: el campo de batalla. Tan es así que en ello hallamos la razón por la que existe una estrategia estrictamente militar, de la que Clausewitz es un representante destacado, que no puede ser reducida a la política cotidiana, nacional, no belicista. La forma en que define Sánchez Vázquez la función representativa de la filosofía nos parece correcta. Representar es, en efecto, hacerse presente en otra instancia. Mas esta definición contradice, al ser aplicada a la relación de la filosofía y la política, la aseveración precedente de Sánchez Vázquez en el sentido de que la filosofía se relaciona con la política como si ésta no fuese una instancia ajena. En realidad la filosofía es, respecto a la política, una instancia ajena y no ajena: *ajena* porque, aunque es política, lo es "por otros medios", y *no ajena* porque, aunque lo es "por otros medios", sigue siendo política.

2. ¿En qué sentido la filosofía representa la política *ante* las ciencias? Toda filosofía lo hace llevando su enfoque político, su vinculación con la lucha de clases, ante ellas. Y en esto podemos detectar un rasgo común a toda práctica filosófica. Pero hay dos formas de *representar* la política ante las ciencias: la que caracteriza a la *filosofía ideológica* que, en última instancia, somete a las ciencias particulares a un proceso de *explotación* y la que es propia del MD –aunque no del MD ideológico– que pugna contra esa *explotación*. Diversidad de formas que, dentro del género común, nos habla de diferencias específicas esenciales. Estamos convencidos que el MD no sólo debe ejercer su función demarcatoria respecto a las ciencias, separando lo científico de lo ideológico, sino en relación con la propia filosofía, deslindando la filosofía *explotadora* de la filosofía *emancipadora*. El MD, en efecto, debe autodiferenciarse de todas las filosofías basadas en la práctica deformante conformante de la ideología, asentándose resueltamente en la conciencia verdadera y en el punto de vista de la clase proletaria.

3. ¿En qué sentido la filosofía representa la científicidad en la política? Aquí resulta evidente que Althusser sólo se refiere al MD. ¿Cómo podría la filosofía, en efecto, coadyuvar a convertir la política de espontánea (y por tanto ideológica) en científica, si se tratase de una filosofía *explotadora*?

4. El que si Lenin no aclara la función representativa de la filosofía, tampoco lo hace Althusser, asimismo no nos convence. Tenemos la impresión de que mientras dicha función se halla *implícita* dentro del discurso leninista, comienza, pero sólo comienza, a hacerse explícita en Althusser. Y creemos que Sánchez Vázquez no advierte la presencia de dicha función "en estado práctico" en la producción de Lenin y se resiste a comprobar cómo empieza a explicitarse en Althusser una explicación que no llega, sin embargo, al "estado teórico" conveniente.

5. El que, en *Lenin y la filosofía*, todo continúe girando en torno a la función epistemológica de la filosofía, como si Lenin, al enfrentarse al empiriocriticismo, sólo quisiera liberar a la ciencia de los impedimentos filosóficos y no librar a la práctica revolucionaria de los obstáculos que le interponía esa filosofía, también nos parece erróneo. Y nos parece tal, porque la demarcación, al impedir que las ciencias sean aprovechadas, explotadas, sojuzgadas por las ideologías, beneficia políticamente al proletariado. Lenin, en *Mate-rialismo y empiriocriticismo*, da la lucha filosófica más en el frente científico que en el político (estrictamente hablando) por razones especiales. Ello "tiene que ver, como dice Dominique Lecourt, tanto con la naturaleza peculiar de esta filosofía como con la coyuntura teórica singular que le ha dado origen".⁴⁴³ La naturaleza del empiriocriticismo –continúa Lecourt– "es ser una 'filosofía de hombres de ciencia'...".⁴⁴⁴ Este carácter "se expresaba esencialmente en el hecho de que pretendía *justificar* la teoría del conocimiento que proponía mediante resultados científicos que mistificaba con tal propósito"⁴⁴⁵ Pero si nos preguntamos qué es lo que ha dado lugar, en la primera década del siglo XX, a tal filosofía?, hay que responder, a no dudarlo: la llamada "crisis de la ciencia". "Porque parecía proporcionar una salida a esta crisis, observa Lenin, es que la filosofía empiriocriticista ha podido imponerse con un éxito tan impresionante".⁴⁴⁶ Aún más. Como se sabe, también Plejanov criticó a los empiriocriticistas en general y a Mach y Bogdanov en particular (en su escrito *Materialismo militante*). Aparentemente hay, al menos al principio, coincidencias entre Lenin y Plejanov. Lecourt dice: la argumentación de Plejanov es "singularmente concordante con la de Lenin en la primera parte de *Materialismo y empiriocriticismo*: de Mach, Plejanov se remonta a Kant, y de Kant a Berkeley por una crítica detallada del *Análisis de las sanciones*. La concordancia entre el texto de Plejanov y el de Lenin es tal que citarlo sería para nosotros una pura y simple repetición".⁴⁴⁷ ¿Por qué, sin

embargo, critica Lenin tan entonadamente a Plejanov? Responde Lecourt: "precisamente porque Plejanov, en su refutación de Mach, *se ha quedado allí*; se limitó a una refutación 'puramente' filosófica del empiriocriticismo y no tomó en serio el 'vínculo', las `relaciones' que unen la doctrina con las ciencias naturales contemporáneas".⁴⁴⁸ La divergencia entre Plejanov y Lenin es profunda. Dominique Lecourt puntualiza: "Versa... sobre la concepción que uno y otro se hacen de la filosofía. Para Lenin... la filosofía es una batalla donde se reparten dos campos enfrentados y donde se operan movimientos de ofensiva y defensa entre las posiciones ocupadas por estos dos campos. Pero quien dice batalla dice *apuestas*: apuestas exteriores a la propia filosofía, que deben buscarse por el lado de la historia de las ciencias y en la política, en la práctica social. Lo que revela el error de Plejanov en su crítica de Mach es que él tiene una concepción *especulativa* de la filosofía; ataca a Mach como si, detrás de la filosofía, anterior y exteriormente a ella, no pasara nada. A un discurso filosófico opone otro discurso filosófico, sin que lo que realmente está en juego en esta oposición sea tomado en consideración. Para hablar otro lenguaje, podríamos decir que Plejanov tiene una concepción *atributiva* de la filosofía: a cada uno su campo. ¡Tú eres idealista! ¡Yo soy materialista!".⁴⁴⁹

6. No menos errónea nos parece la aseveración de Sánchez Vázquez en el sentido de que si la filosofía tiene una naturaleza ideológica, de clase, no resulta claro cómo puede llevar a cabo su función demarcatoria, ya que dada su naturaleza ideológica sólo podría cumplirla ideológicamente. Aunque estamos en contra, como lo hemos explicado con anterioridad, de que la *ideología* pueda articularse con el MH y el MD, como cree Althusser, es evidente que la "ideología" propia del marxismo, de acuerdo con el filósofo galo, no es una ideología que conserve su status de *falsa conciencia*. El "aspecto ideológico" del MD, del que habla Althusser, no es otro, nos parece, que el *punto de vista de clase* encarnado en la filosofía marxista. El MD puede, en este contexto, cumplir satisfactoriamente su función demarcatoria, esto es, llevarla a cabo no ideológicamente (en el sentido de lo *deformante-conformante*) porque la "ideología" que encarna no es una falsa conciencia. Aún más. Puede realizar la demarcación sin perturbaciones (clasistas) porque la "ideología" que la anima (el enfoque proletario) le permite discernir lo científico de lo ideológico sin coagularse en los intereses de una clase que pretende autoafirmarse, perpetuarse, explotar a las otras. Sánchez Vázquez reconoce que hay una filosofía, el MD, que advierte su naturaleza "ideológica" y que por ello puede rectificar sus efectos ideológicos. Afirmación ésta que echa por tierra su crítica precedente, ya que una ideología que "reconoce su propia naturaleza" deja de ser ideológica (al menos en el sentido de la *falsa conciencia*). Pero Sánchez Vázquez saca de aquí otra conclusión Dice: "Pero

en este caso no se puede comprender cómo podrían cumplir esa función otras filosofías". En realidad, Sánchez Vázquez no toma en cuenta que la *función demarcatoria* es privativa del MD. No tiene sentido, en efecto, hablar de que las "otras filosofías" no puedan discernir, siendo ellas ideológicas, lo ideológico de lo científico en la práctica de los hombres de ciencia. Ellas no pueden tener una *función demarcatoria* real, ya que su función es *explotadora*. Creemos que Althusser no identifica nunca el MD y las "otras filosofías". No hace "generalizaciones infundadas". Es evidente que hay filosofías que, lejos de cumplir o poder cumplir la función demarcatoria, disuelven lo científico en lo ideológico; pero esto es lo característico del *modus operandi* de las filosofías ideológicas, no de la filosofía, esto es, del MD.

Veamos ahora la segunda función de la filosofía, esto es, el "hacer presente" la científicidad ante la política. Sánchez Vázquez enjuicia el discurso althusseriano en estos términos: "puesto que en el pasaje citado no se habla de las ciencias, sino de la 'cientificidad'...", lo que la filosofía lleva a la política es una idea de la ciencia, de lo que la define como tal y, por tanto, un modo de concebir la distinción de lo ideológico y lo científico, pero no lo científico mismo".⁴⁵⁰ Y a continuación: "Si la 'cientificidad' es la cualidad de lo científico..., sería la filosofía y no la ciencia la que proporcionaría esa idea a la política"...⁴⁵¹ Pero, se pregunta nuestro crítico, "¿por qué ha de ser ella la que ofrezca esa científicidad?".⁴⁵² Sánchez Vázquez prosigue: "se podría decir... que los científicos sólo pueden tener una concepción espontánea de la ciencia y... de su 'cientificidad'. Pero ¿por qué el filósofo habría de estar en mejores condiciones que el científico al reflexionar éste sobre su práctica?".⁴⁵³ Este tipo de filosofía, por consiguiente, "sólo podría representar la 'mala' científicidad ante la política".⁴⁵⁴ Sánchez Vázquez ironiza entonces: "La filosofía, en este caso, trataría de ver la paja ideológica en el ojo ajeno (la ciencia), sin ver la viga en el propio".⁴⁵⁵ En todo lo precedente, nos parece que Sánchez Vázquez ha caído en una confusión indudable. Ha confundido la filosofía y la filosofía, las filosofías *ideológicas* y el MD. Cuando se interroga, en efecto, ¿por qué el filósofo había de estar mejor equipado que el científico para teorizar sobre su práctica?, mete en el mismo saco a todo tipo de filósofos: los marxistas y los no marxistas. Es evidente, por ejemplo, que los filósofos idealistas, aquéllos que en vez de respetar y salvaguardar el *modus operandi* específico de las ciencias particulares, acarrear los datos, descubrimientos, tesis o teorías científicas hacia su sojuzgamiento filosófico, sólo pueden representar, como dice Sánchez Vázquez, la "mala científicidad" ante la política. La ironía de la "paja ideológica" les viene a ellos como anillo al dedo. Pero este no es el caso del MD (desideologizado). Dice Sánchez Vázquez que "lo que la filosofía lleva a la política es una idea de la ciencia",

lo cual es cierto respecto a la filosofía no marxista: del idealismo o del materialismo metafísico. Pero el MD no lleva a la política "una idea de la ciencia", sino *la* idea de la ciencia, lo que es asaz diferente. El MD tiene la capacidad, por el mecanismo demarcatorio con que funciona (y que le ha sido otorgado por el MH), y por el tenérselas que ver con todas las ciencias particulares, de elevarse al concepto de *cientificidad*, de aprehender lo que, pese a sus indudables diferencias, hay de común en todas las ciencias particulares. La noción correcta de *cientificidad* –aquello que hace de la práctica científica eso: práctica científica– no es accesible espontáneamente a la ciencia particular o al hombre de ciencia individualmente considerado. Es una abstracción que tiene que ser realizada en y por la filosofía; pero no por cualquier filosofía, sino por la única capacitada para hacerlo, esto es, el MD. El hombre de ciencia no puede cumplir la función demarcatoria (propia de *la* filosofía), porque, como lo reconoce el propio Sánchez Vázquez, sólo puede tener una concepción espontánea (y por tanto ideológica) de la práctica científica.

Sánchez Vázquez resume su crítica a la "doble representación" haciendo notar que el teoricismo de Althusser no se desvanece con ella. Afirma: "Hemos visto que la primera forma de la relación 'filosofía-política' es representada por mediación de la oposición 'ideología-ciencia', ya que el modo de darse esta oposición decide, en última instancia, cómo interviene la política como filosofía ante la ciencia. De manera análoga, en la segunda forma de la relación 'filosofía-política', la 'cientificidad' es representada bajo el modo de representarse la misma oposición 'ideología-ciencia'.⁴⁵⁶ De donde concluye: "En ambos casos, la relación entre filosofía y la política real, efectiva, se desvanece".⁴⁵⁷ El teoricismo de Althusser no se destruye y ello se debe a que el secreto de la "doble representación" es el binomio *ideología/ciencia*, lo cual deja fuera de juego a la "política real". Aunque creemos que en la oposición *ideología/ciencia*, la "política real" no queda marginada de la consideración (¡cómo va a quedar al margen si la ideología es un *deformante-conformante* puesto al servicio de una clase!) somos de la opinión, sin embargo, que la política, la política real, influye, actúa en muchas otras formas sobre la filosofía en general y el MD en particular. Y en este sentido le asiste la razón a Sánchez Vázquez. Althusser sólo advierte la política *interiorizada* en la filosofía, por eso ve como signo del carácter político del MD, su función demarcatoria. Pero no se interesa, verbigracia, por la acción *externa* de la política en la filosofía. Su discurso explica las implicaciones políticas del *sojuzgamiento* idealista o de la *liberación* materialista; pero no toma su cuenta, para poner un ejemplo, la prohibición de desarrollar cierta filosofía (por ejemplo el deborinismo) llevada a cabo, mediante una orden puramente

administrativa, por el stalinismo. Aunque su objetivo, nos parece, no es aludir a este tipo de relaciones *externas*, no deja de sentirse en Althusser una limitación en el tratamiento del problema.

Althusser, inspirándose en Lenin, sostiene dos tesis respecto a la relación de la filosofía y la historia: en primer lugar es de la opinión de que la filosofía, en cierto sentido, carece de historia, ya que está condenada a ser idealista o materialista;⁴⁵⁸ en segundo lugar, piensa que, en general, sucede o es producto de un cierto desarrollo científico. Dejémosle a Sánchez Vázquez la palabra sobre este segundo punto. "La filosofía se nos presenta ahora, en su desenvolvimiento histórico, en estrecha dependencia respecto de las ciencias".⁴⁵⁹ "En primer lugar, la filosofía sólo existe desde y cuando existen las ciencias".⁴⁶⁰ "En segundo lugar, los grandes cambios de la filosofía han sido provocados siempre por las revoluciones científicas. Y tercero, la filosofía se encuentra siempre rezagada necesariamente con respecto a las ciencias".⁴⁶¹ Sánchez Vázquez enjuicia estas tesis de la siguiente manera: podemos advertir, dice, "que la filosofía, que ciertamente no ha existido siempre, sí ha existido, antes que la ciencia 'en sentido estricto'...".⁴⁶² Además, "durante siglos ha sido pura ideología y, en ocasiones, se ha relacionado con la ciencia como su negación, la teología, y además como sierva de ella".⁴⁶³ Nuestro criterio es de la opinión de que para hallar la vinculación histórica entre la filosofía y la ciencia que postula Althusser habría que segregarle a la historia de la filosofía todo el pensamiento precartesiano, ya que sólo en la modernidad esa relación se vuelve esencial. Sin embargo, "los ejemplos recogidos por Althusser abonan, en verdad, sus tesis. En dichos ejemplos –1) matemática griega y Platón; 2) física moderna y filosofía de Descartes y Kant; 3) primeras axiomáticas y Husserl– el nacimiento de una ciencia o su transformación radical provocan un cambio, refundición o remodelado de la filosofía respectiva. Digamos, de paso, que en todos los ejemplos aducidos siempre es una filosofía idealista la que responde a la provocación de la ciencia"⁴⁶⁴ Sánchez Vázquez piensa que si resulta indudable la influencia de la revolución newtoniana en la filosofía de Kant, el peso de las innovaciones científicas no es tan acusado en los filósofos postkantianos que culminan en Hegel. Y nuestro autor hace notar que Marx y Engels, para explicarse este período de la historia de la filosofía, se remiten esencialmente a la Revolución Francesa. La concepción de la historia de la filosofía que sólo hace énfasis en las filosofías que surgen bajo el influjo de las ciencias no corresponde, por consiguiente, a la realidad histórica. Además, el que una revolución científica produzca la respuesta filosófica pertinente, o no, dependerá en fin de cuentas del estado en que se halle la práctica social. Sánchez Vázquez añade: "En concordancia con la tesis del papel determinante de la ciencia en el nacimiento y desarrollo de una filosofía, está también la

tesis althusseriana del retraso esencial de la filosofía respecto de las ciencias. Tesis de origen hegeliano"...⁴⁶⁵ Pero esta tesis idealista de Hegel es incompatible, al parecer de Sánchez Vázquez, con la dialéctica materialista "ya que, al clausurar el proceso de desarrollo de lo real, deja de ser necesaria su transformación".⁴⁶⁶ La filosofía marxista, que concibe el mundo en constante desenvolvimiento y que se ve a sí misma como elemento de él, "no puede aceptar la tesis de su retraso esencial, ya que ello invalidaría su función práctica, revolucionaria".⁴⁶⁷ Sánchez Vázquez se halla convencido de que, de hecho, hay tanto retraso cuanto adelanto de la filosofía respecto a la realidad. La filosofía de Kant, piensa, ilustra perfectamente tal cosa: "si bien se encuentra rezagada respecto de la realidad de la que es ya una teorización, es a la vez, en las condiciones peculiares de la realidad alemana, dado su anacronismo histórico, una teoría que se adelanta a ella".⁴⁶⁸ Aclara Sánchez Vázquez, sin embargo, que esta función de práctica teórica *adelantada* de la filosofía respecto a lo real y a lo científico es admitida por Althusser, como se desprende de la siguiente cita: "en ciertos casos (justamente: Platón, Descartes) lo que se llama filosofía sirve también de laboratorio en el que se da precisión a las categorías nuevas requeridas por los conceptos de las nuevas ciencias".⁴⁶⁹ Privada, entonces, de lo que llama Sánchez Vázquez sus "manifestaciones absolutas", la tesis puede ser considerada como válida siempre y cuando reconozca "la función anticipadora que la filosofía puede desempeñar, particularmente con el marxismo".⁴⁷⁰ Sánchez Vázquez asienta que Althusser extiende a la teoría de Marx la tesis del retraso de la filosofía respecto a la ciencia, y es de la opinión, en contra de esto, de que en este problema hay que tener presente: a) el papel de la lucha de clases en la aparición del marxismo y b) el papel de la revolución filosófica en la fundación del MH. "Por supuesto –nos aclara Sánchez Vázquez– no se trata de un proceso unilateral... De este modo, la filosofía que ha requerido una ciencia de la historia se modifica y enriquece con el nacimiento y desarrollo de la ciencia que ha contribuido a fundar".⁴⁷¹ Pero esta acción recíproca entre la filosofía y la ciencia remite a la lucha de clases, a la práctica social que ha exigido esa doble transmutación teórica. La posición crítica de Sánchez Vázquez puede ser resumida, entonces, en los siguientes puntos:

1. Aunque la afirmación althusseriana de que la filosofía carece de historia –porque la historia de la filosofía no es otra cosa que la sempiterna pugna entre el idealismo y el materialismo– casi no es comentada por Sánchez Vázquez, combate en cambio con decisión, y de manera amplia, la tesis de Althusser del *atraso* de la filosofía respecto a la ciencia.

2. La filosofía, opina Sánchez Vázquez, no ha existido siempre; pero sí apareció antes de la ciencia en sentido estricto.
3. Durante siglos, además, ha sido pura ideología.
4. La relación entre la filosofía y la ciencia –que Althusser generaliza– sólo se vuelve esencial en la Edad Moderna.
5. Los ejemplos escogidos por Althusser vuelven convincente, hasta cierto punto, su tesis; pero la concepción althusseriana es limitada. Si, por ejemplo, es indudable la relación NewtonKant, la relación de las ciencias y los postkantianos –Fichte, Schelling y Hegel– no es tan acusada. La filosofía hegeliana debe ser explicada a partir, por ejemplo, de la revolución francesa.
6. El que una revolución científica produzca una respuesta filosófica pertinente o no depende de la práctica social.
7. La tesis del retraso de la filosofía respecto a la ciencia es de sabor hegeliano.
8. La teoría marxista no puede aceptar la concepción idealista de su retraso porque ello invalidaría su función práctica y revolucionaria.
9. En realidad hay tanto retraso como adelanto de la filosofía respecto a lo real y a la ciencia.
10. Es inaceptable la ampliación de la tesis del retraso a la teoría marxista, muy por lo contrario, hay que tener presente: a) el papel de la lucha de clases en la génesis del marxismo y b) el papel de la revolución filosófica en esta fundación.
11. En lo que al marxismo se refiere, ha habido acción mutua entre la filosofía y la ciencia, el MD y el MH; pero esta acción recíproca remite a la práctica social.

Debemos confesar que la impresión que nos deja esta crítica de Sánchez Vázquez es la de un enjuiciamiento superficial sobre tesis no menos superficiales. Siempre nos ha parecido que los puntos de vista althusserianos sobre el *atraso* de la filosofía respecto a la ciencia es una de las partes más débiles de su teoría. Pero creemos que Sánchez Vázquez no rebasa este nivel, sino que permanece, en su crítica, en el ámbito de la trivialidad. ¿Por qué son superficiales tanto las tesis de Althusser al respecto cuanto su enjuiciamiento crítico? Porque no logran escapar a un tratamiento puramente descriptivo de la materia en cuestión. Althusser dice, en efecto, que *primero* es la revolución científica y luego, como una respuesta a su provocación, es la filosofía. Sánchez Vázquez asienta que ello no ocurre siempre y que, incluso, la filosofía nace *antes* que la ciencia, que la actividad científica "en sentido estricto".⁴⁷² Tanto las tesis de Althusser como la crítica de Sánchez Vázquez nos parecen poco profundas porque lo esencial no es sólo describir *cómo*

pasan las cosas sino *por qué*. Es una polémica en el nivel fenoménico, en la epidermis de la historia de la filosofía. Polémica que, además, aunque parece muy tajante al principio, se vuelve indefinida, sin límites precisos, cuando Sánchez Vázquez, al hablar de la filosofía, concede que la "función de adelantado [de ésta] respecto a lo real" es admitida por Althusser también respecto a la ciencia,⁴⁷³ por eso, llega a decir, recordemos que, privada de sus manifestaciones absolutas, "la tesis es válida si se reconoce también la función anticipadora que la filosofía puede desempeñar, particularmente con el marxismo".⁴⁷⁴

Lo esencial es, para nosotros, no mostrar que la ciencia *antecede* a la filosofía, que la filosofía *precede* a la ciencia o que hay acción mutua entre ellas, sino develar cómo y por qué la física influyó, por ejemplo, en la concepción de la *Crítica de la razón pura* y la biología en la *Crítica del juicio*. No anotar que una vino primero y otra después. O el ejemplo inverso: no nos parece relevante, en sentido orgánico, decir que la filosofía de Aristóteles perturbó durante siglos la investigación científica, sino mostrar en qué forma lo hizo, de qué mecanismos se valieron sus defensores –por ejemplo el peripatetismo escolástico o el averroísmo latino– para sojuzgar la investigación empírica y dar respuestas preconcebidas (que aparecían como principios de la *Metafísica* o del *Organon*) a las preguntas que suscitaba una práctica experimental rudimentaria. Tal vez, en el nivel puramente descriptivo, le asista la razón a Sánchez Vázquez, en su polémica con Althusser sobre las relaciones históricas de la filosofía y la ciencia, al subrayar tajantemente, y poner ejemplos serios en apoyo de ello, que a lo largo de la historia no sólo repercute, influye o provoca cambios la ciencia en la filosofía, sino viceversa. Pero esto, repitámoslo, no es lo fundamental. Lo importante es saber *por qué*, ocurre tal cosa y no otra distinta, por qué, y de qué manera, influyen la ciencia en la filosofía o la filosofía en la ciencia, etc. Además, cae de suyo que la ciencia no provoca un cambio en la filosofía en la misma forma en que la filosofía lo provoca en la ciencia.

El tratamiento althusseriano y sánchezvazquiano es *descriptivo* (habla sólo del *antes* y el *después*) y confuso (no deslinda, adecuada y permanente-mente, la filosofía ideológica y el MD, lo que lleva a los dos a un tratamiento homológico de ambas): las dos disciplinas surgen, para Althusser, hacia la "hora crepuscular"; las dos se hallan o pueden hallarse, para Sánchez Vázquez, *antes de* o *después de*; pero lo esencial es, insistamos, explicar por qué y cómo se relacionan ambas entre sí en condiciones concretas, históricamente delimitadas. Pongamos un ejemplo. Sánchez Vázquez dice: la revolución filosófica creada por *Marx precede* a la gestación del MH, y la aparición de éste influye en la filosofía (en el MD). Pero hay aquí, nos parece, una evidente

desproporción de elementos, porque mientras la filosofía que influye en la generación del MH no es el MD, sino el *materialismo crítico* (feuerbachiano en lo esencial) del joven Marx, la filosofía "provocada" por la aparición del MH no es otra que *la* filosofía (el MD), aunque en una fase determinada de su acumulación originaria teórica. ¿Por qué un materialismo aún metafísico puede condicionar favorablemente la fundación de una ciencia: la ciencia de la historia? Porque es un *sistema de pensamiento*, esto es, un cuerpo de doctrina en el que, aunque haya elementos ideológicos (aún más: elementos que dominan la práctica teórica en cuestión), comprende también elementos basados en la conciencia verdadera. ¿Por qué, en cambio, el MH condiciona favorablemente la fundación, la génesis del MD incipiente que nos es dable encontrar en *estado práctico*, en Marx y en un primer intento de *estado teórico* en Engels? Por que es un sistema de pensamiento en el que (si se interpreta de modo abierto, como acumulación originaria teórica), aunque haya elementos ideológicos, los elementos en la conciencia verdadera resultan los decisivos. Tampoco nos convence del todo la siguiente frase de Sánchez Vázquez: "Si es innegable el peso de la revolución newtoniana en la filosofía de Kant, el peso de las transformaciones científicas no es tan acusado en los filósofos que, partiendo de Kant, van a culminar en Hegel. Para explicar este período histórico-filosófico (filosofía clásica alemana), Marx y Engels se remiten sobre todo a... la Revolución Francesa".⁴⁷⁵ Es indudable, desde luego, que la revolución francesa, y la influencia de ella en la orilla izquierda del Rin, están presentes como activo trasfondo social de esta corriente. Pero la filosofía ética de Fichte no se explica sin un cierto desarrollo de la economía política y la filosofía de la naturaleza de Schelling –que tanto influyó al joven y al maduro Engels– es la expresión de un cierto desarrollo de las ciencias naturales. Tras el mismo Hegel no sólo está la revolución francesa sino también, como lo ha demostrado Lukcs en el *Joven Hegel*, la economía política de Adam Smith y de otros economistas.

Nosotros nos inclinamos por la siguiente tesis: *la práctica social condiciona o determina, según el caso, la manera de condicionar o determinar que la ciencia representa respecto a la filosofía o la filosofía sobre la ciencia*. Precisémoslo de este modo: la práctica social (la lucha de clases) determina la manera en que la filosofía ideológica o la ideología en general asume la influencia de la ciencia, y condiciona el modo específico en que *la* filosofía (el MD) encarna la provocación de la ciencia. Traer a colación, entonces, la diferencia entre la determinación y el condicionamiento, cosa que no hacen ni el autor de *Lenin y la filosofía* ni su crítico, nos pone en guardia nuevamente contra el peligro de la concepción historicista que ve a la filosofía y al MD como determinadas de modo igual, sin distinciones, por la base económica y

la lucha de clases y contra el peligro reduccionista que ve la relación *práctica empírica/filosofía* o *práctica empírica/ciencia* sin advertir la relación habitual *práctica empírica/ciencia/filosofía* o *práctica empírica/filosofía/ciencia*.

Por otro lado, la acusación que Sánchez Vázquez endereza contra Althusser en el sentido de que, por hablar del retraso de la filosofía y aun del MD respecto a la ciencia, se halla bajo la influencia de Hegel, es una crítica especialmente grave y al parecer injusta. Afirmar que el MH primero y el MD después surgen tras un cierto desarrollo de las ciencias,⁴⁷⁶ como lo hace Althusser, no significa que el Espíritu, volando a la hora crepuscular, como el búho de Minerva, remate la historia de la razón y congele el proceso, sino que llega a un punto, el punto en el que no sólo inicia su historia de forma especial de conciencia verdadera, sino su historia de *influencia* sobre la práctica empírica y la actividad científica. Althusser está a la sombra aquí, no de Hegel y su concepción del retraso, sino del Lenin que hace notar que no hay práctica revolucionaria sin *teoría revolucionaria*. Esta teoría revolucionaria, cae de suyo que es el resultado de un proceso previo que implica *retraso* respecto a ciertas ciencias naturales o sociales y supone un condicionamiento de la práctica social.

Comentemos, finalmente, la tesis althusseriana de la ahistoricidad de la filosofía. Althusser escribe: "en el límite, la filosofía no tiene historia, la filosofía es ese lugar teórico extraño donde no ocurre propiamente nada, nada más que esta *repetición* de la nada".⁴⁷⁷ Lenin es de la opinión, en efecto, de que en la batalla filosófica siempre participan dos ejércitos: el idealista y el materialista. La historia de la filosofía puede cambiar y de hecho cambia sin cesar de *forma*; pero su *esencia* permanece inmutable. Sánchez Vázquez no comenta en este capítulo la tesis althusseriana de la ahistoricidad de la pugna idealismo/materialismo. Alude, es verdad, a que la filosofía no ha existido desde siempre –en lo cual, por cierto, coincide con Althusser–; pero, ya que el que calla otorga, parece estar de acuerdo con el autor del *Curso* y de *Lenin y la filosofía* en que la filosofía, desde el momento en que nace –y nace, desde luego, respondiendo a circunstancias históricas y materiales– se halla condenada a repetir, en lo esencial, la pugna idealismo/materialismo.

Tomemos nosotros la palabra. Tanto Lenin (y con él Althusser) cuanto Sánchez Vázquez no caen en cuenta de que el MD no es *la* filosofía constituida, sino en proceso de constitución. Congelar su lucha por conformarse plenamente, considerar como acabado lo que no es sino el tímido inicio o el punto de arranque de la emergencia de *la* filosofía, representa, como hemos dicho, identificar el MD con una ideología más. Una de las razones por las que el MD se encuentra en lo que hemos designado el proceso de *acumulación originaria teórica*, y no en el status de *la* filosofía (de la concepción de la

naturaleza, la sociedad y el pensamiento basado en los lineamientos esenciales de la *conciencia verdadera*) la podemos hallar en el hecho de que, para constituirse a plenitud, dicha filosofía requiere no sólo describir o definir qué son el *idealismo* y, la *metafísica*, de los cuales el MD se desgaja revolucionariamente, sino *explicarlos*, acudir al conjunto de causas, condiciones o determinaciones que nos permiten entender el sentido, la función y el alcance de la historia de la filosofía. No basta decir, a la manera de Descartes, en *El discurso del método* o en *Las meditaciones metafísicas*, o a la manera de Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, que las filosofías previas a la fundación de la filosofía son meros errores, desviaciones del intelecto, torpezas cognoscitivas. Son, desde luego, eso. Pero son mucho más. Son ideológicas, *deformaciones epistemológicas* que cumplen, disfrazadas de verdades, o con la inclusión parcial de ciertas verdades, la función de *conformar* la sociedad de acuerdo con los intereses de una clase social determinada. Pero esto tampoco basta. Y no basta porque puede haber, y hay, en la historia, filosofías idealistas y concepciones metafísicas que han expresado los intereses no sólo de la clase dominante sino de una o varias clases dominadas. Las filosofías, por consiguiente, son el producto de una práctica teórica, relativamente independiente, que recibe la perturbación, la acción determinativo-deformante, de las clases sociales en el sentido tradicional de la expresión. Se trata de una *determinación particular*, condicionada históricamente, que produce efectos específicos. Determinación particular que debe conducirnos a la pregunta de si el idealismo y la metafísica no poseen, además, una determinación general. El marxismo "ortodoxo" sólo ha visto la acción determinativa de las clases en sentido apropiativo-material sobre la historia de la filosofía, esto es, sólo ha considerado la *determinación particular*, lo cual le ha hecho tener una visión *reduccionista* de esa historia y una concepción deformada de su propio nacimiento. El intento, por otro lado, de convertir la determinación particular en "determinación general" (la suposición de que el idealismo y la metafísica expresan *siempre* la ideología de las clases dominantes y el materialismo ingenuo y la dialéctica espontánea la ideología de las clases dominadas) resulta demasiado burda y en plena contradicción con la historia real del pensamiento humano. Para conformarse plenamente, para completar el proceso de la acumulación originaria teórica que le es inherente, el MD necesita no sólo reconocer la autonomía relativa de la práctica teórica filosófica —el empleo de la razón humana— y la presencia, en la sociedad de clases, de la *determinación particular* (rechazando, desde luego, su generalización mecánica) sino que debe buscar y localizar la verdadera *determinación general* de la ideología filosófica, en sus vertientes del idealismo y la metafísica. *El secreto de todo idealismo y de toda meta-*

física es la existencia de la clase intelectual. O mejor dicho: el sector "en sí" de la clase intelectual es el que, por la índole misma de su trabajo –el trabajo especulativo–, sustantiva el predicado de lo ideal y subestima la importancia ontológica del ser. Es cierto que hay otros sectores de la *clase intelectual*, por ejemplo, su sector "para sí" (su sector histórico) que, para atraer a las masas en el proceso de la revolución *proletario-intelectual*, hace concesiones al materialismo y a la dialéctica, y se dice portavoz del MD; pero, independientemente de que no lleva ni el materialismo ni la dialéctica a sus últimas consecuencias, sino que, deteniéndose a mitad del camino, convierte el MD en ideología (lo cual significa que inmola la conciencia verdadera, en fin de cuentas, en un idealismo y una metafísica sobrepticias), resulta evidente que sólo el sector "en sí" de la clase intelectual –sector "apolítico" que pretende operar al margen de los conflictos de clase– es el que brinda la *determinación general* de todo idealismo y de toda metafísica. Hay, en efecto, idealismo y metafísica que expresan los intereses de ciertas clases dominadas, en el sentido apropiativo-material del término, en circunstancias históricas definidas; pero *no hay idealismo y metafísica que no sean la expresión de los trabajadores intelectuales, que no sean la absolutización del tipo de trabajo a que se dedican sistemáticamente.* Si no se aclara lo precedente (y ni Althusser ni Sánchez Vázquez se hallan, por lo visto, en la posibilidad de aclararlo), hay dos consecuencias: a) una de *carácter político*. Hablar sólo de la *determinación particular*, encontrar solamente tras de Santo Tomás al feudalismo o de Nietzsche al capitalismo decadente, es velar, conscientemente o no, la existencia de la *clase intelectual* y, con ello, su asalto al poder. b) Otra de *carácter filosófico*. Se ve el MD como acabado al menos en lo esencial. El MD es considerado, por la tradición marxista-leninista, como "el mejor de los mundos filosóficos posibles", y la lucha, cada vez más evidente, entre dos tipos de falsa conciencia (las filosofías no marxistas y el MD dado como plenamente constituido) se interpreta como la lucha entre la ideología y la filosofía. No se comprende, entonces, la historia de la filosofía. Ni tampoco la emergencia revolucionaria de un MD que, hallándose en un proceso de acumulación teórica, debe desarrollarse hasta poder operar "de manera normal" sin perturbaciones extrafilosóficas esenciales. Se considera que la historia de la filosofía tuvo lugar, en sus líneas fundamentales, de acuerdo con este esquema:

1. Pensamiento prefilosófico, mezcla del idealismo y el materialismo, de la metafísica y la dialéctica. Etapa correspondiente al comunismo primitivo.
2. Surgimiento de la filosofía primitiva. Pugna entre el idealismo y el materialismo, la metafísica y la dialéctica. Se reconoce, sin embargo,

la posibilidad de un idealismo "dialéctico" (¿Platón?) y un "materialismo" metafísico (¿Demócrito?). Etapa correspondiente al esclavismo, en que ya ha aparecido la propiedad privada, y en que tiene lugar la lucha entre demócratas esclavistas y aristócratas esclavistas.

3. Historia de la filosofía desde Grecia hasta el Siglo XIX. Se pone de relieve cómo las clases en sentido apropiativo-material repercuten, mediante lo que hemos llamado la *determinación particular*, en las diversas filosofías.
4. El MD se constituye tras de vencer tanto al idealismo dialéctico como al materialismo metafísico (y no se diga al idealismo metafísico). Se constituye, pues, *la* filosofía, la concepción del mundo del proletariado en ascenso.
5. La desaparición de la propiedad privada sobre los medios de producción, tarea esencial de la etapa socialista, representa el inicio del proceso de extinción del idealismo y la metafísica y su paulatina sustitución, a nivel social, por el MD. Si se quisiera continuar hablando de la lucha entre el idealismo y el materialismo o la metafísica y la dialéctica, sería en el fondo entre la verdad y el error (o la ideología superviviente).

Nosotros vemos el proceso, en cambio, de acuerdo con el siguiente esquema:

1. Pensamiento prefilosófico, mezcla del idealismo y el materialismo, de la metafísica y la dialéctica. Etapa correspondiente al comunismo primitivo, esto es, a la fase de la historia en que no se había gestado y contrapuesto el trabajo intelectual y el trabajo manual y no había surgido la propiedad privada sobre los medios de producción.
2. Surgimiento de la filosofía primitiva. Pugna entre el idealismo y el materialismo, la metafísica y la dialéctica. Se reconoce la existencia de un idealismo "dialéctico" y un "materialismo" metafísico. Etapa que corresponde a lo que hemos denominado el *modo de producción intelectual primitivo*, preesclavista. Ya ha aparecido la propiedad privada sobre los medios "intelectuales" de producción; pero aún no ha hecho acto de presencia la propiedad privada de los medios *materiales* de la producción.
3. Desarrollo grecolatino de la filosofía primitiva. Pugna entre el idealismo y el materialismo, la metafísica y la dialéctica. Se reconoce la existencia de un idealismo "dialéctico" y un "materialismo" metafísico. Etapa correspondiente al esclavismo, en que no sólo existen las clases en sentido apropiativo-material sino también en sentido apropiativo intelectual y, con ellas, no sólo la *determinación*

particular (basada en la propiedad privada *material*) sino la *determinación general* (basada en la propiedad privada *ideal*). Se trata, entonces, de la conversión de la filosofía primitiva en la filosofía clásica, propia del inicio de la civilización europea.

4. Historia de la filosofía desde Grecia hasta el siglo XIX. Se pone de relieve cómo las clases sociales en sentido apropiativo-material repercuten, mediante la *determinación particular*, en el contenido *específico* de diversas filosofías y cómo las clases sociales en sentido apropiativo-intelectual influyen, mediante la *determinación general*, en el contenido genérico de las filosofías.
5. El MD inicia la etapa de derrota del idealismo "dialéctico" y del "materialismo" metafísico (y no se diga del idealismo metafísico). Comienza, por consiguiente, el proceso de constitución de la filosofía, esto es, la *acumulación originaria teórica*. Los "marxistas", sin embargo, vinculan sólo la historia de la filosofía con las clases en sentido apropiativo-material y, además de no ver sino sólo la *determinación particular*, conciben el *proceso gestativo* del MD como *acto de nacimiento*, ven lo inacabado como pleno y convierten al MD en una ideología más: *la ideología del sector histórico de la clase intelectual*.
6. Elaboración de la RA (revolución articulada) y del concepto de *clase intelectual*. Tránsito de una concepción *binaria* de la sociedad (la que afirma que no hay sino dos clases en la sociedad capitalista) a una concepción *ternaria* (la que asienta que en el capitalismo, además del capital y el trabajo físico, existe, con su estructura definitoria, la *clase* del trabajo intelectual) y aun a una concepción *polivalente* (que denuncia todas las esclavitudes de la sociedad moderna: las sexual-familiares, las jerárquico-autoritarias, las social-chovinistas, etc.).
7. De acuerdo con la RA en general y la noción de clase intelectual en particular, la desaparición histórica de la propiedad privada de los medios *materiales* de producción (su estatización tecnoburocrática) no representa la anulación ni del idealismo ni de la ideología (el "MD" tomado como plenitud) porque: a) subsiste la división del trabajo tanto horizontal (diversidad de faenas) cuanto vertical (trabajo intelectual/ trabajo manual) y b) el "MD" se convierte en filosofía oficial, esto es, filosofía susceptible de criticar y conocer, hasta cierto punto, el carácter y las limitaciones del idealismo "dialéctico" y el "materialismo" metafísico; pero incapaz de criticarse y autoconocerse como lo que es: una ideología de la clase intelectual en el poder, una ideología que, independientemente de su nombre, incorpora

subrepticamente en su estructura elementos idealistas y metafísicos para defender los intereses de la clase dominante. El "MD" adquiere, sí, carta de ciudadanía; pero bajo la forma de una *religión profana* que manipula a la feligresía laica de la nueva sociedad.

8. La pugna del MD como filosofía verdadera y el "MD" como ideología –y como ideología con elementos idealistas y metafísicos– sólo cesará cuando se llegue al comunismo, esto es, cuando *se subvierta no sólo la propiedad privada de los medios materiales de la producción sino la división del trabajo*. Sólo mediante la RA y la revolución cultural es posible subvertir socialmente la misma filosofía. Una filosofía decididamente materialista y dialéctica, una filosofía al margen de las clases sociales, sólo es posible en una sociedad en que se socialicen los medios materiales e intelectuales de producción y se realice la RA en su conjunto.

II

Bajo el título de "Filosofía de la praxis o nueva práctica de la filosofía", Sánchez Vázquez redacta a continuación un capítulo en el que pretende exponer las conclusiones a las que llega Althusser en el *Curso de filosofía para científicos* y en *Lenin y la filosofía*, amén de sus observaciones críticas. Nos dice Sánchez Vázquez que "De la concepción de la filosofía expuesta en el *Curso y Lenin y la filosofía* se desprende que: 1) carece de objeto propio; 2) su función específica es establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, y 3) se halla en relación con las ciencias y la política. Pues bien, ¿cómo sitúa Althusser al MD dentro de este cuadro filosófico general?⁴⁷⁸ Sánchez Vázquez responde a esto, asentando que el MD cae, para Althusser, dentro de este cuadro "por carecer de objeto propio, cumplir esa función específica y hallarse en la doble relación citada".⁴⁷⁹ En consonancia con argumentaciones repetidas múltiples veces a lo largo de este escrito, nos parece que interpreta erróneamente Sánchez Vázquez a Althusser en este punto. Nos da como una identidad estructural lo que si bien coincide en un plano (la forma) difiere en otro (el contenido). Es cierto que el MD es, como la kantiana o la hegeliana, una filosofía. Es verdad que, desde el punto de vista de la forma, coinciden la ideología filosófica y *la* filosofía. No se puede negar que, a diferencia de las ciencias particulares, tanto el MD cuanto las otras filosofías, "carecen de objeto propio", en el sentido en que aquéllas sí lo

tienen; no se puede negar, asimismo, que no sólo *la* filosofía sino diversas concepciones del mundo pretenden discernir lo científico y lo ideológico, y no se puede echar al olvido que no sólo la filosofía marxista sino *toda* filosofía se encuentra en cierta relación con las ciencias y la política. Pero este común denominador entre *la* filosofía y la ideología filosófica es puramente formal. Ponerlo de relieve, como lo hace Sánchez Vázquez, y no destacar suficientemente la diferencia de contenido, es caer en una peligrosa homología, porque, por ejemplo, la función de establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico no puede ser emprendida de igual manera, sino sólo en apariencia, por la filosofía (el MD) y las filosofías, o porque la manera en que la ideología de forma filosófica se relaciona con las ciencias y la política difiere cualitativamente –pues se trata de una diferencia de contenido– de la manera en que *la* filosofía (aunque se halle en su proceso constitutivo) se vincula con la ciencia y la política. Pero dejemos aquí esta cuestión y vayamos a otro punto.

Sánchez Vázquez trata a continuación el problema del nacimiento de la filosofía marxista y de las relaciones entre el MH (ciencia de la historia) y el MD. Como ha ocurrido en otros casos –en que una revolución científica "ha dado pie" para que aparezca una nueva filosofía, por ejemplo: Galileo-Descartes–, Althusser es de la opinión, nos hace ver Sánchez Vázquez, que "la fundación de la ciencia de la historia da lugar a la filosofía marxista".⁴⁸⁰ Sánchez Vázquez disiente de esto. Está convencido, en cambio, de "que el proceso de formación del MH como ciencia es inseparable de la filosofía que plantea la necesidad de su fundación".⁴⁸¹ ¿De qué filosofía se trata? Sánchez Vázquez nos lo dice a continuación: se alude a la filosofía de las *tesis de Feuerbach*, a "aquella que no se limita a interpretar el mundo y lo ve como objeto a transformar".⁴⁸² Nuestro crítico, por consiguiente, invierte la manera de ver las cosas de Althusser: no es la *ciencia de la historia* la que da pie para fundar la filosofía marxista, sino que es la filosofía marxista la que se vuelve condición posibilitante para que emerja la ciencia de la historia. Y esto porque la filosofía de la praxis contribuye a la fundación del MH "respondiendo así a una exigencia práctico-política (la lucha de clases)".⁴⁸³ Nuestro punto de vista discrepa del de Sánchez Vázquez. Pero también, aunque en otro sentido, del de Althusser. Para nosotros, la revolución teórico-práctica que terminó por dar a luz *la* filosofía, esto es, la *irrupción social* (que comprende la ruptura epistemológica, como "borde constitutivo", la *acumulación originaria teórica*, como proceso de conformación, y el contexto socio-político como coyuntura propiciante) implica tres fases:

A. Filosofía *materialista crítica* y programa teórico-práctico para la fundación de la concepción marxista de la historia y el universo. A nuestro modo de ver

las cosas, la filosofía materialista crítica (que campea en las obras juveniles de Marx, incluida la *Ideología Alemana*) no es el MD, sino, pese a algunos puntos renovadores y a desarrollos de importancia indiscutible, es una filosofía que no logra rebasar tajante mente la metafísica feuerbachiana, y llenar, con la práctica teórica de la conciencia verdadera, el ámbito reservado, por así decirlo, a *la* filosofía. Se trata, por consiguiente, de un *sistema de pensamiento ideológico*, el que, al estructurar en un todo elementos basados en la falsa conciencia y elementos fundados en la conciencia verdadera, permite a estos últimos, aunque se hallen subordinados a los primeros, servir de *puntos de apoyo* para la gestación del MH y, tras de éste, para la gestación del MD. Las tesis sobre Feuerbach, en general, y la XI Tesis en particular, no representan, a nuestro modo de considerar las cosas, la emergencia de *la* filosofía o de la ciencia de la historia, sino el *programa*, teórico-práctico, para la constitución de la concepción marxista de la historia (MH) y del universo (MD).

B. *Irrupción social del MH*. Acumulación originaria teórica en cierto grado de desarrollo por obra esencialmente de Carlos Marx.

C. *Irrupción social del MD*. Acumulación originaria teórica en un grado sumamente incipiente de desarrollo por obra esencialmente de Federico Engels.

Después de enlistar estas tres fases, se impone expresar los siguientes comentarios:

1. Althusser no toma en consideración A como antecedente necesario de B (y sólo advierte la relación B-C) por lo siguiente: como sabe del carácter ideológico del *materialismo crítico*, lo hunde en la prehistoria de *la ciencia de la historia* que se gesta a partir del *corte epistemológico*. Carece, en una palabra, de los conceptos de *sistema de pensamiento* y de *punto de apoyo* que le permitirían entender la vinculación, tras los muros de la ruptura, entre el pasado ideológico y el presente científico. Sánchez Vázquez entrevé esto; pero lo hace, como lo subrayaremos a continuación, desde una noción errónea del desarrollo.

2. Nuestra concepción del carácter *programático* de la Tesis XI, nuestra convicción de que ésta, lejos de ser *la* ciencia de la historia o la filosofía, es el requerimiento, teórico-práctico, de llevar a cabo ambas partes de la doctrina marxista, entra en contradicción con Althusser. Este afirma, en efecto, que dicha Tesis anuncia no una filosofía nueva sino una ciencia nueva: la ciencia de la historia.⁴⁸⁴ Nosotros creemos que esa Tesis no sólo es el programa para fundar el MH, sino también el MD.

3. Pero Sánchez Vázquez, por otro lado, homologiza A y C, o también trata como iguales el *programa* para fundar *la* filosofía con *la* filosofía en cuanto

tal. Esto se vuelve evidente cuando nos dice, por ejemplo: "frente a la tesis althusseriana del retardo de la filosofía respecto de las ciencias, lo que encontramos aquí es más bien el adelanto de la primera al abrir el espacio necesario para la constitución de la ciencia".⁴⁸⁵ Esta frase sólo tiene sentido si interpretamos la Tesis XI (o el materialismo crítico) como MD, como la filosofía. Si así fuera, en efecto, entonces no sería el MH la matriz posibilitante del MD, como quiere Althusser –y nos parece incuestionable a nosotros– sino el MD lo sería del MH. Sin embargo, como cae de suyo que un materialismo crítico *ideológico* y una Tesis XI de *carácter puramente programático* no constituyen *la* filosofía, las observaciones críticas de Sánchez Vázquez son incapaces de destruir la tesis del atraso de *la* filosofía respecto al MH, ya que la *filosofía* de donde arranca Marx para deslindar la ciencia de la historia no es *la* filosofía, siendo que la fundación del MD es impensable sin el antecedente del MH.

4. Nos parece inaceptable, por otro lado, y como ya lo hemos tenido que subrayar anteriormente, que la tesis del retraso althusseriano implique, como quiere Sánchez Vázquez, cesación de las repercusiones prácticas de la disciplina (el MD) surgida con *retraso* respecto a la ciencia de la historia. Sánchez Vázquez asienta: "tratándose de una filosofía que es, ante todo, la de la transformación radical del mundo y no de su simple contemplación, no puede hablarse de su gran retraso simplemente porque advirtamos cierto silencio o rezago en el plano de la teoría".⁴⁸⁶ Y trae a colación los siguientes ejemplos: "La Revolución de Octubre y la práctica revolucionaria posterior que llega hasta la Revolución Cubana, no obstante sus crisis e incluso sus degradaciones teóricas y prácticas en algunos casos, prueban la vitalidad de la filosofía marxista y no un rezago necesario y esencial".⁴⁸⁷ La crítica de Sánchez Vázquez nos parece que simplemente no da en el blanco. Cuando Althusser habla del retraso de *la* filosofía, no se refiere, como es obvio, a que sea el *producto rezagado* de tales o cuales acontecimientos prácticos, sociopolíticos, sino a que lo es respecto a la ciencia de la historia. Aún más, el retraso del MD respecto al MH es la condición posibilitante para que haya adelanto del MD respecto a ciertos sucesos históricos como la Revolución de Octubre o la Revolución Cubana.

5. Por otro lado, y aquí hay un punto verdaderamente esencial, la afirmación programática de que no basta interpretar el mundo, sino que *hay que transformarlo*, nos remite a esta cuestión: transformarlo, sí... Pero ¿en qué sentido? La Tesis XI no es otra cosa que un *llamado abstracto* a subvertir el mundo. Se dirá que en Marx, tanto en el joven como en el maduro, el tipo de transformación a la que se alude está claro: se refiere al *comunismo*. Pero el problema del cambio, de la modificación revolucionaria, no reside sólo en los

fines sino en los medios. Los anarquistas podrían suscribir, y de hecho suscriben, el carácter programático inherente a la Tesis XI. Para ellos también de lo que se trata es de no sólo interpretar el mundo, sino de transformarlo, y de transformarlo en el sentido de la implantación de la *anarquía*. Pero la disolución del Estado no sólo no puede ser llevada a cabo de la noche a la mañana, sino que, cuando lo ha intentado hacer un movimiento libertario, ha resquebrajado el frente anticapitalista y ha servido, con ello, a los intereses burgueses. De igual manera el *llamado abstracto* de la transformación del mundo que se expresa en la mencionada Tesis representa, si identificamos la *ciencia de la historia* con lo que dijo Marx, el marxismo científico con el ideológico, la acumulación originaria teórica con la ciencia constituida, la realidad *ternaria*, en el sentido clasista, con la teoría *binaria* que campea en la producción del autor de *El capital*, representa, repetimos, un requerimiento a generar, en nombre de la lucha por el comunismo, el *modo de producción intelectual*. Otras muchas filosofías han sido igualmente prácticas. El pensamiento de Saint-Simon, por ejemplo, implica el requerimiento de no sólo interpretar las cosas, sino transformarlas. Pero, insistamos, ¿en qué dirección? ¿En qué relación de fines y medios? Su *Sistema industrial* no era otra cosa que el programa para perfeccionar un régimen tecnocrático-burgués. No basta por consiguiente hablar de una filosofía pragmática, sino incardinarla dentro de la ciencia de la historia y la filosofía; pero dentro de un MH y un MD que deben adquirir conciencia, por así decirlo, del momento en que se hallan en el proceso de gestación para lograr, con ello, su plena conformación lo más pronto posible.

Sánchez Vázquez está de acuerdo con Althusser en que la emergencia de la filosofía marxista implica una ruptura o revolución teórica. Pero ¿cuál es su novedad? El filósofo francés responde a este interrogante haciendo ver que ella no consiste en tener un objeto nuevo –la praxis– sino en un nuevo modo de producir filosofía. De ahí que escriba: "Lo que el marxismo introduce de nuevo en la filosofía es una *nueva práctica de la filosofía*. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía".⁴⁸⁸ La novedad de la práctica filosófica es doble, escribe Sánchez Vázquez exponiendo el pensamiento de Althusser: "respecto a la ciencia es una práctica liberadora (no la explota, la sirve); respecto a la política, justamente por ser liberadora..., puede también 'ayudar de acuerdo con su valor a la transformación del mundo'...".⁴⁸⁹ Después de exponer el punto de vista de Althusser, Sánchez Vázquez pone de relieve lo que él entiende, en cambio, por novedad de la filosofía marxista. Nos dice: "El marxismo como filosofía (precisamente como filosofía de la praxis) postula una nueva relación de la teoría con la práctica, al margen de la cual ambos términos son impensables".⁴⁹⁰ Y ello es

así, añade, porque "la teoría remite a la práctica como su fundamento, fin y criterio de validación y la práctica remite a la teoría que la sistematiza y guía, a la vez que la nutre y enriquece"⁴⁹¹

Y después de exponer la novedad de la filosofía, tal como él la entiende, Sánchez Vázquez somete a una crítica detallada la postura al respecto de Althusser. Subraya que "Althusser sostiene justamente que la verdadera revolución filosófica hay que buscarla en una nueva práctica de la filosofía... Pero esta novedad no se da sólo, a nuestro juicio, en una nueva relación con la teoría (en la sustitución de una función epistemológica por otra) ni tampoco en su relación con la política, pues de una manera u otra ésta se da en toda filosofía. Lo determinante es la nueva relación con la práctica real, efectiva como proceso de transformación del mundo".⁴⁹² Más adelante: "Esta filosofía es realmente nueva por su objeto y por el lugar central que ocupa en ella la categoría de la praxis, pero lo que la define específicamente y constituye su novedad radical es el ser una nueva práctica de la filosofía que consiste en su inserción consciente y radical en la praxis misma"⁴⁹³ ¿Qué es, entonces, lo que determina en definitiva la especificidad y novedad de la filosofía marxista? Sánchez Vázquez asienta: "es lo que hay en ella de nueva práctica de la filosofía como *nueva* relación con la práctica".⁴⁹⁴ Pero se trata de una acción mutua. En efecto, "si la teoría cumple una función práctica por su contribución a la transformación del mundo, la práctica, a su vez, cumple una función teórica en cuanto que determina a la teoría".⁴⁹⁵ La filosofía marxista es una filosofía de la praxis, en contra de lo que supone Althusser, "porque está determinada por ella, porque teoriza en función de la praxis y porque se inserta en ella; en suma, no simplemente porque la praxis sea su objeto".⁴⁹⁶ El dilema althusseriano de ¿filosofía de la praxis o nueva práctica de la filosofía? le parece a Sánchez Vázquez falso: "falso porque lo uno remite a lo otro. En efecto, porque se trata de una filosofía de la praxis... reclama un nuevo modo de hacer filosofía".⁴⁹⁷ ¿Qué entiende Althusser por "filosofía de la praxis"? Entiende por ello "una filosofía que 'ya no fuera interpretación sino transformación del mundo'. Y semejante filosofía la hace apadrinar por Labriola y Gramsci, como si ellos hubieran olvidado lo que Marx... había dejado claramente establecido frente a los filósofos 'críticos' de su tiempo..., a saber: que las ideas por sí solas no transforman nada... Ni Gramsci ni quienes, posteriormente han sostenido una verdadera filosofía de la praxis podían concebirla así".⁴⁹⁸ La filosofía no transforma nada, dice Sánchez Vázquez. "Pero esta filosofía que no transforma el mundo y que ve el mundo como un objeto a transformar, no se limita a interpretarlo, ya que interviene, como teoría y como un momento necesario, en esta transformación".⁴⁹⁹ Y es que, al decir de nuestro crítico, las dos relaciones de la filosofía con el mundo que

encontramos en la Tesis XI, o sea la interpretación y la transformación, no son excluyentes.⁵⁰⁰ No se trata, pues, "de elegir entre interpretar y transformar, como Althusser cree que ha elegido una ficticia 'filosofía de la praxis', sino de elegir cierto modo de hacer filosofía... cuando de lo que se trata es de transformar el mundo".⁵⁰¹

En realidad, Sánchez Vázquez critica la explicación althusseriana del surgimiento de la *filosofía marxista*, con argumentos similares, si no idénticos, a los que empleó para criticar la explicación althusseriana de la génesis de la *ciencia de la historia*. Lo acusa de nueva cuenta de teoricista. Pero lo central de la discusión es, nos parece, lo siguiente: mientras Althusser piensa que la filosofía marxista, por encarnar un nuevo modo de hacer filosofía, se vincula de modo diverso con la práctica (política, científica, etc.), Sánchez Vázquez cree que esa misma filosofía, por serlo de la praxis (esto es, una filosofía que postula "una nueva relación de la teoría con la práctica") supone un nuevo modo de hacer filosofía. Al parecer, tiene razón Sánchez Vázquez al afirmar que *interpretación* y transformación no son excluyentes. Pero la verdad de las cosas es que mientras Althusser pone más el acento en la interpretación, Sánchez Vázquez lo hace en la *transformación*. O dicho de manera más matizada: Althusser, sin desconocer las necesarias implicaciones prácticas, transformadoras, de *la* filosofía, hace énfasis, como el punto medular de la cuestión, en que el MD implica una nueva forma de producción filosófica. Sánchez Vázquez, por lo contrario, sin ignorar que el marxismo trae consigo una nueva práctica de la filosofía, pone de relieve, como el aspecto esencial del problema, que la filosofía marxista supone una nueva relación de la teoría con la práctica (o sea la praxis).

Nosotros somos de la opinión de que en este punto vuelve a tener la razón Althusser. Nos parece indudable, en efecto, y aquí coincidimos momentáneamente con Sánchez Vázquez, que la relación entre la filosofía marxista y la práctica difiere necesariamente del nexo que existe entre las filosofías no marxistas y la práctica. Aún más. Creemos que esta relación supone una *novedad*. Pero ¿por qué existe ésta última? y ¿cómo adquirimos conciencia de ella? Somos de la opinión de que, por ejemplo, la práctica empírica (política) que repercute en la forma y el contenido de la teoría, opera como *determinación en última instancia* si se trata de las filosofías ideológicas y actúa como *condicionamiento favorable o desfavorable* si se trata de *la* filosofía. Hay, entonces, una *novedad* en lo que a la relación de la práctica y la teoría se refiere. O también: la práctica empírica (política) que aparece como la *finalidad* perseguida por la producción teórica nos muestra que una filosofía *ideológica* no coadyuva a la transformación del mundo *en el* sentido de los intereses del proletariado manual, mientras que el MD, interpretado en su

plenitud, sí puede hacerlo. Aquí hay también, entonces, una *novedad* en lo que a la vinculación de la teoría y la práctica alude. Pero ¿cuál es la razón de fondo por la que en el primer caso la teoría no está *determinada* por la práctica y en el segundo *puede coadyuvar* a la emancipación de la clase obrera? La razón no puede ser sino ésta: se trata de una nueva forma de producir filosofía. Sólo una filosofía basada en la *conciencia verdadera* –y determinada intrínsecamente por su propio *modus operandi*– implica estos tres aspectos: a) el no ser determinada por las prácticas extra-filosóficas, sino sólo condicionada por ellas, b) el poder servir, como el esclarecimiento previo y necesario a la acción, a la emancipación obrera y c) el vincular el aspecto *a* y el aspecto *b*, ya que, precisamente por no hallarse determinada por las prácticas empíricas (como ocurre en el caso de las filosofías ideológicas), puede propiciar la transformación del mundo en la dirección de los intereses de la clase obrera. Eso por un lado. Por otro ¿quién da cuenta y razón de la novedad de las relaciones entre la teoría filosófica marxista y la práctica (en el doble sentido de la circunstancia y la finalidad) si no es la propia teoría? Resultado de todo lo anterior es, entonces, que la *novedad* de las relaciones entre la filosofía marxista y la práctica, hecho indiscutible, se basa en la *novedad* de una manera distinta de producir filosofía. A la luz de esta aclaración, releamos algunos pasajes de Sánchez Vázquez. El dice, recordemos: "Althusser sostiene justamente que la verdadera revolución filosófica hay que buscarla en una nueva práctica de la filosofía... Pero esta novedad no se da sólo, a nuestro juicio, en una nueva relación con la teoría (en la sustitución de una función epistemológica por otra) ni tampoco en su relación con la política, pues de una manera u otra ésta se da en toda filosofía. Lo determinante es la nueva relación con la práctica real, efectiva como proceso de transformación del mundo". Se reconoce, pues, que el marxismo supone una nueva práctica de la filosofía; pero lo determinante, lo novedoso en sentido radical estriba en la nueva relación de la filosofía marxista con la práctica real. Sánchez Vázquez no advierte, por consiguiente, que la *novedad de la relación* depende de la *novedad de la producción teórica*. Lo contrario carece de sentido. O, para tenerlo, supone un análisis teórico que Sánchez Vázquez silencia. En efecto, algo le debe haber ocurrido a la estructura epistemológica de *la* filosofía –a diferencia de las filosofías ideológicas– para que pueda relacionarse de manera nueva y revolucionaria con la práctica real. Pero este análisis no realizado lleva a la conclusión de que, insistamos, la novedad de la relación depende de la novedad de la producción teórica. Sánchez Vázquez dice: "Esta filosofía es realmente nueva por su objeto y por el lugar central que ocupa en ella la categoría de la praxis, pero lo que la define específicamente y constituye su novedad radical es el ser una nueva práctica de la filosofía que

consiste en su inserción consciente y racional en la praxis misma". Se reconoce, por ende, que el MD también es una novedad "por su objeto" y el lugar que en ella ocupa la categoría de la praxis —elementos ambos que intervienen en la nueva forma de producción filosófica—; pero la novedad radical reside en ser "una nueva práctica de la filosofía que consiste en su inserción consciente y racional en la praxis misma". Aunque la expresión resulta más paradójica y torturada (porque ahora Sánchez Vázquez reconoce que la "novedad radical" reside en una "nueva práctica de la filosofía"), el sentido de la frase, sin embargo, nos parece que continúa siendo el mismo que en el pasaje anterior: la novedad estriba, sí, en una nueva práctica de la filosofía, pero en la práctica de la filosofía que conoce, como lo subraya la teoría de la praxis, la *nueva* relación entre la teoría (en la que se incluye la propia filosofía marxista) y la práctica real. Queda sin explicar, entonces, por qué es *nueva* la relación entre la filosofía y la práctica. Escribe Sánchez Vázquez: la filosofía marxista es una filosofía de la praxis "porque está determinada por ella, porque teoriza en función de la praxis y porque se inserta en ella". El que la filosofía marxista sea una filosofía de la praxis "porque está determinada por ella", nos parece precisamente el error historicista que soslaya justamente la posición althusseriana. La afirmación determinista de "dime qué praxis es la determinante y te diré qué filosofía es la determinada" es un principio que sólo vale para la filosofía ideológica; no para la filosofía, para el MD asumido a plenitud. El que la filosofía marxista sea una filosofía de la praxis "porque teoriza en función de la praxis" (o, como parece sugerirse, en función de la *finalidad* transformadora), no nos dice casi nada, porque lo esencial no es que sea una filosofía que persiga coadyuvar a la transformación del mundo, sino *si puede o no hacerlo*. O, lo que es igual, sólo si la filosofía deja de ser ideológica y adquiere otro status, mediante una nueva forma de producir filosofía, puede coadyuvar efectivamente a la transformación proletaria del mundo. El que la filosofía marxista sea una filosofía de la praxis porque se inserta en ella, trae consigo, también, el silenciamiento de lo esencial. La novedad de la filosofía marxista no es "insertarse" en la praxis, sino en la forma en que hace tal cosa, modalidad específica que consiste, a diferencia de las filosofías ideológicas, en lo que ya sabemos: una nueva forma de elaborar filosofía. La afirmación de Sánchez Vázquez de que "porque se trata de una filosofía de la praxis... reclama un nuevo modo de hacer filosofía" puede y debe ser, a nuestro modo de ver las cosas, invertido: porque se trata de un nuevo modo de hacer filosofía reclama una "filosofía de la praxis" o sea nuevas relaciones de lo teórico (representado por la filosofía) y lo práctico. Nos resistimos a pensar que, cuando Althusser habla de que Labriola y Gramsci conciben una filosofía que "ya no fuera

interpretación sino transformación del mundo", ello signifique, como quiere Sánchez Vázquez, que aquél les atribuya a los pensadores italianos la tesis idealista vulgar de que las ideas por sí mismas transforman el mundo. No, el significado es otro. Es la oposición, por parte de Althusser, a definir una filosofía transformadora por el *fin*, por el *telos* solamente, y no por la condición teórica posibilitante –en la estructura misma de la producción filosófica– de la transformación en juego. En este sentido, tiene razón Sánchez Vázquez cuando afirma que la filosofía marxista "que ve el mundo como un objeto a transformar, no se limita a interpretarlo, ya que interviene, como teoría y como momento necesario, en esta transformación". Convengamos, finalmente, que no se trata de elegir entre interpretar y transformar, sino de mostrar que para transformar es necesario interpretar o, lo que igual, para comprender la nueva relación que se establece entre *la* filosofía y la práctica hay que entender sobre todo la novedad de un modo de producir filosofía que ya no es el ideológico tradicional.

5. Las teorías de los "aparatos ideológicos de estado" y de la "ruptura epistemológica"

I

En su capítulo sobre "La filosofía como lucha de clases en la teoría", Sánchez Vázquez expone las ideas fundamentales de dos textos de Althusser: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* y la *Respuesta a John Lewis*, y las somete a una crítica detallada. Con el propósito de ejemplificar con la propia producción althusseriana su convicción de que la práctica política repercute en la producción teórica, Sánchez Vázquez pone de relieve, por un lado, que tanto en el *Curso* cuanto en *Lenin y la filosofía*, "Althusser se hacía eco y respondía objetivamente a las críticas que se le habían hecho, sobre todo dentro de su propio partido, en la reunión del CC del PCF (marzo de 1966)"⁵⁰² y, por otro, que en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, dos hechos importantes, el movimiento de mayo de 1968 y la Revolución Cultural China, dejan sentir su poderosa repercusión, ya que, "tal como fueron vistos por Althusser..., influyen en la necesidad de buscar la unión de la teoría y la práctica fuera de la

teoría misma".⁵⁰³ Pese a todo, pese su intención de no dejar de lado, dentro de su concepción de las relaciones entre la práctica teórica y la empírica, el momento de la política, Althusser, según su crítico –y añadamos: según su propia actitud autocrítica– no logra superar su desviación teorcionista.

En el texto sobre los *Aparatos ideológicos de Estado* (AIE), Althusser mantiene en lo esencial su teoría general de la ideología. Pero hay una novedad: "el acento se desplaza ahora del plano de la representación al de la existencia material de la ideología en los aparatos en que se constituye, produce y difunde".⁵⁰⁴ Sánchez Vázquez reconoce que esta manera de enfocar el problema de la ideología, no obstante la supervivencia del concepto general de ella (que le parece erróneo), "expresa asimismo, dentro de su proceso autocrítico en acto, el empeño de superar su 'desviación teorcionista' en el problema de la unión de la teoría y la práctica política".⁵⁰⁵ El empeño autocrítico de Althusser se mueve, sin embargo, en medio de limitaciones que lo traban, "entre las cuales se cuenta la ya vieja imposibilidad althusseriana de pensar en el marco de esa dominación ideológica el papel de la clase dominada y, en el texto presente, a través de sus propios aparatos ideológicos, por débiles que sean, frente a los AIE".⁵⁰⁶ Althusser sólo ve las contradicciones sociales como inherentes a los AIE; pero no logra concebir las "contradicciones entre aparatos" en virtud de contradicciones de clase. En una palabra, "el concepto de ideología como ideología revolucionaria, proletaria, es el lado flaco de esta teoría de los AIE, como lo era antes cuando se separaba tajantemente Ciencia e Ideología".⁵⁰⁷ No vamos a repetir en este sitio nuestras opiniones, vertidas en el capítulo sobre "Ciencia e Ideología", sobre la "ideología proletaria" de Althusser ni tampoco las que nos suscitaron las críticas de Sánchez Vázquez al respecto. Recordemos, sin embargo, que: 1) creemos, contra Althusser, que no debe homologizarse la *ideología proletaria* (economicismo, métodos artesanales de trabajo, etc.) con la *ciencia revolucionaria* (el marxismo como acumulación originaria teórica) y 2) creemos contra Sánchez Vázquez que la ideología proletaria se halla dominada por la ideología burguesa dominante (lo que no significa que se diluya sin más en la ideología en general o que haya una equivalencia teórica entre *dominación ideológica e inexistencia*). Puestas así las cosas, podemos aceptar, con ciertas reservas, que hay un "lado flaco" en la teoría de los AIE de Althusser: éste consiste, no en que se olvide de tratar en este texto la ideología proletaria como ciencia marxista (o mejor, como combatividad de la clase obrera animada por la ciencia marxista) –"olvido" éste que nos parece positivo porque evita la consabida confusión althusseriana entre ciencia revolucionaria e ideología proletaria–, sino en que, al hablar de los AIE, coloca en un mismo plano los aparatos que "constituyen, producen y difunden" la ideología

dominante –escuela, iglesia, familia, sindicatos, etc.– y los aparatos que hacen lo mismo, pero bajo la forma de la dominación, esto es, los aparatos que encarnan la "existencia material" de la ideología proletaria.

Entre las funciones del Estado destacan las represivas e ideológicas. Hay, en efecto, tres tipos de aparatos requeridos por el Estado para reproducir las condiciones de existencia del régimen capitalista: los *represivos* (ejército, policía, etc.), los *ideológicos* (familia, escuela, iglesia, *mass media*) y lo que nos gustaría llamar Aparatos Ideológico-Laborales de Estado (cooperativas, sindicatos y partidos políticos). Conviene subrayar la diferencia entre los Aparatos Ideológicos de Estado (AJE) y los Aparatos Ideológico-Laborales de Estado (AILE). Los AIE están constituidos por aquellas instituciones que tienen como su función principal propagar la *ideología burguesa* en el todo social con el fin de cohesionar a éste último de acuerdo con los intereses de la clase dominante. Los AILE, en cambio, parecen responder a los intereses de los trabajadores en su lucha contra el capital. Asumen una ideología, la proletaria, que si en *primera instancia* expresa los intereses inmediatos (económicos, organizativos, etc.) de la clase obrera, en *última instancia* se halla dominada por la ideología burguesa. Todos los sindicatos, por razones estructurales, cumplen una función *integradora*. El sistema capitalista no podría subsistir sin sindicatos. Somos de la opinión de que el *sistema sindical en su conjunto* juega el papel, en la sociedad capitalista, de cohesionar al frente asalariado en su negociación burguesa con la burguesía. Incluso los sindicatos supuestamente independientes desempeñan un rol similar. Los sindicatos (tanto los "charros" cuanto los "independientes") no cuestionan, no hacen peligrar realmente los intereses del sistema, sino que más bien lo apuntalan. Los sindicatos (incluyendo los "independientes") no se oponen realmente (revolucionariamente) al Estado y a la burguesía como clase, sino que, como AILE, son *parte del Estado*. Conforman las *corporaciones laborales* instrumentadas o asimiladas por el Estado para *controlar* a la masa. La mayor parte de los partidos que conforman la izquierda mexicana, por ejemplo, pertenecen también, a nuestro modo de ver las cosas, a los AILE. Estos no sólo agrupan a las cooperativas, los sindicatos y las organizaciones campesinas habituales, *sino también a los partidos de la izquierda amaestrada*. Estas agrupaciones políticas reúnen todas las características definitorias de los AILE. No son organizaciones de impugnación real al sistema. Carecen de *esencia destructiva*. No luchan *contra* las reglas del juego burgués, sino *dentro* de estas reglas. El sistema capitalista mexicano –como todo régimen capitalista– requiere de este tipo de partidos. Son, digámoslo sin ambages, partidos que coadyuvan a la reproducción de las condiciones de existencia del régimen monopólico y financiero de Estado que rige en México. Su

fraseología revolucionaria, su "marxismo-leninismo", no son sino el ropaje necesario, el disfraz elocuente de partidos que, acogidos a la *reforma política* de la burguesía, juegan el papel de la "oposición leal a su majestad". Forman parte, pues, del sistema. Pueden tener, y tienen, elementos honestos, combativos, abnegados; pueden poseer en su "haber" histórico luchas importantes y de gran trascendencia democrática; pero, por su inoperancia, su irrealdad histórica, su carencia de *esencia destructiva*, no coadyuvan al descontrol del trípode estatal –formado por los obreros, los campesinos y las organizaciones populares–, sino que, integrados al sistema –aunque presentándose, desde luego, como opositores–, forman parte de lo que hemos denominado AILE. Tornando en cuenta que la ideología no sólo cohesiona a la clase dominante, sino también, a partir de los intereses socioeconómicos de ésta última, a las clases dominadas, podemos dejar en claro que en la sociedad capitalista hay dos clases de AIE: los que generan y difunden una ideología destinada a cohesionar a la clase dominante (y otros sectores populares) y los que generan y difunden, a través de *organizaciones laborales*, una ideología en *última instancia* burguesa destinada específicamente a la masa obrero-campesina. A los primeros podemos darles la denominación de AIE dominantes y a los segundos de AIE *dominados*. Entre los AIE dominantes podemos citar la familia, la escuela, la iglesia, los *mass media*, los partidos burgueses, etc. Entre los AIE dominados podemos distinguir los Aparatos Ideológico-Laborales de Estado y los Aparatos Ideológico-Laborales de Gobierno. Los primeros son aquéllos en los que la forma y el contenido de sus agrupamientos parecen expresar los intereses de los trabajadores; pero que, por no cuestionar seriamente el régimen en que viven, se convierten, como hemos visto, en los sectores de "leal oposición" al capitalismo. No sólo son parte del sistema, sino condición indispensable para la reproducción, sin grandes escollos y peligros reales, del modo de producción capitalista. En el caso de México, nos parece, si deseamos hablar de los partidos políticos, que el PSUM cae dentro de esta clasificación. El PSUM es un AILE, esto es, un partido reformista, una organización que se "opone" al régimen sin salirse de las reglas que le impone la clase dominante y los marcos que le fija el Estado burgués. Los Aparatos Ideológico-Laborales de Gobierno (AILG) son aquéllos en los que, asimismo, la forma y el contenido de sus agrupamientos dicen expresar los intereses de las masas; pero que no se ubican en la "oposición" sino que forman parte del gobierno. No sólo pertenecen al Estado, sino a su manifestación formal particular o sea al Gobierno. Si el PSUM es un AILE, el PRI es, por tanto, un AILG. Conviene subrayar, sin embargo, que entre el AILE y el AILG existe una relación recíproca: el AILE no sólo expresa los intereses del régimen en su conjunto, sino que puede apuntalar, al menos durante cierta etapa, al

gobierno existente y a los AILG en que se expresa. La afirmación: "un voto al PSUM es un voto al PRI", nos habla de este fenómeno. Los AILE pueden coadyuvar, aunque no es siempre necesario, a fortalecer no sólo el Estado en general sino también, en un momento dado, alguna de las formas gubernamentales especiales que asuma. Pero lo contrario también es cierto: los AILG son la encarnación particular de los intereses del Estado en una de sus manifestaciones específicas. El PSUM es un AILE que, al menos por ahora, apuntala al AILG fundamental (PRI) y el PRI es un AILG que, también por ahora, defiende los intereses globales del sistema en la forma particular que asumen en una fase concreta de su desarrollo.

Pero cuando Sánchez Vázquez habla de la necesidad de pensar en el marco de la dominación ideológica, los propios aparatos ideológicos de la clase dominada, parece referirse, no a los AIE dominados, no a los AILE o a los AILG, sino a los aparatos que expresan el pensamiento y los sentimientos emancipatorios de las masas. Parece aludir, en consecuencia, a los aparatos marxistas, socialistas. Estamos convencidos de que la exigencia de pensar en los aparatos que, aunque sea embrionariamente, anticipan el futuro, es una exigencia justa. Y lo es porque, de acuerdo con una buena dialéctica, en el seno de lo viejo se genera lo nuevo. *No sólo hay, por tanto, AIE que responden al presente, sino otros que anuncian el porvenir.* La exigencia de pensar en estos últimos es correcta, entonces, porque nos impele a encuadrar nuestras reflexiones dentro de un criterio histórico. Sin embargo, los AIE que anticipan el futuro no son, como parece deducirse del escrito de Sánchez Vázquez, aparatos que nos brindan un avance, por así decirlo, del socialismo; no son un laboratorio de comunismo, sino, en términos generales, son los AIE del *modo de producción intelectual* que empiezan a gestarse embrionariamente dentro de la formación capitalista. No son laboratorios de comunismo sino laboratorios *intelectualistas*. Pongamos el caso del partido bolchevique. Este partido no es un AIE ni dominante ni dominado de la sociedad capitalista. No es un AILE ni un AILG de esta formación. No es un partido-conservación, un partido amaestrado, sino un partido-destrucción. Antes de la toma del poder o, lo que es igual, en el seno de la sociedad capitalista, es, sí, un AILE; pero no del régimen capitalista (ni tampoco, claro está, del socialista) sino un AILE embrionario del *modo de producción intelectual*. Este no es el caso, sin embargo, de la mayor parte de los partidos comunistas de nuestra época. Casi todos encarnan una ambigüedad. Casi todos están dotados de una *facultad camaleónica*: son partidos reformistas que operan como AILE de sus respectivos países; pero si estalla una revolución anticapitalista tienen la aptitud de reacomodarse en el nuevo régimen y, pregonando su "gran historial dentro de la disidencia", son capaces de colocarse a la cabeza del sistema. El

PSP en Cuba, para poner un ejemplo, no era otra cosa que un AILE del régimen burgués. Fue un partido que, lejos de promover la revolución anticapitalista, no sólo no la apoyó incondicionalmente cuando estalló, sino que, como es bien sabido, le puso trabas e intentó frenarla. Pero una vez que el movimiento 26 de julio, al frente de las masas campesinas y con el apoyo prácticamente de todo el pueblo, llegó al poder, el PSP logró primero hacerse de un espacio en el nuevo régimen y compartir después las riendas del gobierno con los dirigentes castristas. Estamos convencidos, por eso mismo, que el PSUM no pretenderá nunca llevar a cabo la revolución anticapitalista en México; pero también somos de la convicción de que si, al margen de este partido, surgiera un movimiento capaz de destruir, en el momento adecuado, el sistema capitalista imperante en México, el PSUM trataría a como diera lugar de usufructuar el movimiento y encauzarlo dentro de los derroteros de la revolución *intelectualista*. Los partidos comunistas y obreros de la actualidad poseen, en términos generales, esta *facultad camaleónica* porque están estructurados mediante la superposición de dos ideologías: una, dominante, que es la burguesa (lo que los convierte en partidos reformistas, en AILE del capitalismo) y otra, secundaria, que es la *intelectualista* (lo que los convierte en partidos susceptibles de "no perder el tren", de devenir un AILE del futuro tecnoburocrático). No descartamos, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de que, en el capitalismo, se generen los aparatos que anuncien el socialismo; pero ya no serán AIE. No serán AIE ni del capitalismo ni del modo de producción intelectual. Serán aparatos que empiecen a gestar los embriones de la revolución articulada y la dictadura del proletariado manual. Serán *laboratorios de comunismo* en lucha contra el capital (que llegó al poder por medio de la revolución *democrático-burguesa*) y contra la clase intelectual (que tiende a sustantivarse mediante la revolución *proletario-intelectual*).

II

Aunque Sánchez Vázquez reconoce, en el capítulo que comentamos, que en su *Réponse a John Lewis*, de 1973, Althusser "reitera su ya conocido 'anti-humanismo teórico', complementado con su última adquisición, la doctrina del 'proceso sin sujeto', y un intento de análisis del fenómeno stalinista...⁵⁰⁸ pone el acento en dos temas: el de la concepción althusseriana de la filosofía y el problema del "corte epistemológico". En su *Respuesta*, nos dice Sánchez Vázquez, Althusser reitera la definición de filosofía ya dada en *Lenin y la filosofía*, pero suavizando su "maximalismo político", ya que no dice "que la filosofía es la continuación de la política por otros medios, sino que *la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría*".⁵⁰⁹ No sólo define

a la filosofía en dichos términos. También dice que "la filosofía es, en última instancia, el concentrado *teórico* de la política".⁵¹⁰ Nuestro crítico se pregunta por el contenido de estas definiciones, y llega a la conclusión de que, aunque se halle indeterminado, se puede suponer "que consiste en la función ya conocida: trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico".⁵¹¹ Es cierto, subraya Sánchez Vázquez, que Althusser proclama en este texto el "primado de la política sobre la filosofía" con más brío que nunca; pero no está clara esa primacía. Es verdad que el autor de la *Respuesta* "dice que por ser lucha de clase... en la teoría (política en cierta forma), la filosofía como tal tiene efectos políticos y efectos en la unión de la teoría y la práctica... Pero todo esto, mas que mostrar el primado de la política sobre la teoría, lo que muestra es el poderío práctico de ella" ...⁵¹² ¿Qué es lo que se evidencia aquí?, se pregunta Sánchez Vázquez. Y responde: "lo que los grandes dirigentes marxistas han dicho siempre... a saber: que la lucha de clase proletaria *tiene necesidad* de la filosofía'... Pero cabe preguntarse a la inversa: ¿la filosofía tiene igualmente necesidad de la lucha de clase...?"⁵¹³ Althusser no demuestra el primado de la política sobre la filosofía, porque no se pronuncia sobre si la filosofía necesita de la práctica. "Y este silencio habrá de continuar mientras sólo relacione la teoría con la práctica por sus efectos, como si aquélla se formara primero e independientemente de la práctica, y ésta no fuera sino teoría aplicada, o como si la teoría podría prescindir de la práctica en su formación, desarrollo y validación".⁵¹⁴

Si denominamos *causación eficiente* a la acción de la práctica sobre la filosofía y *causación teleológica* ("por sus efectos") a la acción de la filosofía sobre la práctica, resultaría, de dar crédito a la crítica de Sánchez Vázquez, que Althusser sólo contemplaría la *causación teleológica*, pero no la *eficiente*, y ésta sería la razón por la que, a pesar de sus expresiones en contra, Althusser no puede demostrar el primado de la práctica, ya que éste se configura necesariamente, de acuerdo con nuestro crítico, como la síntesis de la *causación eficiente* y de la *causación teleológica* de la práctica sobre la teoría. Sin embargo, nos parece que Sánchez Vázquez no ha meditado suficientemente en el significado y las implicaciones de la definición de la filosofía como lucha de clase en la teoría. En efecto, hay lucha de clases en la teoría, y la filosofía aparece en este campo de lucha como un "concentrado *teórico* de la política", porque hay clases sociales y hay lucha de clases. La filosofía marxista es el "arma de la revolución" que lucha, desde las posiciones de la clase obrera, contra la burguesía, las supervivencias feudales o el imperialismo, porque, previamente a ella, como su circunstancia, como su punto de partida hay una sociedad dividida en clases en que coexisten bélicamente la clase obrera, la burguesía, los remanentes feudales o el imperialismo. La definición que nos

da Althusser implica, pues, la *causación eficiente* y, con ello, el *primado de la práctica política* –la existencia de las clases sociales y su lucha– tanto como ingrediente de su formación (práctica-filosofía) cuanto, como antecedente de sus efectos (filosofía-práctica). Pongamos otro ejemplo, tomado de la misma *Respuesta*, en que se ve con toda claridad la *causación eficiente*. Althusser hace, al criticar a Lewis, una breve historia del concepto idealista de *trascendencia* (en Platón, Santo Tomás, etc.) y nos dice, con todas sus letras, que este concepto terminó por ser, en Hegel, "el *nombre* filosófico de la *libertad burguesa*".⁵¹⁵ O sea, primero existió el capitalismo, la *libertad burguesa* y después y sólo después, la noción hegeliana de *trascendencia*, que no es otra cosa que el nombre filosófico de dicha libertad. El problema no está, a nuestro modo de ver las cosas, en que Althusser silencie la *causación eficiente* o en que caiga en el teoricismo por no advertir el *primado de la práctica* (que implica no sólo los "efectos" de la filosofía sino también las "causas"). Creemos que el Althusser de la *Respuesta* está tomando en cuenta ambas *causaciones*. El problema es, más bien, que no nos ofrece una teoría clara –y tampoco lo hace Sánchez Vázquez– de la acción de la práctica política, etc., sobre la teoría en general y la filosofía en particular. Pero dejemos este punto para más adelante.

Aunque somos de la opinión de que le asiste la razón a Althusser en la polémica que endereza no sólo contra Lewis sino contra Sartre (el "maestro inconfesado" de Lewis) y, en general, contra todo "humanismo" marxista, creemos que, coexistiendo con aportaciones innegables, aparecen en la obra althusseriana afirmaciones inaceptables. Somos de la opinión, por ejemplo, de que varias de sus aseveraciones sobre la *filosofía* son falsas. Al principio de la obra critica severamente Althusser a Lewis de "espíritu puro" porque, en el artículo de éste sobre *La revolución teórica de Marx y Para leer el capital* publicado en *Marxism today*, "no desciende a hablar de política".⁵¹⁶ Y precisa su idea con estas dos frases: "hacer filosofía es hacer política en la teoría" y la que ya conocemos de "*la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría*".⁵¹⁷ El error de la concepción althusseriana no estriba, a nuestro modo de ver las cosas, en que intente vincular la filosofía con la política –lo que nos parece acertado frente al teoricismo de Lewis–, sino en que a través de todo su libro *no distinga adecuadamente entre la filosofía no marxista y la filosofía marxista*, entre la filosofía sustentada en fin de cuentas en la falsa conciencia (lo que la convierte en un sistema de pensamiento *ideológico*) y la concepción del mundo que se basa en la conciencia verdadera (lo que la convierte en el sistema de pensamiento de *la filosofía*). No distinguir un tipo de filosofía de otro, no tender una línea de demarcación entre la conciencia falsa operando en la teorización filosófica y la conciencia verdadera funcionando en el mismo

nivel, es no sólo mezclar dos prácticas diversas, sino confundir la distinta manera de vincularse con el ser social que caracteriza a las dos formas diferentes de operar de la conciencia. Si partimos, a diferencia de Althusser, de la diferenciación epistemológica entre la filosofía y la filosofía, las frases "hacer filosofía es hacer política en teoría" y "*la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría*", exigen ser analizadas bajo otra iluminación conceptual, porque, en efecto, ¿a qué *filosofía* se refieren: a la filosofía tradicional o al materialismo dialéctico? Este problema aparece también cuando se dice indistintamente, en el lenguaje marxista tradicional, que son "de clase" tanto el materialismo histórico (o cualquier otra ciencia) cuanto las *ideologías*. Pero adviértase que la modalidad en que ambas son "de clase" es diversa: las ideologías son *de clase* en el sentido de que tienen su *polo estructurante* en las clases; las ciencias, en cambio, son "de clase" (si queremos conservar la terminología) en el sentido de que tienen su *polo condicionante* en el ser social.⁵¹⁸ Afirmar "*hacer filosofía (en el sentido tradicional del término) es hacer política en la teoría*" es distinto a decir: "*hacer filosofía (materialismo dialéctico) es hacer política en la teoría*". Se trata de dos formas distintas de "hacer política". Nosotros diríamos que en el primer caso se trata de una práctica que más bien es, en última instancia, política, y en el segundo, de una práctica que *hace*, en cambio, política. La ideología, la falsa conciencia, es una de las formas de operar de la política de una clase: en ella encarna la política. El materialismo dialéctico, el materialismo histórico o cualquier otra forma de la conciencia verdadera, no son, en lo que a su esencia definitoria se refiere, modos de ser de la política de una clase, sino prácticas susceptibles, arrancando de la existencia de una clase, de ponerse al servicio de sus intereses. La ideología, o la filosofía en el sentido tradicional del término es, a no dudarlo, la política de clase en la teoría. La conciencia verdadera, la ciencia o el materialismo histórico, es la materia prima teórica para que las clases *hagan* política. Es de subrayarse, por otro lado, que las disciplinas basadas en la conciencia verdadera no son susceptibles de ser aprovechadas por cualquier clase en cualquier momento: el materialismo histórico, no puede ser asumido, en toda su radicalidad, por la burguesía, etc. Los márgenes, entonces, en los cuales una clase social puede *hacer* política con la ciencia o *la* filosofía se hallan circunscritas al carácter de dicha clase y al momento histórico en que se encuentre. Sánchez Vázquez no repara en la homología althusseriana entre *la* filosofía y la filosofía que subyace en la *Respuesta* y no puede apreciar, por eso, cuál es el verdadero error de fondo que muestra en este texto Althusser. La convicción de Sánchez Vázquez de que, para abandonar su teoricismo, Althusser debe aceptar el primado de la práctica sobre la teoría y que este primado implica no sólo la

causación teleológica, sino la *causación eficiente*, o bien carece de sentido (porque el discurso althusseriano implica lo mismo que le pide Sánchez Vázquez) o bien es un problema de énfasis: Althusser no pone el acento, en efecto, en la causación histórico-circunstancial. Pero el problema básico no es ese. El problema de fondo es, más bien, el de esclarecer el carácter que posee la causación eficiente. No basta decir, como lo afirma Sánchez Vázquez y como lo sugiere Althusser, que la práctica precede a la teoría, sino que es necesario explicitar qué tipo de relación entre la práctica y la teoría implica esta precedencia. Para responder a esta cuestión es necesario distinguir, al hablar de la teoría filosófica, a qué tipo de filosofía nos referimos, porque si aludimos a una filosofía ideológica, el tipo de vínculo que se establece con la práctica es uno y si hablamos de *la* filosofía (del materialismo dialéctico) el tipo de vínculo es otro. En el primer caso habría un *primado-determinación*, en el segundo un *primado-condicionamiento*. En el primero la práctica (el ser social) sería el polo estructurante de la filosofía *ideológica* (el polo determinante, en última instancia, de su carácter, estructura y función). En el segundo, la práctica (el ser social) sería el polo condicionante, de manera favorable o no –de acuerdo con las circunstancias históricas– de *la* filosofía, de una concepción del mundo basada en la conciencia verdadera. La noción de *condicionamiento* alude no a la presencia neutra e indiferente de un factor sobre otro, sino a la acción o influencia multilateral –negativa o positiva– del primero sobre el segundo. Hablar de que el ser social condiciona positivamente el surgimiento de *la* filosofía quiere decir que exige, que lleva a, que desencadena la práctica teórica específica que determinará (internamente) el carácter de conciencia verdadera del MD. El condicionamiento alude al *marco activo* que abre la posibilidad y la necesidad de la práctica teórica quedará nacimiento a una ciencia o a *la* filosofía. Pero si interpretamos la relación entre el condicionamiento y *la* filosofía como una relación sin la mediación de la práctica teórica específica, desvirtuamos el proceso de constitución real de una teoría basada en la conciencia verdadera y caemos en el historicismo. El concepto de condicionamiento nos permite dos cosas: a) salvaguardar el primado de la práctica sobre la teoría, como quiere Sánchez Vázquez y como tiende a aceptar Althusser con algunas reticencias: las reticencias que provienen del hecho de que supone que el primado de la práctica no puede ser sino un *primado-determinación* (lo cual, de ser cierto, significaría dar al traste con la especificidad de la producción teórica), b) salvaguardar el principio de la autodeterminación de la práctica teórica basada en la conciencia verdadera. Nuestra hipótesis pone, pues, las cosas en su sitio. El MD se deriva, sí, de la práctica; pero de una práctica (el ser social) que opera como un *primado-condicionamiento*, esto es, como una causación

eficiente no determinativa, sino generadora de la necesidad de llevar a cabo la producción teórica específica de la filosofía.

Althusser, en su *Respuesta a Lewis* retorna autocríticamente el tema del "corte epistemológico". Althusser parte del siguiente problema, expresado en palabras de Sánchez Vázquez: "si existe un 'corte epistemológico' en 1845 entre un Marx ideológico y un Marx científico ¿cómo explicar la 'supervivencia intermitente' de conceptos ideológicos como los de enajenación y negación de la negación? Tras de reconocer esa 'supervivencia' otras veces negada, Althusser trata de explicarla ahora rectificando su concepción anterior del 'corte' así como su definición de la filosofía".⁵¹⁹ Althusser agrega "que ha cometido el error de creer que la filosofía es una ciencia y de pensar la revolución filosófica como el 'corte epistemológico' que marca el comienzo de una ciencia".⁵²⁰ El filósofo francés opina ahora que "el 'corte epistemológico' se halla determinado por la revolución filosófica, determinada a su vez por la evolución política".⁵²¹ Pero Althusser no va a renegar del concepto de "corte epistemológico". Por lo contrario, "lo mantiene para indicar el nacimiento de la ciencia de la historia".⁵²² El "corte" es, pues, aplicable a la ciencia; pero no a la filosofía, ya que ésta última no puede confundirse con la producción científica. La supervivencia "intermitente" de categorías filosóficas ideológicas, como la de enajenación, más allá de la "ruptura", "se debe, según Althusser, a que toda revolución tiene su contrarrevolución".⁵²³ La distinción entre filosofía y ciencia lleva a Althusser a hablar de una doble ruptura: "a) como corte epistemológico entre ideología y ciencia... Ahora bien, puesto que el 'corte' se halla determinado por la revolución filosófica, vinculada a su vez a una revolución política, ya no se trataría, a nuestro modo de ver, dice Sánchez Vázquez, de un 'corte' puramente epistemológico".⁵²⁴

Por otra parte, puntualiza críticamente Sánchez Vázquez, "quedaría invalidada la tesis del 'retardo' esencial de la filosofía, al menos con respecto al continente teórico, historia cuyo descubrimiento era considerado por Althusser como determinante de un cambio filosófico radical".⁵²⁵ "b) Como 'revolución filosófica'..."⁵²⁶ Si en *Lenin y la filosofía* "se rompe con una ideología(filosofía) al fundarse la ciencia de la historia, a la vez que se funda (con retraso, por Lenin) una nueva práctica de la filosofía..., ahora tenemos, en la *Respuesta a Lewis* que, al doblarse la ruptura e invertirse el orden de la determinación,⁵²⁷ se desdibuja la categórica relación que antes se establecía entre una ruptura y otra".⁵²⁸ Sánchez Vázquez cree que, como aquello con lo que rompe tanto la filosofía marxista como la ciencia de la historia es lo ideológico, la pretensión althusseriana de distinguir la "revolución filosófica", que explicaría la génesis de la primera, y el "corte epistemológico", que esclarecería el nacimiento de la segunda, se desvanece. "Ambas rupturas

—nos dice—... adolecen de la misma limitación: están concebidas... como rupturas puramente teóricas..., ya que no cambia radicalmente, en un caso y otro, el *status* de la teoría, o más exactamente, de su relación con la práctica".⁵²⁹

En resumidas cuentas, Althusser sostiene en la *Respuesta*:

1. Como la práctica filosófica difiere sustancialmente de la científica, no resulta conveniente seguir empleando un mismo concepto el de "corte epistemológico"— para explicar la emergencia de ambas disciplinas. La ciencia en general y la *ciencia de la historia* en particular sí surgen mediante una "ruptura epistemológica", no así la filosofía marxista, que más bien lo hace mediante una "revolución filosófica". La "supervivencia intermitente" de conceptos ideológicos en la obra del Marx posterior a 1845 —como las nociones de "enajenación" o "negación de la negación"— se debe a que toda revolución engendra su contrarrevolución.

2. El "corte epistemológico" que da lugar al MH está determinado por la "revolución teórica" que da a luz la filosofía marxista, y ésta última se origina a partir de circunstancias políticas: de la lucha de clases.

3. El MH es el antecedente necesario para fundar una nueva práctica de la filosofía: la producción filosófica leninista.

Sánchez Vázquez, por su lado, condensa su crítica en las siguientes frases:

"La revolución filosófica proclamada por Marx (entendida como paso de la filosofía como simple interpretación del mundo a la filosofía que sirve a su transformación) tiene a nuestro modo de ver las consecuencias que no puede tener en el marco althusseriano, a saber: a) *teóricas*: reclama una ciencia en qué basar la transformación del mundo histórico— social; b) *prácticas*: en cuanto que se inserta como un momento necesario en esta transformación, y, c) *teórico-prácticas*: al cambiar el *status* de la teoría con relación a la práctica (la impregna de racionalidad) y de la práctica respecto a la teoría (primado de aquélla sobre ésta)".⁵³⁰

Hagamos algunos comentarios sobre todo lo precedente. En obras anteriores, Althusser había intentado diferenciar de tal modo la filosofía (el MD) de la ideología que, en ocasiones, la había acercado peligrosamente a la ciencia (peligrosamente por las posibles implicaciones positivas de tal aproximación), en la *Respuesta a Lewis*, en cambio, nos parece que se preocupa de tal modo por diferenciar *la* filosofía de la ciencia (y de rechazar, por ende, todo resabio positivista) que da la impresión de acercarla a la ideología.⁵³¹ Pero si la confusión entre *la* filosofía y la ciencia es positivismo, la confusión entre *la* filosofía y la ideología es... ¡historicismo! Por lo visto, Althusser da, por consiguiente, un bandazo. Su proceso autocrítico desde el Prefacio a la edición italiana de *Para leer El capital* hasta los *Elementos de autocrítica*, pasando

por el *Curso, Lenin y la filosofía* y la *Respuesta*, son su alejamiento del *peligro positivista* y su aproximación paulatina al *peligro historicista*. Al peligro historicista, a la filosofía práxica en general y ¡a la filosofía de Sánchez Vázquez en particular! Nosotros somos de la opinión de que, aunque Sánchez Vázquez no quiera o no pueda advertirlo, la posición de Althusser, en el proceso de su desarrollo autocrítico, se aproxima (sin identificarse del todo, desde luego) a la posición de su crítico. Sánchez Vázquez sólo advertirá esa convergencia al final, al nivel de los artículos publicados en *Le Monde* intitulados *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*; pero el acercamiento empieza a realizarse con antelación. Si tomamos en cuenta las tesis althusserianas sostenidas en el texto que comentarnos, esto es, en la *Respuesta a John Lewis*, podemos subrayar que la aproximación entre Althusser y Sánchez Vázquez es evidente en los siguientes puntos: a) Althusser reconoce de hecho (aunque no lo advierta su crítico) lo que Sánchez Vázquez llama el *primado* de lo político-social sobre la producción teórica. Primado no sólo en el sentido de la *causación teleológica* sino, como ya lo asentamos, también en el sentido de la *causación eficiente*. Lo político-social determina la revolución filosófica y, a través de ésta, la irrupción del MH,⁵³² b) El filósofo francés reconoce, el igual que Sánchez Vázquez, que el MH tiene un antecedente filosófico, c) Althusser empieza a vincular la "ruptura epistemológica" que desencadena la *ciencia de la historia* con otros elementos (político-sociales, filosóficos, etc.) que lo llevarán bien pronto⁵³³ a coincidir con Sánchez Vázquez en la aseveración de que la "ruptura epistemológica" no es puramente epistemológica, d) Althusser reconoce asimismo las implicaciones teóricas, prácticas y *teórico-prácticas* de la revolución filosófica que destaca Sánchez Vázquez. Dice, por ejemplo: "Si la filosofía es *lucha de clase* en la teoría, si ella depende en última instancia de la política, tiene, como filosofía, efectos políticos... Pero si es *lucha de clases* en la teoría, tiene efectos teóricos: en las ciencias y también en las ideologías. Si la filosofía es *lucha de clase en la teoría* tiene efectos sobre la unión de la teoría y de la práctica".⁵³⁴ Adviértase cómo hay una cierta coincidencia entre la consecuencia *teórica* de Sánchez Vázquez y la formulación althusseriana de la *lucha de clase en la teoría*, entre la consecuencia *práctica* de Sánchez Vázquez y la formulación althusseriana de la *lucha de clase en la teoría* y entre la consecuencia *teórico-práctica* de Sánchez Vázquez y la formulación althusseriana de la *lucha de clase en la teoría*. Hay, desde luego, también diferencias entre un autor y otro. Pero por ahora sólo destaquemos las coincidencias. ¿Cuál es la razón por la cual Althusser, en el proceso del desarrollo autocrítico, y sobre la base de su deseo de escapar del "teoricismo", aparentemente da un bandazo? ¿Por qué transita del *peligro positivista* al

peligro historicista? ¿Por qué se aproxima a Sánchez Vázquez? Nosotros pensamos que la causa del "bandazo" es ésta: el deseo de escapar del teoricismo le ha hecho reintroducir en el discurso la *causación eficiente* (el primado) de lo *político-social*, sin poseer una *teoría adecuada de la diversa manera de vincularse, de acuerdo con dicho primado, la práctica teórica basada en la conciencia verdadera y el ser social, a diferencia del modo de relacionarse la práctica teórica ideológica y el ser social*. Nuestra diferenciación entre el *condicionamiento favorable o no* y la *determinación en última instancia*, conceptos con los cuales queremos expresar, respectivamente, la primera manera de vinculación y la segunda forma de relacionarse, no están contemplados por Althusser (ni por Sánchez Vázquez). Ciertamente que Althusser es consciente del *peligro historicista* de su nueva posición como antes lo fue del *peligro positivista*. Esta es la razón de su definición de la filosofía. Althusser afirma: "Digo: la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría; y no: la filosofía es lucha de clase en la teoría a secas".^{.535} La expresión "en última instancia" –nos precisa después– designa "el 'eslabón' decisivo de la determinación". Sin embargo, esta aclaración de Althusser no evita las confusiones de niveles y prácticas en que se mueve: no evita la homología entre la filosofía y *la* filosofía con todas las implicaciones de ello. La afirmación de que la filosofía es lucha de clase en la teoría "en última instancia" puede salir al paso a todo reduccionismo mecanicista que olvide las *mediaciones dialécticas* entre la política una disciplina que se caracteriza por "su abstracción, su racionalidad, su sistematicidad".^{.536} Pero el término engelsiano de "en última instancia", que alude al "eslabón decisivo", es un concepto, a nuestro parecer, *que explica tan sólo (o mejor: que implica un llamado a explicar) el modo complejo, no lineal, dialéctico, en que un polo determinante opera sobre su polo determinado*. No es un concepto que pueda ser empleado –salvo si se le da un nuevo sentido– para explicar las mediaciones por medio de las cuales un polo condicionante opera sobre su polo condicionado, ni mucho menos, un concepto que, homológicamente, explicita simultáneamente ambos tipos de relación. La definición que nos da Althusser de la filosofía parecería, pues, escapar del bandazo. Es algo así como el intento de conservar, en la etapa de la autocrítica, ciertas conquistas del período precedente: la afirmación, antihistoricista, de la especificidad de la producción teórica. No obstante, como el concepto de "en última instancia" nos ayuda a entender la autonomía relativa de la producción ideológica, pero nada nos dice de la especificidad de la producción basada en la conciencia verdadera ni en la forma particular de relacionarse ella con el ser social, Althusser *no puede rehuir el bandazo*. Sin embargo, como existe en el nuevo discurso althusseriano el desfase entre el *peligro historicista* (asumido) y el

deseo de no caer en él (expresado, aunque sea de modo ineficiente, en la definición de la filosofía), la última posición de Althusser pide una solución. La lectura sintomal de su texto exige una *teoría clara de las relaciones entre la producción teórica y el ser social*. Nosotros hemos querido salir al paso a este vacío con la tesis, como se sabe, de la diferencia entre determinación y condicionamiento.

¿Qué podemos decir de la nueva formulación althusseriana del concepto de "ruptura epistemológica", que antes lo aplicaba tanto a la génesis del MH cuanto al nacimiento del MD y ahora lo reserva sólo a la emergencia del MH? Dejemos que hable Althusser. En algunos de sus escritos anteriores, dice, "he pensado la filosofía de Marx como idéntica a la 'ruptura epistemológica' ".⁵³⁷ "Por lo tanto –continúa– he pensado la filosofía sobre el modelo de 'la' ciencia y lógicamente he escrito que en 1845 operó una *doble* 'ruptura' científica y filosófica. Es un error. Se trata de un ejemplo de la desviación teorista (racionalista-especulativa) que denuncié en mi breve autocrítica del Prefacio a la edición italiana de *Para leer El capital*"...⁵³⁸ "Muy esquemáticamente, este error consiste en creer que la filosofía es una *ciencia* y que, como toda ciencia, tiene: 1) un objeto; 2) *un comienzo* (la 'ruptura epistemológica' en el momento que surgió en el universo cultural precientífico ideológico) y 3) *una historia* (comparable a la historia de una ciencia...)"⁵³⁹ "Después comencé a 'rectificar' las cosas. En un curso de filosofía para científicos, de 1967, luego en *Lenin y la filosofía*, febrero de 1968, adelantar otras proposiciones: 1) la filosofía no es (una) ciencia; 2) no tiene objeto, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto; 3) la filosofía no tiene historia (en el sentido en que una ciencia tiene historia); 4) la filosofía es la política en la teoría".⁵⁴⁰

Al leer esto, nos vemos en la necesidad de defender (hasta cierto punto) al "viejo" Althusser contra este "nuevo". Necesidad que tiene su origen en la convicción de que Althusser, víctima de la polaridad intersustentante positivismo-historicismo, ha realizado no un avance sino un bandazo.

En contra del último Althusser, estamos convencidos de que todo sistema de conciencia verdadera (sea científica o filosófica) no puede surgir sino por medio de un *corte epistemológico*, por medio de una ruptura que constituye a la nueva ciencia o a la filosofía, al mismo tiempo que la diferencia de su prehistoria o arqueología. La prehistoria del MD es tan ideológica como la prehistoria del MH. Es claro que la ruptura epistemológica "filosófica" ofrece ciertas diferencias respecto a la ruptura "científica", porque no es lo mismo romper con los sistemas ideológicos de la tradición filosófica que con los sistemas ideológicos de la prehistoria de la ciencia. Aún más. El MD no podría haberse generado antes del MH, lo cual quiere decir que la "ruptura epistemológica" científica fue un *punto de apoyo* necesario para la "ruptura

epistemológica" por medio de la cual se constituyó *la* filosofía. Ya lo decía Althusser, en *Lenin y la filosofía*: "Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean".⁵⁴¹ Nosotros hemos propuesto con anterioridad el concepto de *irrupción social* para explicar el nacimiento del MH y *la* filosofía, dentro de un contexto socioeconómico. Pero hemos puesto en claro que la esencia de la *irrupción social* es la *ruptura epistemológica*. Es indudable, decíamos, que la *ruptura epistemológica* no podría haber *irrumplido* al margen de una serie de circunstancias que actúan directa o indirectamente sobre la *práctica teórica fundadora* de la nueva disciplina; pero no podemos hablar de la *ciencia de la historia* o de *la* filosofía cuando sólo están puestas estas circunstancias, ni siquiera cuando estas circunstancias ponen la posibilidad de la *práctica teórica fundadora*, sino cuando, condicionada favorablemente o no, la práctica teórica *rompe epistemológicamente* con el pasado ideológico e inicia la *acumulación originaria teórica*. El concepto de *irrupción social* es el género estructural común que nos explica tanto el nacimiento de la *ciencia de la historia* como de *la* filosofía. Esto es, en el nivel de la explicación genético-histórica general. Pero el concepto de *ruptura epistemológica* es también el género estructural común que nos esclarece, dentro de la *irrupción social* de la teoría, dentro de la explicación genético-histórica general, la *esencia* definitoria tanto del MH cuanto del MD. Pero si, en diferentes niveles, la *irrupción social* y la *ruptura epistemológica* se configuran como el común denominador de la interpretación materialista de la historia y del MD, ello no quiere decir que no existan *diferencias específicas estructurales* entre ambas disciplinas unificadas.

Althusser obtiene las siguientes *consecuencias* de su nuevo planteamiento. Dice: "1. Es imposible reducir la filosofía a la ciencia, la revolución filosófica de Marx a la 'ruptura epistemológica'. 2. La revolución filosófica de Marx ha dominado a la 'ruptura epistemológica', de Marx, como una de sus condiciones de posibilidad".⁵⁴² En estas *consecuencias* se aprecia claramente el bandazo de Althusser. Que la filosofía no se pueda reducir a la ciencia es un hecho. De lo contrario seríamos positivistas. Pero Althusser ha cambiado de repente los términos. De pronto ya no se nos está hablando, al parecer, del MD, sino de una "revolución filosófica" que precede y funda a la "ruptura epistemológica" científica por medio de la cual se genera la *ciencia de la historia*. Es cierto que el joven Marx tiene una "filosofía". Estamos incluso dispuestos a aceptar que es una "filosofía" que se va diferenciando de la de Hegel y Feuerbach; pero estamos convencidos de que esa "filosofía" humanista e historicista –filosofía que concibe la historia como un proceso "con" sujeto– no es materialista dialéctica. Incluso las *tesis sobre Feuerbach*, obra de transición, no presentan *la* filosofía sino el programa o la invitación para llevar a cabo dicha

producción teórica. Ya lo decía Althusser en *Lenin y la filosofía*: "hay que reconocer la evidencia, esta frase profética (Tesis XI sobre Feuerbach) no ha producido en lo inmediato ninguna filosofía nueva, en todo caso ningún discurso filosófico nuevo, sólo abrió un largo silencio filosófico".⁵⁴³ Es de subrayarse, entonces, que lo que llama Althusser "revolución filosófica", concepto con el cual quiere desplazar la noción de "ruptura epistemológica" filosófica, lo aplica no a un sistema de pensamiento fundado en la conciencia verdadera sino en la conciencia falsa. La filosofía del joven Marx, por importante que sea, y es más importante de lo que algunos suponen, no deja de ser, digámoslo sin reservas, un sistema de pensamiento ideológico. Y otro tanto ocurriría si, como lo insinúa Althusser y lo declara francamente Sánchez Vázquez, identificáramos la tesis XI (que no es sino un mero proyecto filosófico) con *la filosofía*: un programa filosófico asimilado sin más a la filosofía marxista, MD, no es otra cosa, asimismo que un sistema de pensamiento ideológico, basado en la falsa conciencia.

El materialismo dialéctico surge después del materialismo histórico. Y surge apoyándose en él para romper epistemológicamente con todos los sistemas ideológicos de la tradición filosófica, incluido el del joven Marx.

En las conclusiones de Althusser hay otra cosa extraña: al intentar explicar la *ruptura epistemológica* científica por medio de la *revolución filosófica* emplea el término kantiano *condición de posibilidad*. Pero este término en lugar de ayudarnos a entender el proceso por medio del cual se genera la *ciencia de la historia*, nos vela peligrosamente el tránsito. La *ciencia de la historia* no es un huevo puesto por el ave de la revolución filosófica. La ciencia de la historia tuvo que *romper* con la filosofía del joven Marx para conformarse. Podría afirmarse, forzando un poco los términos, que la filosofía del joven Marx fue la "condición de posibilidad" para que el propio Marx, a la altura de la *Ideología alemana*, rompiera con su propia filosofía que no era otra cosa, en aquel momento, que un sistema ideológico.

Althusser, para darle concreción a su tesis, enumera los pasos políticos por los que atravesó el joven Marx:

1. 1841-42: liberalismo burgués radical,
2. 1843-44: comunismo pequeño-burgués,
3. 1844-45: comunismo proletario.

Enumera los pasos *filosóficos* (correspondientes a los anteriores):

1. neo-hegelianismo subjetivo (de tipo kantiano, fichtiano),
2. humanismo teórico (Feuerbach);
3. filosofía materialista-revolucionaria que no está fijada en una "interpretación del mundo".⁵⁴⁴

Podríamos concluir, por consiguiente, que el tipo de filosofía que, según Althusser, "domina" al "corte epistemológico" científico no es el *materialismo dialéctico*, sino ese proceso (teórico-político) de sustitución de sistemas de pensamiento ideológico que va del neohegelianismo al "materialismo revolucionario" pasando por el humanismo feuerbachiano o la "filosofía de la praxis" implícita en la Tesis XI. En *Lenin y la filosofía* se pone en claro –tesis aquí olvidada– que "lo que está anunciado en las *Tesis sobre Feuerbach* era, en el lenguaje necesariamente filosófico de una declaración de ruptura con toda filosofía "interpretativa", algo muy distinto a una filosofía nueva: una ciencia".⁵⁴⁵ En realidad, a nuestro modo de ver las cosas, esta "declaración de ruptura con toda filosofía puramente interpretativa" era la exigencia de crear, no sólo una producción teórica que coadyuvara a la transformación del mundo, sino de una nueva ciencia y de una nueva filosofía; pero dicha

Tesis XI no es, dada su abstracción, carácter programático y contenido vago, el MD, la concepción filosófica basada en la conciencia verdadera.

No queda claro, en verdad, qué papel le asigna Althusser a la "filosofía materialista revolucionaria" de Marx de los años de 1844-45. Una de dos: a) o es una filosofía *ideológica* o b) *es ya* el MD. Comentemos ambas posibilidades.

a) En todos sus escritos anteriores –incluido el de *Lenin y la filosofía*– ésta claro que esta filosofía *no es* el MD. La XI tesis sobre Feuerbach "no ha producido de inmediato –recordemos que dice– ninguna filosofía nueva... todo lo contrario, sólo abrió un largo silencio filosófico."⁵⁴⁶ Ahora bien, si este "materialismo revolucionario" no es *todavía* el MD, varias explicaciones quedan pendientes: primero, la del proceso por medio del cual se generó –si es que se generó– el MD posterior. Quizás pudiera aceptarse, en esta perspectiva, que el *materialismo marxista de los años 1844-45* surgió mediante una "revolución filosófica"; pero –si no es por medio de un "corte epistemológico"– ¿cómo apareció el MD posterior? Segundo, no queda clara tampoco la explicación del modo específico por medio del cual un sistema de pensamiento ideológico –el materialismo revolucionario "genera", "produce" o lo que sea una ciencia nueva: la ciencia de la historia.

b) Mientras en todas sus obras anteriores Althusser piensa que la filosofía de Marx que existe antes del MD era ideológica, en esta obra parece sostener que tal filosofía es una filosofía basada en la conciencia verdadera, que no surgió por medio de una "ruptura" (porque la ruptura implica un tránsito, una historia) sino por medio de una "revolución filosófica" (porque ésta última no tiene garantizado un nuevo terreno y porque, carente de historia, es susceptible de regresión). Pero analicemos de más cerca este punto de vista. Si el materialismo "anti-interpretativo" de los años 1844-45 es *ya* el MD, otras

explicaciones, de diferente tipo, quedan pendientes, ¿Cómo puede preceder históricamente el MD al MII? Esto resulta sumamente extraño, si tomamos en cuenta las aclaraciones, que nos siguen pareciendo válidas, que nos brindaba en obras anteriores Althusser para mostrarnos la causa explicativa de por qué primero se había generado la *ciencia de la historia* y después, con *retraso*, el MD. Los argumentos se estructuraban aproximadamente de la siguiente manera: antes de conocer y para conocer la realidad en su conjunto, a través de las ciencias, se requiere deslindar la práctica ideológica de la práctica científico-filosófica. Sin este deslinde, sin la teoría de la ideología, de la estructura y la superestructura, etc., resulta imposible emprender las tareas demarcatorias (nosotros añadiríamos y ontológicas) del MD.

Althusser agrega: "Si se vincula la evolución política a la evolución filosófica del joven Marx se ve: a) que su evolución filosófica es dominada por su evolución política, y 2) que su descubrimiento científico (la "ruptura") es dominada por su evolución filosófica".⁵⁴⁷ Cuando se lee lo anterior, se advierte que Althusser emplea de manera homológica el término de *dominación* porque no domina de igual manera la política a la filosofía que la filosofía a la ciencia.⁵⁴⁸ Nos parece, sin embargo, evidente que la práctica filosófica del joven Marx estaba *determinada* por su concepción política (de clase) porque no era (en contra de lo que parece suponer Althusser) una práctica filosófica basada en la conciencia verdadera. Nos parece incluso evidente que esta práctica político-teórica sentó las premisas (porque un comunismo proletario y un materialismo revolucionario constituyen un *sistema ideológico* con serios elementos científicos que pueden servir de *apoyo* a la *ruptura*) para trazar la línea divisoria por medio de la cual fue conformada la *ciencia de la historia*. Pero en todo esto, lo que ha sido dejado de lado por Althusser es la filosofía. La lectura de este opúsculo de Althusser deja la impresión, como decíamos, de que ha sido víctima de la polaridad intersustentante *positivismo-historicismo*. El peligro del primer Althusser era el positivismo: los errores de concebir a la filosofía como ciencia o de no destacar suficientemente las diferencias entre la "ruptura epistemológica" filosófica y científica. Este peligro ha sido detectado permanentemente por Sánchez Vázquez en el libro que comentamos. Althusser termina por caer en cuenta de su existencia. El peligro del segundo Althusser es el historicismo: la confusión de *la* filosofía con la filosofía, la sustitución de la "ruptura epistemológica filosófica" por una "revolución filosófica" que se aplica no al MD sino –en el campo de la prehistoria ideológica– a sistemas basados en la falsa conciencia. Advuértase, en efecto, que si *la* filosofía fuese un mero producto político, etc., se trataría de una filosofía *de época*, tesis cara al historicismo. Pero el MD, aunque esté *condicionado* por una época, no es una filosofía *de época*, sino que es *la*

filosofía. Este peligro, el del historicismo, no es detectado por Sánchez Vázquez en el segundo Althusser. Y éste último apenas si repara en él.

Althusser prosigue: "Diciendo la 'ruptura epistemológica' es primero, y es al mismo tiempo 'ruptura' filosófica yo enunciaba dos errores. Porque, en el caso de Marx, la revolución filosófica es lo primero –y esta revolución no es una 'ruptura'. La simple terminología teórica tiene aquí su importancia; si se puede conservar legítimamente el término de 'ruptura' para designar el comienzo de la ciencia de la historia, el efecto localizable de su irrupción en la cultura, ese punto de no retorno, no es posible usar el mismo término 'ruptura' para la filosofía. En la historia de la filosofía, como en la de muy largos episodios de la lucha de clases, no se puede hablar verdaderamente de punto de no retorno. Se hablará entonces de 'revolución' filosófica. Esta expresión es más correcta: porque, rara invocar aquí también las experiencias y resonancias de la lucha de clases, todos sabemos que una revolución está siempre expuesta a ataques, a retrocesos y rodeos, y hasta el riesgo de la contrarrevolución".⁵⁴⁹ Pero dejemos hablar hasta el fin a Althusser: "En filosofía nada es radicalmente nuevo, puesto que las tesis antiguas, repetidas y desplazadas, sobreviven y reviven en una filosofía nueva. Pero nada está *definitivamente* reglado, siempre hay el vaivén de tendencias antagónicas y las filosofías más antiguas están siempre prestas para volver al asalto, disfrazadas bajo nuevas formas, incluso bajo las formas más revolucionarias".⁵⁵⁰ ¿Por qué?, se pregunta Althusser, y responde (como ya sabemos): "Porque la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría".⁵⁵¹

¿Cuál es, entonces, la razón por la que no existe "ruptura epistemológica" filosófica según Althusser? Por lo siguiente:

1. Porque, a diferencia de las ciencias que poseen una *línea de demarcación*, la filosofía (¿se debe suponer que alude al materialismo dialéctico?) carece de un "punto de no retorno". *Comentario nuestro*: esta afirmación es cierta respecto a la filosofía en el sentido tradicional del término y a la falsa conciencia superestructural en general; pero no respecto a la conciencia verdadera. *La* filosofía, como la ciencia y aun el saber fenoménico, es una modalidad de aquélla, lo que la convierte en un tipo de práctica teórica que una vez nacida, una vez puesta en marcha, *no puede tornar a su prehistoria*. En esto, funciona de igual modo que la ciencia. Es cierto que tanto en la ciencia como en *la* filosofía puede haber tergiversaciones, incomprensiones, etc., pero estas alteraciones empírico-subjetivas no dañan en nada el carácter de *conquista racional* de la práctica basada en la conciencia verdadera.

2. Porque, a diferencia de las ciencias, *la* filosofía es vista por Althusser bajo el modelo de la política: como una "revolución susceptible de retrocesos, rodeos y hasta con "el riesgo de la contrarrevolución". *Comentario nuestro*:

estamos convencidos de la vinculación estrecha entre el MD y la política; pero el MD no es una superestructura, ni está *determinado*, formando bloque con la política, por el ser social. La operación que hace Althusser con *la* filosofía – verla como "lucha de clases en la teoría"– la han hecho otros pensadores con la ciencia: tal es el caso de Gramsci cuando considera a ésta última como una superestructura. El historicismo de Gramsci tiene el mismo fundamento: ver a la ciencia bajo el modelo de la política.⁵⁵²

3. Porque, a diferencia de las ciencias en la filosofía no hay nada nuevo bajo el sol, aunque siempre hay "el vaivén de tendencias antagónicas y las filosofías más antiguas están siempre prestas para volver al asalto, disfrazadas bajo nuevas formas". *Comentario nuestro*: si esta afirmación resulta dudosa respecto a la filosofía en el sentido tradicional del término –¿no hay, en realidad de verdad, diferencias sustanciales entre Hegel y la antigüedad, Kant y su pasado?–, es de una falsedad indudable respecto al MD. Este último no estaba contenido en ninguno de los sistemas de pensamiento ideológicos y representa, nada menos, que la novedad de una filosofía basada en la conciencia verdadera.

Ya podemos obtener ciertas conclusiones. El segundo Althusser ha caído, no podemos dejar de decirlo, en el historicismo. Aunque Sánchez Vázquez no pueda o no quiera advertirlo, el pensamiento de ambos se mueve ahora en un terreno común: el de la reintroducción del "primado de la práctica", con el consecuente peligro del tratamiento de la producción teórica como un mero derivado, de la *causación eficiente* de las determinaciones sociopolíticas y económicas. Y todo esto para rehuir el teoricismo. Rechazo de esta posición que, por no llevarse a cabo a partir de una *teoría pertinente de la relación del ser social con la producción teórica en conjunto (ciencia, ideología, etc.) se convierte, como hemos dicho, en bandazo*. El hecho de que afirme Althusser que "la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría" no evita su caída en el historicismo. Si Sánchez Vázquez es historicista en "primera instancia", el segundo Althusser –que ha dado ya el rodeo de las nociones de práctica teórica, "corte epistemológico", etc.– es historicista en "última instancia".

Este viraje de Althusser resulta tan sorpresivo –dado su embate anterior contra el historicismo– que nos obliga a preguntarnos por las razones que lo han conducido a esta posición. Las críticas de la reunión del CC del PCF de marzo de 1966 seguramente que influyeron en su nuevo punto de vista. Otra posible explicación es la de que se ha dejado arrastrar, en la polémica con Lewis y otros, a un terreno falso. Lewis, en efecto, es un humanista que echa al olvido –en su polémica con Althusser– la lucha de clases y la política. Es un teorcionista. Un "espíritu puro". Frente a esta desviación derechista, Althusser,

gradualmente, se va deslizando hacia una "politización" de *la* filosofía. Frente al humanismo derechista de Lewis, esboza un historicismo izquierdizante. Althusser se coloca, en este punto, en uno de los polos de la polaridad humanismo-historicismo.

En el segundo Althusser se da de pronto un extraño movimiento: el teoricismo de la primera etapa, que era, o podía ser interpretado como un teoricismo *coyuntural*, el lo asume, ahora, al igual que todos sus enemigos, como un teoricismo *estructural*. Eso por un lado. Por otro, apurado en reintroducir la *causación eficiente*, le ocurre lo que suele suceder en estos casos: que, víctima de la polaridad intersustentante *teoricismo/practicismo o positivismo/historicismo*, da un bandazo y se inclina al polo opuesto al sostenido con anterioridad y no puede rescatar las conquistas de su pasado porque carece del concepto (*condicionamiento favorable o no del ser social sobre la práctica teórico-científica o filosófica en el sentido del MD*) que le podría permitir:

- a) redefinir su postura anterior como un *teoricismo coyuntural*,
- b) rescatar el primado de la práctica sobre la teoría, pero como *primado-condicionamiento* y
- c) salvaguardar la especificidad del *modus operandi* de la práctica teórica.

El marxismo tiene que respetar la diferencia de tres niveles: *la filosofía*, la ciencia y la ideología. Si no hace tal cosa degenera en positivismo (al subsumir la filosofía en la ciencia) o en el historicismo (al subsumir *la* filosofía en la ideología). El primer Althusser se inclinaba al peligro positivista, el segundo, para escapar a éste, se inclina al peligro historicista.

Es necesario subrayar que el historicismo "marxista" se presenta bajo dos modalidades: la "científica" y la "filosófica". Si se ve la ciencia bajo el modelo de la ideología, si, como Gramsci y su escuela, se la considera como una superestructura, nos hallamos con la forma "*científica*" del historicismo. Si se ve *la* filosofía (el MD) bajo el modelo de la ideología, si como el segundo Althusser, se la considera como una "revolución calcada de la política (aunque sea "en última instancia"), nos hallamos con la forma "*filosófica*" del *historicismo*.

En este sentido podemos definir del siguiente modo al historicismo "marxista": *la consideración de la conciencia verdadera como si fuera una conciencia falsa ideológica y todo lo que esto implica*.

Dediquemos ahora unos párrafos a Sánchez Vázquez. Este endereza su crítica al Althusser de la *Respuesta* en los siguientes términos:

1. Como el "corte" de que sigue hablando Althusser en el texto en cuestión se halla determinado por una "revolución filosófica", y ésta por circunstancias político-sociales, ya no se trata de un "corte" puramente epistemológico.

2. Por lo anterior, queda invalidada la tesis del *retardo* de la filosofía respecto a la ciencia. Ya la irrupción del MH no es la operación que desencadena el MD, sino que, invirtiendo las cosas, es la "revolución filosófica" que da nacimiento a la filosofía marxista la que determina el nacimiento de la *ciencia de la historia*. Ya no hay adelanto de la ciencia y atraso de la filosofía, sino al revés.

3. Al doblarse, por consiguiente, la ruptura (como "revolución filosófica" primero y como "corte epistemológico" después) e invertirse el orden (primero lo filosófico y luego lo científico) "se desdibuja la categórica relación que antes se establecía entre una ruptura y otra".

Comentemos el primer punto. Tiene razón Sánchez Vázquez al subrayar que el "corte" de que habla Althusser en la *Respuesta* ya no es puramente epistemológico. El propio Althusser da pie para esta interpretación al subordinar la "ruptura" (que da nacimiento a la *ciencia de la historia*) a la "revolución filosófica" y a las posiciones políticas del joven Marx. Sánchez Vázquez cree que más que una "ruptura epistemológica" hay un *corte teórico-práctico* (que no sólo es epistemológico sino político-social, etc.) por medio del cual se genera el MH. El concepto de *corte teórico-práctico* parecería coincidir, hecha una salvedad, con nuestra noción de *irrupción social* del marxismo en general y de la *ciencia de la historia* en particular. La salvedad es la siguiente: somos de la opinión de que los factores que, articulados, intervienen en la *irrupción social* del MH (y del MD), no lo hacen de la misma manera. Hay elementos "prácticos" y los hay teóricos, operan circunstancias político-sociales y desarrollos epistemológicos; pero unos, los "prácticos" o político-sociales, aparecen como *condicionantes* (como la condición necesaria, pero no suficiente), mientras que los otros, los "teóricos" o epistemológicos, juegan el papel de *práctica teórica específica* que inaugura y define la nueva ciencia o la nueva filosofía y que se halla *condicionada* por los factores precedentes. Dicho de otro modo: las condiciones sociopolíticas "exigen" la aparición de la *producción teórica* (presupuesta por el "corte epistemológico"); pero no la generan por sí mismas. Es en este sentido que podemos afirmar que la *esencia* (o aquello sin lo cual no se puede hablar de "novedad" o de "punto sin retorno") de la *irrupción social* es el "corte epistemológico". Sánchez Vázquez pone el acento en la *condición* y Althusser en lo *condicionado* pero no determinado. La postura de Sánchez Vázquez es homológica: visualiza la *irrupción social* o el *corte teórico-práctico*; pero, como no logra advertir la diferente manera de operar de sus componentes, y, junto con ello, no cae en cuenta del papel esencial del "corte epistemológico", se mueve en un plano en el que el peligro de la *interpretación historicista de la génesis del marxismo* siempre está presente. La postura de Althusser es

teoricista o portadora de un *reductivismo teoricista*; pero se debate desesperadamente por no hacer a un lado, por salvaguardar, por no diluir la esencia, lo definitorio de la irrupción de la *ciencia de la historia*. Pero no así Sánchez Vázquez.

Vayamos al segundo punto. Tiene también razón Sánchez Vázquez al suponer que si la "revolución filosófica" precede y funda al "corte epistemológico" científico, entonces no hay *retardo* de la filosofía. Pero tiene razón en la medida en que Althusser o hace salir de la escena al MD — considerándolo como una filosofía simplemente inexistente o una concepción metafísica más— o la identifica con el "materialismo revolucionario" (abierto hacia 1845, por la llamada revolución filosófica). Sánchez Vázquez tiene razón respecto al segundo Althusser; pero no, creemos, en cuanto al *orden real, de aparición de los factores en la historia del pensamiento marxista* ni en relación con la esquemática periodización que presentara el primer Althusser. En este primer Althusser había la siguiente serie: *ideología (filosófica, etc.) /ciencia de la historia/materialismo dialéctico*. Del primer momento se pasaba, mediante un "corte epistemológico", tanto al MH cuanto al MD. Esta tesis —coincidente, aunque de modo muy esquemático, con lo que realmente ocurrió— suponía no sólo dos "cortes" (uno científico y otro filosófico) sino el atraso de la filosofía respecto a la *ciencia de la historia*. El planteamiento del segundo Althusser, coincidente, pese a las apariencias, con el de Sánchez Vázquez, ve las cosas de acuerdo con esta serie: *revolución filosófica (¿materialismo dialéctico?) ciencia de la historia*. Esta tesis supone, en Althusser, la sustitución de la teoría de los dos "cortes", por uno solo: el "corte epistemológico" que, tras de la "condición de posibilidad" de la "revolución filosófica" (y las posiciones políticas determinadas por la lucha de clase), da a luz el MIL Implica también el desplazamiento —como muy bien lo ve Sánchez Vázquez— del *retraso* de la filosofía por el *adelanto* de ella. Y esta tesis supone, en Sánchez Vázquez, el que no sólo hay una revolución teórico-práctica, por medio de la cual surge el MH, y que se gesta através del *primado de lo práctico* (ya que la lucha de clases generará la filosofía praxica de Marx y asimismo el materialismo histórico) sino que también implica el *retraso* de la filosofía respecto a la ciencia, lo cual contradice al primer Althusser. La diferencia entre ambos es, como ya lo dijimos, de matiz: Sánchez Vázquez tiende a inmolarse la especificidad de la práctica teórica fundadora del MH en el concepto historicista del *primado de la práctica*. Althusser se resiste a ello; pero, por carecer del concepto de *condicionamiento propiciante o no*, no logra, como hemos dicho, convertir su desconfianza en fundamentación teórica de la autodeterminación científica. ¿Qué es lo que hay en el fondo de las posiciones de Sánchez Vázquez y del segundo Althusser? Adelantaremos

una hipótesis. Al parecer ambos se muestran renuentes a asociar la fundación del MD con el nombre, sobre todo, de Federico Engels. Como se sabe, el problema filosófico no fue tratado por Marx sino en sus obras de juventud y de transición. Engels, en cambio, habló de ello prácticamente durante toda su vida y son especialmente importantes, para el tema de que hablamos, los textos de 1875-76 (la *Dialéctica de la naturaleza* y en especial su prólogo), de 1877 (el *Anti-Dühring* y sobre todo la primera parte) y de 1886 (el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*) para no mencionar las cartas. El punto de vista de Sánchez Vázquez, como el de otros *filósofos de la praxis*, y el del segundo Althusser, representan, a nuestro modo de ver las cosas, una reacción contra la forma tradicional –leninista y stalinista– de evaluar y utilizar las posiciones filosóficas del compañero de Marx.

Para el punto de vista oficial de los filósofos soviéticos el iniciador del MD es, más que Marx, Engels. Y no sólo eso, sino que, por obra y gracia de las aportaciones de Lenin (y de Stalin, se añadía antes), se trata de una filosofía *acabada*: aquella concepción del mundo que hace suyas las leyes más generales de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, como tendrán a bien gritar a coro los Konstantinov, Kuusinen, Kursanov, Arjipsev, etc. El MD convertido en sistema cerrado servía a múltiples efectos: impedía las innovaciones, concebidas como herejías; justificaba el papel del Estado, el Partido, el desmantelamiento del poder obrero y campesino en nombre de tales o cuales principios eternos de la dialéctica. La utilización del MD en general y de las posiciones filosóficas de Engels en particular de manera no sólo ideológica sino franca y decididamente religiosa (a un grado tal de que hablar de la teocracia soviética no es una exageración), ha llevado a muchos marxistas a renegar de las aportaciones de Engels. Se trata, pues, de una reacción. Y de una reacción que tiene su lado positivo y su oposición justificada. Pero nosotros somos de la opinión, y cada vez estamos más convencidos de ello, de que Engels, pese a todo, es el fundador del MD. Es el que, dentro de la *irrupción social* que gesta la filosofía "rompe epistemológicamente" con el pasado ideológico de la filosofía tradicional y crea el "punto de no retorno" de la nueva concepción del mundo. En este sentido somos partidarios de la *vuelta a Engels*. Esto no quiere decir, que quede claro, que supongamos, como los filósofos stalinistas o neostalinistas, que el *Anti-Dühring*, por ejemplo, sea un sistema acabado, ni mucho menos que aceptemos la utilización ideologizante y manipuladora que hacen de su discurso. Somos de la idea de que Marx hizo más aportaciones en la economía política o en la ciencia de la historia que las llevadas a cabo por Engels en el terreno de la filosofía. Creemos que, aunque Engels "rompió" con la prehistoria ideológica del MD, no avanzó demasiado en la *acumulación*

originaria de la filosofía. Y si caracterizamos a la *acumulación originaria teórica* como un régimen de transición entre la prehistoria de la conciencia, verdadera (sea científica o filosófica) y la historia de ella, Engels puede ser ubicado en las primeras fases de esa etapa de transición. Pero esto ya es algo genial y de importancia innegable. Quienes reaccionan contra el MD, en realidad lo hacen contra la utilización tecnoburocrática del MD. No advierten, víctimas de la propia tergiversación del engelsianismo filosófico, la vigorosa importancia de este pensador. Es en este estado de ánimo que pretenden identificar la filosofía marxista (o el MD si quieren seguir llamándolo así) con la filosofía del joven Marx, o con las *Tesis sobre Feuerbach* o, lo que es todavía más sorprendente, con una filosofía implícita en las obras económicas, históricas o políticas de Marx, que hay que explicitar, algo así como elevar a "estado teórico" un MD que se halla en "estado práctico" en las obras no filosóficas de Marx. Sin negar la importancia de las producciones filosóficas de Marx y de las afirmaciones o teorías filosóficas implícitas en sus escritos no filosóficos, estamos convencidos de que, en lo fundamental, *allí no se halla el MD.* Se encuentra más bien en Engels. *La vuelta a Engels*, por la cual nos pronunciamos, tiene como contenido, a qué dudarlo, no suscribir el sistema engelsiano como un todo o un sistema sin fisuras, sino como el inicio de la nueva filosofía. Muchos reparos se le pueden hacer y se le han hecho a Engels. Que se mueve dentro de un ámbito hegeliano. Que hay concesiones o coincidencias con el positivismo, etc. La mayor parte de los teóricos de la praxis –desde Lukács hasta Sartre pasando por Gayo Petrovic, Alfred Schmidt, Shlomo Avineri y Henri Lefebvre– han desdeñado la "filosofía metafísica del Engels" y han hecho un llamado a examinar la filosofía de Marx depurándola de las "tergiversaciones" engelsianas, apuntaladas y llevadas a su última expresión, dicen, por Plejanov, la II Internacional, Lenin y Stalin. Lucien Goldmann, seguidor del autor de *Historia y conciencia de clase* y pertenece asimismo a la filosofía de la praxis, afirma que fue gracias a la "labor pionera" de su maestro que las diferencias entre Marx y Engels devinieron "claramente visibles". Petrovic, redactor yugoslavo de la revista *Praxis*, subraya las "diferencias considerables" entre las filosofías de Marx y Engels. George Lichteim escribe: "Engels se aventuró allí donde Marx había temido hacerlo, y el resultado fue el materialismo dialéctico; un íncubo que no ha dejado de pesar sobre sus epígonos".⁵⁵³ Y Sartre, en pasaje famoso, asienta: "el realismo del revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad; más aún, exige tal correlación de una y otro que no pueda concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad". Y añade a continuación en una nota: "Ese era, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, antes de

su nefasto encuentro con Engels".⁵⁵⁴ Los teóricos de la praxis sustentan o bien que hay una profunda diferencia entre Marx y Engels, o bien que Marx fue influido negativamente por Engels. La contraposición tajante entre la filosofía de Marx y la de Engels sólo tiene sentido si comparamos las producciones del Engels maduro con el joven Marx (o con el joven Engels); pero no hay base para hacerlo entre el Engels maduro y el Marx maduro. Los manuscritos del Anti-Dühring, por ejemplo, fueron leídos y aprobados de "cabo a rabo", como dice Lenin, por Marx. Como se sabe, y como lo escribe Engels en la *Contribución al problema de la vivienda* (los artículos antiproudhonianos de 1872), entre él y Marx establecieron conscientemente una división del trabajo, en que las cuestiones económicas y políticas serían tratadas esencialmente por Marx y las filosóficas y científicas por Engels. Pero Engels leía y criticaba los escritos de Marx y viceversa. Quienes, en cambio, opinan que no se puede negar que Marx suscribía el MD de Engels, como Engels suscribía el MH de Marx; pero que la degeneración de la filosofía de Marx –la filosofía de los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 o de las *Tesis sobre Feuerbach*– hasta la filosofía que los dos socialistas defendieron en su etapa de madurez, se debió al "nefasto encuentro" de Marx con Engels, no logran advertir que, primeramente, la filosofía del Marx joven es un sistema de pensamiento *ideológico* y, en segundo lugar, que Engels rompió de hecho con ese sistema y visualizó el continente de una filosofía basada en la conciencia verdadera. No estamos en la posibilidad de desarrollar en este sitio un estudio detallado y profundo del MD de Engels. De sus limitaciones y de sus aciertos. Querríamos dejar para el futuro la redacción de una investigación en la que se muestre y demuestre por qué Engels debe ser considerado como el fundador de la filosofía, en contra de quienes lo desdeñan y satanizan; y por qué es apenas el iniciador de la nueva disciplina y no el creador de un sistema acabado y definitivo, en contra de quienes lo exaltan y divinizan. Tomando en cuenta lo precedente, preguntémosnos: ¿cuál es la periodización real de los factores en el pensamiento marxista? No puede ser sino la siguiente: *lucha de clases/posiciones político-sociales de Marx/ "revolución filosófica": aparición de una filosofía llamada no sólo a interpretar el mundo sino a transformarlo/ "corte epistemológico" que genera el MH por medio de una práctica teórica específica que surge en el seno de la irrupción social de la ciencia de la historia/ y "corte epistemológico" que gesta el MD –en su etapa más embrionaria– a través de una producción teórica fundadora, surgida en el seno asimismo de la irrupción social de la filosofía*. La filosofía basada en la conciencia verdadera surge, entonces, con *retraso*, acéptenlo o no tanto Sánchez Vázquez como el propio Althusser de la segunda etapa.

Comentemos, finalmente, el tercer punto. Es también cierto que, como dice Sánchez Vázquez, "se desdibuja la categórica relación que se establecía entre una ruptura y otra", cuando en vez de hablarse de dos "rupturas" (la científica y la filosófica) se habla de una sola y además se invierte el orden: ahora es primero la "revolución filosófica" y después el "corte epistemológico" que genera el MH. Muy poco tenemos que afirmar respecto a este punto, ya que en lo dicho con anterioridad se halla contenida nuestra opinión sobre él. Pero conviene comentar una tesis de Althusser implícita en lo anterior: la de que, tras el "corte epistemológico" de 1845 hay la "supervivencia intermitente" de conceptos ideológicos en la obra de Marx porque toda revolución puede generar su contrarrevolución. Tesis apoyada, además, en la idea de que la "revolución filosófica" no implica un "corte epistemológico", como el de la ciencia, porque no contiene la garantía de un "punto de no retorno". Nosotros pensamos, en contra de esto, que el MD, *la filosofía*, se constituye de tal modo que ya no puede tornar a su prehistoria ideológica. Pero de esto ya hemos hablado. Nos resta hacer notar que antes del "corte epistemológico" que generó, en *La ideología alemana, la ciencia de la historia*, la filosofía juvenil de Marx fue efectivamente uno de los factores que coadyuvó al surgimiento del MH primero y del MD después. ¿A que se debe esto? A que, aunque la filosofía de Marx era, por aquel entonces, un *sistema de pensamiento ideológico*, contenía un importante conjunto de elementos basados en la conciencia verdadera que podían servir de *puntos de apoyo*, como sirvieron, para "romper" con la prehistoria ideológica del MH y el MD.

Pero no basta hacer notar que esa filosofía, como toda filosofía, era un *sistema de pensamiento*, esto es, un discurso teórico en el que se articulaban elementos basados en la conciencia falsa y elementos basados en la conciencia verdadera. No basta tampoco subrayar que, como en toda *ideología filosófica*, los elementos basados en la falsa conciencia dominaban, en la estructura teórica del sistema de pensamiento, a los *elementos objetivos*, basados en la conciencia verdadera. Lo decisivo es, más bien, mostrar que un *sistema de pensamiento ideológico* (como la filosofía humanista e historicista del joven Marx) si bien estaba, en lo fundamental, determinada dialécticamente por el ser social, ello no excluía que sus *elementos objetivos* (productos de una práctica teórica basada en la conciencia verdadera, aunque limitada) sólo se hallaran *condicionados* por el ser social. Quizás habría que precisar, a no dudarlo, que la ideologización de los elementos basados en la falsa conciencia –dominación característica del sistema de pensamiento *ideológico*– también se hallaba *determinada en última instancia* por el conjunto de prácticas que constituyen el ser social. No obstante ello, los *elementos objetivos* de por sí, esto es, considerados con independencia de la utilización que de ellos se hace

en el sistema de pensamiento ideológico, sólo están *condicionados* favorablemente o no por el ser social, lo cual los convierte virtualmente en *puntos de apoyo* para realizar un "corte epistemológico" cuyo significado es éste: romper con el sistema de pensamiento ideológico *llevando al poder a los elementos objetivos*. La "ruptura epistemológica" no niega, así, cierta continuidad *refuncionalizada* que va de los *elementos objetivos* del sistema de pensamiento ideológico al sistema de pensamiento científico (MII) primero y al sistema de pensamiento filosófico (MD) después. *La continuidad de una historia que rompe con su prehistoria se establece, pues, a partir de ciertos "puntos de apoyo"*. Pero una vez que el sistema de pensamiento basado en la conciencia verdadera sustituye al sistema de pensamiento ideológico, es necesario tomar en cuenta no sólo que los *elementos objetivos*, articulados con los elementos ideológicos, empiezan a ser los dominantes, sino también que, aunque el sistema de pensamiento basado en la conciencia verdadera no se halla determinado, en lo fundamental, por el ser social, sino sólo *condicionado favorablemente o no por él*, ello no quiere decir que los elementos ideológicos que contiene en su discurso, aunque dominados, no se hallen *determinados en última instancia* por el ser social. La filosofía basada en la conciencia verdadera no puede retornar a su pasado. Su *revolución* no es, como las revoluciones sociales, una transformación susceptible de regresiones. Los *elementos ideológicos* que contiene (o que adquiere) no son producto de una contrarrevolución, sino resultado de la acción determinativa del ser social en su cuerpo doctrinario. Si relacionamos la noción de *sistema de pensamiento basado en la conciencia verdadera* con el concepto de *acumulación originaria teórica*, advertimos que: 1) la prehistoria del sistema basado en la conciencia verdadera es el sistema ideológico, 2) el "corte epistemológico" –como la pieza esencial de la *irrupción social* de la nueva ciencia o de la filosofía– inicia un régimen de transición o de *acumulación originaria teórica* definida como un sistema de pensamiento que articula elementos objetivos e ideológicos, 3) el sistema de pensamiento se basa *en la conciencia verdadera* si y sólo si no se congela el proceso de *acumulación originaria teórica*, de lo contrario, los elementos ideológicos –que pueden tener un carácter diverso del que poseían en la prehistoria– vuelven a dominar la escena. Ilustremos lo anterior con el ejemplo del MH: 1) La prehistoria de este sistema de pensamiento científico es la interpretación idealista de la historia o sea un sistema ideológico. 2) El "corte epistemológico" es el borde constitutivo (y el "punto de no retorno") de la *acumulación originaria* tendiente a la conformación plena de la *ciencia de la historia*; en esta etapa el MH es un sistema de pensamiento en el que coexisten, articulados, elementos objetivos y elementos ideológicos. 3) El sistema de pensamiento del MH es un sistema

científico si sólo si no se congela su proceso de acumulación originaria teórica –congelamiento en el sentido, por ejemplo, de que el MH expuesto por Marx es la *ciencia de la historia acabada* o el compendio integral de la historia futura de la emancipación del trabajo—. De lo contrario, los elementos ideológicos vuelven a dominar la escena: por ejemplo el MH, si se da como a un sistema cerrado, deviene *la ideología del sector histórico de la clase intelectual*. Si, por lo contrario, no se congela el proceso de acumulación originaria teórica, el MH se desarrollará, como se está desarrollando, al grado de denunciar los intereses clasistas de *todos* los sectores que yerguen, contraponen y sustantivan sus intereses particulares frente a los del trabajador manual de la ciudad y el campo, y abrirá con ello, en conjunción con otros elementos teóricos y políticos (lo que hemos llamado la *revolución articulada*), la teoría acabada –al menos en sus lineamientos esenciales– de la emancipación del trabajo asalariado, con lo que la acumulación originaria teórica devendrá en teoría plena y el sistema de pensamiento se transformará en discurso basado sin más en la conciencia verdadera.

III

Llegamos en nuestro comentario a la obra de Althusser en la que expone de manera global y detallada, profunda y sistemática el carácter de su "desviación teoricista" y las razones que lo condujeron a ella: *Elementos de autocrítica* (1974). Arribamos también, por ende, a las opiniones que a Sánchez Vázquez le merece este texto. La "desviación" implica, de acuerdo con las palabras del propio Althusser: "a) El 'primado de la teoría sobre la práctica; insistencia unilateral en la teoría...; b) la ignorancia del 'papel' de la lucha de clases en la filosofía de Marx y en el dispositivo conceptual de *El capital* mismo'...; c) el tratamiento de la ciencia marxista a la manera de una ciencia como otras'".⁵⁵⁵ Sánchez Vázquez hace notar que sólo en la *Respuesta a Lewis* y en los *Elementos de autocrítica* Althusser señala inequívocamente su error, y que, sobre todo en éste último, "no sólo se precisa el objetivo de su rectificación –determinar el papel de la práctica en la formación de la teoría de Marx, y no sólo en su filosofía, sino también en la ciencia de la historia–, sino que se busca en una nueva vía la localización y explicación de su teoricismo".⁵⁵⁶ La operación crítica de Sánchez Vázquez será, pues, la siguiente: es loable y prueba de honestidad intelectual que Althusser se autocritique de la desviación que efectivamente caracteriza sus producciones teóricas; pero, a pesar de

todos sus esfuerzos no logra salir del teoricismos o, lo que es igual, no logra comprender el primado de la práctica tanto en lo que se refiere a la filosofía marxista cuanto en lo que alude al materialismo histórico. Sánchez Vázquez coincide con Althusser en que su desviación es *teoricista*; pero considera que, por un lado, el carácter real de este error difiere (en ciertos puntos esenciales) del descrito por el autor de los *Elementos*, y diverge, por otro, de los pasos que se requeriría dar para abandonar, a su entender, el error al que desde el principio se vio arrojado Althusser.

Tres son los protagonistas esenciales de los *Elementos de autocrítica: la práctica* (y su relación con la teoría), el MH y el MD. Althusser cree que su "desviación teoricista" tiene que ver con estos tres personajes y que la superación de sus yerros estriba en una reconsideración de cada uno de ellos. Ante la *patología* de la "desviación teoricista" recomienda una *terapia* que ponga las cosas en su lugar. La patología implica, desde luego, no sólo la descripción de la enfermedad, sino la *etiología* de la misma. Sólo si sabemos en qué consiste y por qué se generó, es posible emprender la tarea de la terapia o la rectificación. Vayamos por partes. ¿En qué consiste y por qué se generó una "desviación teoricista" en las relaciones de la práctica y la teoría de Althusser? Althusser piensa que su error se basa –y en esto coincide, o parece coincidir, con los reparos que le ha hecho Sánchez Vázquez a través de todo su libro– en que, insistiendo unilateralmente en la teoría, ha olvidado el primado de la práctica.

De acuerdo con el segundo Althusser, su afán de combatir ciertas desviaciones (hegelianismo, historicismo, etc.) que ejercían y siguen ejerciendo una acción corrosiva en el marxismo, lo llevó a destacar, incluso provocativamente, el *modus operandi* específico de la producción teórica, dando lugar, al exagerar las cosas y al no explicitar adecuadamente la relación de la teoría con la práctica, a su "desviación teoricista". Sánchez Vázquez asienta que en la rectificación althusseriana, cuando se habla de que el primado de lo teórico debe ser sustituido por el primado de lo práctico, se hace referencia no a los efectos que la práctica tiene en la teoría (la *causación eficiente*) sino a los efectos que la teoría tiene en la práctica (la *causación teleológica*). Dice que Althusser vincula la teoría "con la práctica por sus consecuencias políticas. Ahora bien, si su vinculación con la práctica sólo se destaca por sus efectos prácticos, lo cual, por otra parte, es propio de toda teoría... se escapa con ella el modo de vinculación esencial de la teoría con la práctica en tanto momento de ésta".⁵⁷

El *primado de lo teórico* es el responsable, para la autocrítica althusseriana, de una concepción errónea, asimismo, del "corte epistemo-lógico" a partir del cual se gesta la *ciencia de la historia*. Sánchez Vázquez comenta del siguiente

modo el giro autocrítico que tiene Althusser al respecto: " ¿Cuál es el papel de la lucha de clases en esa ruptura y esta fundación? En su concepción anterior, teoricista, del 'corte' la lucha de clases estaba ausente; he aquí el reconocimiento profundamente autocrítico de Althusser. Consecuente con él, tiene que proceder ahora a realizar una operación, respecto a la ciencia marxista, semejante a la ya efectuada con relación a la filosofía".⁵⁵⁸ Nuestro crítico hace, sin embargo, una aclaración pertinente: "en cuanto que el 'corte' se halla determinado, como ya admite Althusser, por la 'revolución filosófica', podría parecer suficiente ver el papel de la lucha de clases por conducto de esa revolución. Pero Althusser no se contenta ahora con destacar ese papel por el rodeo de la filosofía, sino directamente".⁵⁵⁹ Esto quiere decir que Althusser no sólo reconoce el primado de la práctica (la lucha de clases) respecto al proceso de nacimiento del MH de *manera indirecta* (según este esquema: *lucha de clases/"revolución filosófica" "corte epistemológico"*) sino también de *manera directa* (de acuerdo con la forma: *lucha de clases/ "corte epistemológico"*). Su teoricismo, en efecto, "lo localiza ahora precisamente en su concepción del 'corte' por haber reducido el hecho histórico de la ruptura radical con la ideología burguesa a un hecho teórico"...⁵⁶⁰ Resultado de la rectificación althusseriana por lo que alude al problema de la "ruptura epistemológica" es que ahora considera de manera diversa su *naturaleza* y su *fundamento*. El error teoricista, arguye Althusser, era reducir un hecho histórico (social, político, ideológico, etc.) a la única dimensión de lo teórico. Esto en lo que se refiere a su *naturaleza*. La reducción anterior provocaba la imposibilidad de explicar que era lo que determinaba el "corte". Esto, entonces, en lo que al *fundamento* se relaciona. ¿Qué reparo pone Sánchez Vázquez a lo anterior? La crítica que ya conocemos: se trata de una introducción, sí, de la práctica y la lucha de clases en la explicación de la génesis del; pero no como *primado causal* sino como *primado teleológico*. Dice Sánchez Vázquez: "Althusser proclama una y otra vez, como respuesta a su teoricismo anterior, el 'primado de la práctica sobre la teoría'... Pero no se trata de proclamar esa primacía, sino de hacerla ver y, en particular, con el 'corte'..."⁵⁶¹ Althusser propone, por consiguiente, remodelar el concepto de "corte epistemológico" (ya que no renuncia al nombre) en el *hecho histórico-teórico* que da nacimiento a la ciencia marxista. Este *hecho histórico-teórico* se halla explicado por el concurso de las condiciones materiales, técnicas, sociales, políticas e ideológicas que lo determinan y en primer lugar por la intervención de las *posiciones teóricas de clase* o la intervención de la filosofía.

La aproximación de Althusser y Sánchez Vázquez, la casi coincidencia de sus posiciones, salta a la vista, aunque el último no lo quería reconocer, si comparamos la noción althusseriana de *hecho histórico-teórico* —en la cual

subsume el "corte epistemológico"— y el concepto de *corte teórico-práctico* que propone Sánchez Vázquez. Para ambos, el surgimiento de la ciencia marxista, lejos de poder explicarse sólo por una ruptura teórica, por un salto epistemológico, requiere de la presencia activa de factores económicos, sociales, políticos e ideológicos. Pero hay un *casi*. Un problema de énfasis. Es cierto que Althusser, aunque no niega la causación eficiente, aunque la da por supuesta y la hace intervenir bajo cuerda no pocas veces, la silencia, no la destaca en la medida y con la fuerza con que lo hace su contradictor. ¿A qué se deberá —podríamos preguntarnos— el que Althusser, aunque reconoce la relación "*corte epistemológico*" / *lucha de clases*, no eleve a "estado teórico" la causación eficiente? ¿Cuál será la razón de que no explicita el *status* teórico de la relación *práctica/teoría* en el seno del *hecho histórico-teórico*? Nos inclinamos por esta respuesta: sí, dentro del *hecho histórico-teórico*, la práctica (como lucha de clases) *determinara* el "corte epistemológico", se diluiría la especificidad de la *producción teórico-constitutiva* en particular y de la *práctica teórica* en general. Esta es, pensamos, su reserva. Aquí reside la razón de su *silencio*. La verdad es que Althusser siente, nos parece, la necesidad de incorporar, en el seno mismo del *hecho histórico-teórico*, el primado de la lucha de clases respecto a la teoría —y primado no sólo como *telos*—; pero como no encuentra, en el arsenal habitual de los conceptos marxistas, otra noción para esclarecer tal primacía, que el de *determinación*, o *determinación dialéctica*, entonces vive la ambigüedad (que se refugia en un silencio, en un vacío o, en el mejor de los casos, en un "estado de suposición") de necesitar del primado y de rechazarlo. Tiene, por consiguiente, razón Sánchez Vázquez al denunciar que la tesis del *hecho teórico-histórico* no logra escapar, pese a los forcejeos althusserianos, de la "desviación teorícista". Pero ¿qué sucede con la noción de *corte teórico-práctico* que propone Sánchez Vázquez? ¿Soluciona acaso los intrincados problemas de la interpretación marxista del nacimiento de la ciencia marxista? Creemos que no. Adolece de la falla historicista que caracteriza permanentemente a la filosofía de la praxis. Recordemos su crítica a Althusser: éste último vincula la teoría con la práctica sólo por sus efectos, lo cual "es propio de toda teoría"; pero no advierte el "modo de vinculación esencial de la teoría con la práctica como momento de ésta". En Sánchez Vázquez no existe, por tanto, la ambigüedad —encarnada en un *silencio*— que caracteriza a Althusser. Sánchez Vázquez se pronuncia, habla, se compromete. Pero ¿cómo? Haciendo notar que no sólo hay que postular el *primado teleológico*,⁵⁶² sino el *primado eficiente*. Mas este primado es visto por Sánchez Vázquez como primado-determinación o, lo que es peor (por las reminiscencias hegelianas), como "momento". La teoría es vista como "momento de la práctica", la "ruptura

epistemológica" pierde así, dentro del *corte teórico-práctico*, toda autonomía relativa real o, mejor dicho, su *peculiar forma de operar*. El *hablar* de Sánchez Vázquez es tan equivocado como el *callar* de Althusser. Si el silencio de éste conlleva el teoricismo, las *palabras* del primero implican el historicismo practicante. Hay que *hablar*, sí; pero hacerlo para negar la ambigüedad, encarnada en el *vacío*, no por el lado de una interpretación metafísico-historicista sino por el de una interpretación dialéctico-materialista. Nosotros hemos propuesto otra tesis: la de la *irrupción social* del marxismo. Tesis que discrepa del *hecho teórico-histórico* de Althusser y lo que *calla* y del *corte teórico-práctico* de Sánchez Vázquez y lo que *dice*. En la *irrupción social* se toma en cuenta, no sólo la especificidad del "corte epistemológico" que desencadena la *ciencia de la historia* primero y la filosofía, después, sino también el conjunto de factores económico-sociales o ideológico-políticos que intervienen en esta génesis.

El concepto de *irrupción social* puede superar las limitaciones de las dos tesis precedentes porque posee los conceptos –el de condicionamiento favorable o desfavorable contrapuesto al de determinación en última instancia, etc.– que permiten hablar, a diferencia del silencio althusseriano, pero con palabras dialécticas que ignora el discurso historicista de Sánchez Vázquez.

Nuestro crítico opina que el primer Althusser consideraba el marxismo como una ciencia positiva más, y que, habiendo cometido al respecto el mismo error que Bernstein y Kautsky, pretende superarlo en su segunda etapa considerando a la *interpretación materialista de la historia*, no ya como ciencia positiva, sino como *ciencia revolucionaria*. ¿Por que esta ciencia es revolucionaria? La respuesta de Althusser es la siguiente: no sólo porque es una ciencia de la cual pueden servirse los revolucionarios, sino porque contiene *posiciones teóricas de clase*. Estas últimas, aclara Sánchez Vázquez, ciertamente fueron subrayadas por Althusser en el *Curso y Lenin y la filosofía*; pero respecto a la filosofía marxista. Ahora en *Elementos de autocrítica*, se formulan en relación con la *ciencia marxista*. No sólo, pues, el MD tiene un "punto de vista de clase" sino que el MH, que es una *ciencia*, pero una *ciencia revolucionaria*, también lo encarna. En el nuevo Althusser hay, sin embargo, un tratamiento desigual entre la ciencia marxista y la filosofía: "la filosofía por no ser conocimiento puede recurrir a la práctica para justificar sus enunciados en tanto que la ciencia, por ser conocimiento, no podría hacerlo".⁵⁶³ Hasta aquí Althusser. ¿Cómo lo critica Sánchez Vázquez? Piensa que la relación que pretende establecer el autor de los *Elementos* entre la ciencia y la revolución es, en realidad, una relación *externa e innecesaria*, al menos para uno de los términos, ya que, para el segundo Althusser, no hay revolución sin ciencia pero sí ciencia sin revolución.⁵⁶⁴ Además, "si la ciencia existe y los

revolucionarios *pueden* servirse de ella..., ello quiere decir que su *status* teórico puede darse sin verse afectado por su servicio a la revolución".⁵⁶⁵ O sea que si los revolucionarios *pueden* servirse de la ciencia marxista "pueden no poder", como dice nuestro crítico. Sánchez Vázquez asedia al segundo Althusser también por este otro flanco: "si la filosofía no es una ciencia y sus enunciados sólo pueden justificarse en función de posiciones de clase, su *status*, el que le atribuye Althusser, ¿no será el de la simple ideología?, y, ciertamente, tal es para él, aunque no sea muy explícito en este punto".⁵⁶⁶ Y remata su crítica con estas palabras: "Althusser ha pretendido escapar a su teoricismo inicial dando a la práctica... cierta intervención en la filosofía. Pero para asegurar esta intervención no era preciso hacerle pagar el alto precio que le impone Althusser: excluirla de la esfera del conocimiento".⁵⁶⁷ Sánchez Vázquez piensa que Althusser, pese a sus esfuerzos y a su convicción, no ha superado su teoricismo, porque sigue en pie el "muro de la autonomía absoluta" de la práctica teórica que le impide establecer el nexo real entre la ciencia y la práctica. Es cierto que, en ocasiones, Althusser habla, en los *Elementos*, del "criterio de la práctica", lo cual, dice Sánchez Vázquez, "no puede dejar de causar cierta extrañeza". Pero ¿se trata de la práctica teórica (con su validación interna) o de la práctica real? Sánchez Vázquez reconoce que hay ahora un cierto primado de la práctica sobre la teoría (y primado en sentido de *causación eficiente*); pero aclara que se refiere no a la *ciencia de la historia*, sino a la *filosofía marxista*. En una palabra, Althusser no logra unir los dos cabos del MH: su carácter científico (que presupone autonomía y autosuficiencia) y su contenido revolucionario (vinculado con posiciones teóricas de clase). Althusser, por su parte, se autocritica haciendo notar que él "reducía la ruptura del marxismo con la ideología burguesa al 'corte' y el antagonismo del marxismo y la ideología burguesa al antagonismo de la ciencia y la ideología".⁵⁶⁸ Reducía, pues, la ruptura y el antagonismo del marxismo y la ideología burguesa al "corte epistemológico" y a la contraposición de la ciencia y la ideología, respectivamente, y reducía ésta última a la contraposición de la verdad y el error. El teoricismo del primer Althusser, de acuerdo con la autocritica del segundo, consistía, entonces, entre otras cosas, en "reducir la ideología al error, bautizando el error como ideología".⁵⁶⁹ Althusser revisa, además, tres de los conceptos claves de su primera etapa: la noción de *epistemología*, el concepto de *práctica teórica* y la definición de la filosofía como *Teoría de la práctica teórica*. Declara en efecto haber abusado del término epistemología. "¿Qué entendíamos por Epistemología? –se pregunta–. Literalmente: la teoría de las condiciones y de las formas de la práctica científica y de su historia en las diferentes ciencias concretas. Pero –añade– esta definición se podía tomar en dos sentidos: *materialista* y

especulativo".⁵⁷⁰ Para disolver esta homología, Althusser hace notar que en un sentido *materialista*, la noción de epistemología podía conducir a examinar las condiciones materiales, sociales, etc. de los "modos de producción" teóricos; pero en este caso, el ámbito del concepto en cuestión caía de lleno dentro del materialismo histórico. En un sentido *especulativo*, en cambio, la epistemología podía inducir a constituir y desarrollar la teoría de la práctica teórica (científica) a diferencia de las otras prácticas; pero entonces no había diferencia con la filosofía. Resultado: la epistemología, que pertenece al MH o pertenece al MD, carece de campo propio. Althusser llega a la conclusión de que se debe criticar "el tufillo idealista" que se desprende de toda epistemología. Vayamos a la *práctica teórica*. Althusser escribe: "Este 'error' de la oposición racionalista entre la ciencia (las verdades) y la ideología (los errores) lo he *teorizado*, pese a todas mis reservas necesariamente inoperantes, bajo tres figuras que han encarnado y compendiado mi tendencia teorcionista (es decir, racionalista-especulativa): a) un boceto (especulativo) de la teoría de la diferencia entre la *ciencia* y la *ideología* en general; b) la categoría de 'práctica teórica' (*en la medida* en que, dado el contexto existente superponía la práctica filosófica sobre la práctica científica): y c) la tesis (especulativa) de la filosofía como 'Teoría de la práctica teórica' que representaba el punto culminante de esta tendencia teorcionista".⁵⁷¹ Más adelante nos dice: "la categoría de 'la práctica teórica' que fue muy útil en su anterior contexto es, por el contrario, peligrosa por el equívoco que une, bajo un solo vocablo, la práctica científica y la práctica filosófica, induciendo por ello la idea de que la filosofía sea (una) ciencia".⁵⁷² Por último, respecto a la definición que antes empleaba para caracterizar la filosofía marxista, dice el nuevo Althusser: "la definición de la filosofía como 'Teoría de la práctica teórica' se me antoja absolutamente indefendible y por tanto obligado a proscribirla".⁵⁷³

Nos falta decir algo sobre la filosofía marxista, el tercer personaje que aparece en los *Elementos*. Veamos lo que le ha sucedido a *la* filosofía en manos del segundo Althusser:

- En primer lugar, ha dejado de definirse como la Teoría de la práctica teórica (definición teorcionista) para caracterizarse como siendo, en última instancia, lucha de clases en la teoría.
- En segundo lugar, ya no surge mediante un "corte epistemológico" (hipótesis genética de carácter teorcionista) sino a través de una "revolución filosófica".
- En tercer lugar ya no es considerada por Althusser como *fundada* y siendo MD (afirmación teorcionista que le da preeminencia a lo científico) sino fundante y siendo un *materialismo revolucionario*.

- En cuarto lugar, a diferencia de la ciencia en general y del MH en particular, ya no se la concibe como ubicada en "un punto de no retorno" (concepción teoricista del primer Althusser) sino como una *revolución* susceptible de "regresos" o amenazada por la *contrarrevolución*.
- En quinto lugar, ya no se ve a *la* filosofía bajo el modelo de la ciencia (desviación teoricista) sino bajo el modelo de la ideología. O casi.

En *Elementos de autocrítica*, Althusser dice: "en rigor, no se puede hablar de error en filosofía desde un punto de vista marxista, a menos que nos lancemos a pensar la propia filosofía bajo las categorías del racionalismo (verdad/error), es decir, bajo tesis filosóficas no marxistas".^{.574} Y un poco después: "no hay, en sentido estricto, más errores que los científicos"...^{.575} De aquí se desprenden, entonces, dos consecuencias: la primera consiste en el hecho, ya subrayado en el quinto lugar de la enumeración precedente, de que para no caer en el *teoricismo* (nosotros diríamos en el teoricismo de carácter *positivista*), Althusser intenta definir ahora *la* filosofía a *deferencia* esencialmente de la ciencia, y la segunda consiste en la pregunta, derivada de lo anterior, de que ¿si en la filosofía ya no rige la pareja racionalista verdad/error cómo hay que entender la lucha de las diversas filosofías entre sí y la pugna del MD, si es que se acepta su existencia, contra ellas? La respuesta de Althusser es relativamente simple: "En filosofía se manifiestan tendencias que se enfrentan en el 'campo de batalla' teórico existente".^{.576} ¿Cuáles son y en qué consisten estas tendencias que, como ejércitos teóricos, se enfrentan en el "campo de la batalla" de la teorización? Althusser precisa su idea: "Estas tendencias se agrupan, en última instancia, alrededor del antagonismo del idealismo y el materialismo"...^{.577} Pero es necesario hacer intervenir, a propósito de la noción de tendencias filosóficas, "una categoría que desempeña un papel capital en la práctica política y en la reflexión teórica marxista: la categoría de *justeza*".^{.578} La filosofía, en efecto, y esto lo sabemos desde el *Curso*, enuncia proposiciones en forma de tesis, las cuales no son verdaderas o falsas, sino *justas* o no. "La *justeza* –indica Althusser a continuación– no cae del cielo: es el resultado de un trabajo que puede ser siempre considerable, pero necesario en cualquier caso, a reemprender en todo momento: el *ajustamiento*".^{.579} Las categorías que nos permiten dar una representación distinta a la racionalista respecto a lo que ocurre en el campo filosófico, ya no son la verdad, el error, lo epistemológico, etc., sino los conceptos de *tesis justas*, *tendencia justa*, *desviación*, etc. No hay, en filosofía, el campo homogéneo de los buenos y el campo homogéneo de los malos.^{.580} Las tendencias materialistas e idealistas que se enfrentan, en una lucha a muerte, en el campo de batalla filosófico "*no se realizan jamás en estado puro en ninguna 'filosofía'*".^{.581}

Respecto a todo lo precedente, respecto a la autocrítica que endereza el segundo Althusser contra el primero, respecto a las críticas que dirige Sánchez Vázquez tanto contra el primero cuanto contra el segundo Althusser, no queremos repetir lo que ya hemos dicho, o se ha venido diciendo, a través de este texto de *Epistemología y socialismo*. Para no redundar, enlistaremos a continuación los puntos que *no* vamos a tratar en este sitio (porque ya lo hemos hecho, en otros capítulos); pero pasaremos a continuación a exponer algunos temas, opiniones, reflexiones que nos suscita el segundo Althusser (al nivel de los *Elementos*) y la crítica que Sánchez Vázquez le dedica. No vamos a tratar, entonces: a) de las razones por las que, a nuestro entender, el segundo Althusser, al autocriticarse, no destaca, no pone de relieve –sino que hunde en un *silencio* extraño, revelador y explosivo el primado de la práctica (en sentido *causal-eficiente*) sobre la teoría, porque ya lo hemos dicho,⁵⁸² b) de la crítica de Sánchez Vázquez en el sentido de que la relación entre la ciencia y la revolución aparece en Althusser como *externa e innecesaria*; dicho enjuiciamiento, si se absolutiza, se convierte en *relativamente erróneo*. La relación entre la teoría y la práctica, o entre la ciencia y la revolución, deviene *externa e innecesaria* cuando el segundo término se limita a *ratificar* al primero; pero aparece como *interna y necesaria* cuando el segundo provoca una *rectificación* en el primero; pero de esto ya hemos hablado. La opinión crítica de que para Althusser puede haber ciencia sin revolución, pero no revolución sin ciencia, nos parece excesiva o exagerada. Pero hay algo evidente: que Althusser *habla* cuando se trata de la relación ciencia-revolución y *calla* cuando se trata del nexo revolución-ciencia. Reaparece aquí también, por consiguiente, el "silencio" *reticente* al que hemos aludido; e) de la "casi" identificación de la filosofía marxista con la ideología, en que coincidimos con la crítica al respecto llevada a cabo por Sánchez Vázquez, porque ya lo hemos subrayado y d) de nuestra aclaración de que tanto el primero como el segundo Althusser hablan de una cierta autonomía de lo teórico que puede ser interpretada, como lo hace Sánchez Vázquez, en el sentido de una "autonomía absoluta" porque, careciendo de un concepto *esencial* (el de *condicionamiento dialéctico*) teme el nuevo Althusser interpretar lo teórico-científico como un "momento" de lo práctico.

Pero nos interesa comentar algo diferente. El debate entre Sánchez Vázquez y Althusser se basa todo él en lo que podríamos denominar una *repercusión indeterminada* de la teoría en la práctica o de la práctica en la teoría, de la revolución en la ciencia o de la ciencia en la revolución. Uno (Sánchez Vázquez) *habla expresamente* de esta acción mutua. El otro (Althusser) la supone, la sugiere o, en todo caso, no la *niega expresamente*. Pero nosotros quisiéramos subrayar no sólo que la acción mutua no debe ser interpretada de

manera homológica (esto es, como un movimiento en que en el *mismo sentido* en que la teoría científica repercute en la práctica revolucionaria, la práctica revolucionaria repercute en la teoría científica), sino que la repercusión de un término en el otro o del segundo en el primero *es determinada*. Una repercusión, entonces, *no indeterminada* de la teoría en la práctica o viceversa nos muestra que dicha acción puede ser *suficiente, insuficiente o excesiva*. Es dable decir que tiene lugar una *repercusión suficiente* cuando el *contenido* de la teoría científica encarna, actúa, reaparece, *en lo fundamental*, en la práctica revolucionaria o cuando el *contenido* de la práctica revolucionaria es asumido o reflejado, aprehendido o reproducido, *también en lo fundamental*, por la teoría científica. La *repercusión suficiente* puede ser definida como un *traslado de contenido* desde un término hasta el otro. Cuando Marx deduce de la historia de Francia en general y de la Comuna de París en particular la teoría de la *dictadura del proletariado*, como va del fenómeno a la esencia, y de lo particular a lo universal, nos muestra una forma de *repercusión suficiente* de lo práctico en lo teórico. Suficiente, desde luego, pero no definitiva. Suficiente en una instancia; pero insuficiente respecto a un nivel más profundo. Cuando los bolcheviques llevan a la práctica la teoría de la "exportación de la conciencia" nos ejemplifican el caso inverso. Se trata también de una repercusión suficiente de la teoría en la práctica política. Esto no quiere decir, como se comprende, que la teorización de la práctica o el *ajustamiento* (Althusser) de la práctica respecto a la teoría constituyan un acto en el que se objetive una correspondencia entre los términos sin fisuras y con carácter absoluto. Nada de eso. Sólo se quiere indicar con ello que, en una instancia determinada, y en lo fundamental, hay un *traslado de contenido* entre los polos. Hay también la posibilidad de una *super-repercusión* de la teoría científica en la práctica revolucionaria. La teoría maoísta, por ejemplo, coadyuvó a desencadenar un proceso empírico-político –el de la revolución cultural– que sobrepasó con creces el *contenido* de la teoría. Si la teoría era *binaria*, si seguía siendo *binaria* en lo esencial (en el sentido de afirmar la existencia de dos y sólo dos clases fundamentales en la sociedad capitalista), la práctica sacó a flote el carácter *ternario* de dicha sociedad (al develar, cuando la lucha entre el capital y el trabajo fue sustituida por la pugna entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, que había tres personajes y no dos en el drama: el capital, la *clase intelectual* y el trabajador físico). No existe, en cambio, la posibilidad en sentido estricto de una *super-repercusión* de la práctica revolucionaria en la teoría científica, ya que el grado óptimo de dicha acción es el traslado de contenido. Se podría hablar, sin embargo, de una *super-repercusión* de la práctica en la teoría, en el sentido amplio del término, si advertimos la posibilidad de un *traslado de contenido* que rebase una

instancia, que avance hacia otro nivel, que profundice sorpresivamente. Hay muchos ejemplos al respecto y ríto pocos se deben a Marx...

Tan importante como la anterior, nos parece la repercusión insuficiente o *infrarepercusión*. Un ejemplo claro de *infrarepercusión* de la práctica revolucionaria en la teoría se halla implicado en el golpe de estado de Pinochet contra el gobierno chileno de la Unidad Popular. La mayor parte de los teorizadores de este acontecimiento trágico se quedan *cortos*, por la razón que sea, frente a los hechos.⁵⁸³ Es frecuente, verbigracia, que sólo se vea la acción de los militares chilenos aliados al imperialismo yanqui, o se ponga el acento en la "lucha de clases", se examinen las condiciones objetivas socio-económicas del momento; pero se *silencie* la línea política de la Unidad Popular y, por ende, la grave responsabilidad de ella, y de los partidos que la conformaban, en el fatal desenlace del conflicto en cuestión. Hay, pues, una repercusión precaria, insuficiente del *plexo de hechos* sobre la teoría.

Pero pongamos el acento en un ejemplo, fundamental para este escrito, de *infrarepercusión* de la teoría científica en la práctica revolucionaria: nos referimos a la relación *marxismo/Unión Soviética* o, con mayor generalidad, *marxismo/"socialismo" contemporáneo*. Si interpretamos el marxismo, como se hace habitualmente, en el sentido de un sistema de pensamiento *acabado* (el conjunto de tesis y teorías escritas por Marx) y no como la *ciencia de la historia* en su etapa embrionaria y *abierto*, en el sentido de una concepción del mundo formada de "últimas palabras" y no como un conjunto de conocimientos y un método capaz de aplicarse a las más diversas situaciones sociales y en posibilidad constante de perfeccionamiento, lo concebimos como lo que nos gustaría denominar una *ideología del ideal*. La *ideología del ideal* tiene, como toda ideología, una apariencia (su cara visible) y una esencia (su cara oculta: su contenido real). La articulación de las "dos caras" se realiza de tal modo que le permite a la ideología operar de acuerdo con su carácter definitorio de *deformante-conformante* y de *alusión/ilusión*. La *cara visible* del marxismo *ideológico*, del marxismo congelado, absolutizado (desgajado de su acumulación originaria teórica para convertirlo en *marxismo doctrinario*, en *religión profana*), es la promesa escatológica de la realización del comunismo (casi de la conquista del paraíso terrenal). La cara visible implica, además de este carácter promisorio, cierta descripción esquemática de lo que, al menos en sus lineamientos fundamentales, podrá ser dicho sistema. De acuerdo con varios textos de Marx y Engels, esencialmente en las obras de juventud, el *Manifiesto* y la *Crítica del programa de Gotha*, el comunismo será un régimen en que no habrá propiedad privada, ni clases sociales, ni explotación, ni lucha de clases, ni Estado, ni derecho, ni la división esclavizadora del trabajo. Se tratará, pues, de la emancipación del trabajo y de la desenajenación del hombre. El

resultado de esta *descripción* del futuro, aunado a la promesa de su realización y a la "viabilidad" de su conformación, actúa como un *factor emotivo* que mueve a las masas en el sentido de la acción entusiasta, el compromiso vital, el involucramiento a toda prueba. La cara externa de la *ideología del ideal* opera, entonces, como un *mito para la acción*. Pero en la *religión profana* ocurre lo mismo que en la *religión sagrada*: las promesas se quedan en eso, y el movimiento de las masas configura realidades terrenales que nada tienen que ver con los sueños de liberación, felicidad y concordia universales. La cara oculta del *ideal* es, pues, muy distinta de la visible. ¿Cuál es la *cara interna* del *marxismo doctrinario*? Responder no a los intereses de la clase obrera, ni mucho menos a la supuesta *liberación de la humanidad en su conjunto* (como *reza* la cara visible) sino a los intereses de la *clase intelectual* en vías de sustantivarse o ya sustantivada.

El mecanismo de este *contenido de clase* ya lo conocemos. El marxismo *doctrinario* sustenta la tesis de que en la sociedad capitalista desgajada del feudalismo no hay sino *dos clases sociales fundamentales*: el capital y el trabajo. Todos los otros "sectores" de la sociedad, independientemente de que sean reminiscencias del sistema precapitalista rebasado o "capas" generadas en y por el nuevo régimen, giran en torno de las dos clases mencionadas. Carecen, por tanto, de consistencia y se caracterizan por su transitoriedad y progresiva descomposición polarizada. Las dos clases fundamentales se definen, como se sabe, por el puesto que ocupan dentro de las relaciones sociales de producción, lo cual significa que se fundan en la propiedad o no de los medios *materiales* de la producción. El *marxismo doctrinario* presupone, por consiguiente, una concepción *binaria* de las clases sociales. Y no sólo eso, sino que considera que, de la misma manera en que no hay sino dos y sólo dos clases sociales fundamentales en la sociedad capitalista, a nivel mundial —excepción hecha, quizás, de algunas supervivencias precapitalistas— no puede haber sino *regímenes capitalistas* (donde el capital domina el trabajo) o *socialistas* (donde el trabajo, tras de ejercer su dictadura contra el capital, inicia un régimen acorde a sus intereses históricos). Para el *marxismo doctrinario* no puede existir un sistema, un modo de producción que no sea ni *capitalista ni socialista*, porque la sociedad capitalista no genera sino dos y sólo dos clases capaces de dominar la escena. La lógica revolucionaria —ellos dicen la "dialéctica" histórica— se basa, entonces, en el *trueque de contrarios*. Si en el capitalismo domina el capital, en el socialismo domina el trabajo. Algunos *marxistas doctrinarios* no pueden menos de reconocer que en la sociedad capitalista, además de la contradicción principal entre los dueños de los medios de producción y los desposeídos de ellos, hay otras contradicciones menores: como la que existe entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, la

que hay entre el hombre y la mujer, entre la ciudad y el campo, entre las generaciones, entre la autoridad y la servidumbre o entre la nación y el universo; pero piensan, están convencidos o dicen creer que basta la solución de la primera contradicción para que las otras inicien su proceso de disolución. Se podría formular esto de la siguiente manera: el *marxismo doctrinario* supone –habitualmente no lo confiesa; prefiere resguardarse en un silencio más cómodo y menos comprometedor– que la contradicción *capital/trabajo* es algo así como la *infraestructura* de las otras contradicciones, lo cual significa que es preciso realizar la *revolución económica* –concebida como disolución de la propiedad privada– ya que lo demás "vendrá por añadidura". Los más cautos dicen: la superación de las contradicciones menores es un proceso difícil, complejo; sólo de manera "dialéctica" –comodín que suelen emplear– y, en "última instancia", se logrará su paulatina y progresiva extinción; pero coinciden con los más burdos en hacer depender la existencia de las contradicciones "menores" de la contradicción "mayor", aunque, repetimos, con las "mediaciones dialécticas" que los protegen contra la, por ellos llamada, interpretación mecánica de la construcción del comunismo. El *marxismo doctrinario* no logra ver, sin embargo, que la sociedad capitalista, además de la contradicción clasista entre el capital y el trabajo, presenta la contradicción, también clasista, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. No logra ver, por consiguiente, que, dentro de este *cuadrilátero estructural*, hay tres *clases sociales*: el capital –o la burguesía en su conjunto–, la *clase intelectual* y la clase obrera. No logra advertir, el *carácter ternario* que, desde el punto de vista de las clases sociales, presenta el capitalismo. ¿Por qué este tipo de marxismo, este marxismo coagulado e ideológico no puede visualizar la existencia, entre el capital y la clase obrera, de la *clase intelectual*? Aparentemente porque está "casado" con el significado de ciertos conceptos. En efecto, si por clases sociales entendemos única y exclusivamente los agrupamientos definidos por la propiedad o no de los medios *materiales* de la producción, cae de suyo que en la sociedad capitalista no hay sino dos y sólo dos clases: los detentadores de dichos medios y los desposeídos de ellos. Pero si "extendemos" el concepto de *clases sociales* hasta abarcar no sólo a los monopolizadores de las condiciones *materiales* de la producción, sino también de los medios *intelectuales* de ella, se da un vuelco a la teoría de las clases sociales y a la concepción misma de la lucha revolucionaria. Varios son los argumentos, en sentido teórico y político, que se han dado y se puedan dar para legitimar esta "extensión" del concepto –"extensión" que no debe sacrificar, sin embargo, las especies en aras del género–; pero el *marxismo doctrinario* se defiende como gato patas arriba; se ve imposibilitado a aceptar cualquier cambio, por racional y necesario que sea, de ciertos conceptos

—como el de *clase social*— que fungen como los dogmas de su religión profana. Pero el problema no es solo que el *marxismo doctrinario* esté "casado", como dijimos, con el sentido de ciertos términos. No es un problema de semántica. Es un problema *de clase*.

Dicho de otra manera: el efecto político de resistirse, por la razón que sea, a la "extensión" del concepto de *clase social*, es velar el proceso de sustantivación de la *clase intelectual*, de una clase que, de ser dueña solamente de medios *intelectuales* de producción en el capitalismo, pasa a ser dueña de hecho, además, de los medios *materiales* de la producción y de la *plusvalía social planificada*, en los llamados países socialistas. El problema del *marxismo doctrinario* es, entonces, éste: interpreta lo que es *ternario* como *binario*, y puesto que todo sistema *binario* —con polos *homogéneos* contra-puestos— se soluciona, en buena dialéctica, mediante el *trueque de los contrarios*, al promover y llevar a cabo, en coyunturas adecuadas, la *dictadura del proletariado* o la dictadura del *polo negativo* de la sociedad capitalista, engendra una sociedad en que la clase obrera —el sector inferior del "proletariado"— no se emancipa, ni emancipa con ella a todas las clases, sino que simple y trágicamente cambia de amo. Volvamos, pues, al problema de la *infrarepercusión*. El *marxismo doctrinario* promete el comunismo y nos da una nueva sociedad de clases. Promete, en su cara visible, la sociedad sin clases, y genera, de acuerdo con su cara oculta, el *modo de producción intelectual*. El desfase entre la apariencia y la esencia no sólo nos explica la infrarepercusión, sino la razón por la cual entre los intereses de la clase intelectual en ascenso y el MPI hay una *repercusión suficiente*: sólo es posible una revolución *proletario-intelectual* si el proletariado manual vive, asume y sueña el *mito para la acción* de creer que se trata de una revolución que llevará al comunismo. La condición posibilitante necesaria de la *repercusión suficiente* intelectual es la infrarepercusión de la *ideología del ideal*.

Tiene razón Althusser —rectificación que Sánchez Vázquez debiera de haber aplaudido— al autocriticarse de "reducir la ideología al error, bautizando al error como ideológico".⁵⁸⁴ En realidad la relación *ciencia/ideología* no equivale a la pareja *verdad/error*. La asimilación *teoricista* de ambas antítesis no advierte que si toda ciencia presupone la verdad no toda *verdad* es científica y que si toda ideología implica el error no todo error es ideológico. No toda verdad es científica: el saber cotidiano o el filosófico son verdades —el uno en el nivel del fenómeno, el otro en el nivel de la totalidad—; pero no coinciden con la ciencia que es un saber intermedio entre la cotidianidad y la totalidad concreta: conocimiento de la *esencia* del objeto a examinar, apropiación de su *trabazón interna*. No todo error, asimismo, es ideológico. La mera torpeza cognoscitiva, la mentira individual, etc., no lo son. La

estructura definitoria de cada uno de los polos de la relación *ciencia/ideología* presupone, no una identificación sin más del uno con la verdad y del otro con el error, sino una *determinada vinculación orgánica de lo verdadero y lo falso*. La ciencia, por ejemplo, es impensable sin el error. La ideología, sin ciertas verdades. Si el *modus operandi* de la ciencia, de acuerdo con una apreciación justa de Althusser, consiste en una producción intelectual que parte de una materia prima teórica y elabora un producto cognoscitivo, su reproducción incesante (la esencia misma de su operación vista como *proceso*) se halla inscrita en lo que los neo-kantianos llamaban la "tarea infinita de la ciencia", tesis que conviene refuncionalizar en una perspectiva materialista. Tarea infinita de la actividad científica que supone, como ya lo vio Engels, ir perpetuamente de la *cosa en sí a la cosa para nosotros* y pasar de falsedades necesarias –"errores levantables", les llamaba Hegel– a verdades apropiadas epistemológicamente. La ideología, por su parte, sólo puede llevar a cabo su papel social característico –el de *conformante-deformante*– si articula, de un modo específico, "verdades" (y apariencias) con falsedades. El sistema clasista *binario*, que funge en nuestros días como una clara ideología de la *clase intelectual* en ascenso, es un nítido ejemplo de tal cosa. En efecto, afirma que el capital explota al trabajo asalariado, que los dueños de los medios de producción sustraen trabajo no retribuido (plusvalía) de la mano de obra contratada. Y dicen la verdad: una verdad mostrada en el *Manifiesto* y demostrada en *El capital*, de acuerdo con la observación famosa de Lenin. Pero *detrás* de esta verdad científica, en las entretelas de la afirmación, *en la cara oculta* de la concepción *binaria*, se esconde el error: hablar del *trabajo en general*, del *salariado*, de los *proletarios* ver las contradicciones que subyacen en el seno del *frente laboral* –la contraposición entre los intelectuales y los manuales–, con lo cual la *clase intelectual*, quede dominada en el capitalismo tiende a *sustantivarse* en el "socialismo", halla la vía segura para *autoafirmarse* echando mano de la inconciencia generalizada de una clase obrera que (desarmada políticamente por ese *silenciamiento*) está dispuesta a destruir el capital; pero también a dar luz verde a una intelectualidad burocrática y técnica que tras de servirse de su *poder material*, desmantelará necesariamente todo poder autónomo de las masas. El tránsito de la filosofía tradicional al marxismo no sólo es una *ruptura* por las razones dichas, sino porque mientras los filósofos, de Tales a Hegel pasando por Aristóteles y Kant, se mueven en torno de la pareja *verdad/error* –pareja no sólo *teoricista* sino *individualista*: pareja al margen de la práctica y de lo social–, Marx inaugura un nuevo enfoque: tanto la ciencia cuanto la ideología articulan verdades y errores y ambas se vinculan necesariamente con la práctica y las relaciones socioeconómicas. Eso por una parte. Por otra, es

conveniente dejar en claro que generalmente no hay ni ciencia ni ideología en "estado puro", que la regla –sobre todo en las concepciones sociales, políticas y filosóficas de importancia– la constituye la *mezcla* de lo *científico* y lo *ideológico*. En la vida social más que hablar del binomio *ciencia/ideología* es preciso referirse a *sistemas de pensamiento científico/sistemas de pensamiento ideológico*, si por *sistemas de pensamiento* entendemos, como lo hemos dicho en varios escritos, la conformación orgánica en un todo de elementos científicos e ideológicos, aunque con el predominio de uno o de otros. La *irrupción social* de una ciencia debe ser vista, por consiguiente, como el paso tajante de un *sistema de pensamiento* que, a pesar de contener ciertos elementos científicos, se definía esencialmente por ser *ideológico*, a un *sistema de pensamiento* que, a pesar de poseer ciertos elementos *ideológicos*, se define esencialmente como *científico*. Esto es lo que a las ciencias naturales se refiere. ¿Qué sucede, en cambio, con la *ciencia de la historia*? Antes de responder a esta pregunta, pongamos en claro que aunque las ciencias formales y naturales no están *determinadas* por las relaciones socioeconómicas, aunque no se puede hablar de matemáticas *burguesas* y *proletarias*, etc., ello no quiere decir que existan al margen de las clases sociales y su lucha. Las ciencias en cuestión están puestas al servicio en lo fundamental de la clase que está en el poder. Son de "clase" en un sentido que por más que no se puede confundir con el contenido clasista de la ideología, no puede ser interpretado como el "estado puro e incontaminado" de la actividad científica que pretenden los filósofos de la ciencia burguesa. La *irrupción social* y su correspondiente ruptura epistemológica del MH tiene su especificidad porque la ciencia marxista (y el MD) es "*de clase*" en el doble sentido del término. El marxismo, como ciencia de la historia, es, o puede convertirse, en la ciencia de la clase obrera. Está no sólo *condicionada* sino también "*determinada*" por el ser social. ¿Por qué el marxismo puede ser ciencia y al mismo tiempo "*de clase*"? Digámoslo así: el marxismo no es científico, "a pesar" de ser de clase, sino que es científico *precisamente por ser de clase*. La clase obrera, el proletariado manual, por su situación de desposeída simultáneamente de los medios de producción, *materiales* e *intelectuales*, es susceptible de encarnar, y con esta encarnación visualizar, no intereses particulares sino universales. No sentirá como suya la congelación de un régimen particularista (ni el generado por la revolución democrático-burguesa ni el dado a la luz por la revolución proletario-intelectual) sino que se definirá históricamente como la clase llamada a disolver las clases sociales y, con ello, su propia configuración. Pero ¿a qué clase obrera nos referimos? No a la clase obrera empírica; no a la que, en tales o cuales condiciones históricas, se halla ideologizada por la burguesía o manipulada por el "sector histórico" de la *clase intelectual*. No a la que

apoyó a Mussolini, a Hitler o a Stalin, sino a la *clase obrera histórica*. No a la clase obrera que es, sino a la que *puede ser*; no a la que, confundida, vive "fuera de sí", sino a la que carece de una estructura que la impida, por su necesidad de autoafirmarse y contraponerse a otra u otras clases expoliadoras, diluirse y disolverse, tras de una etapa transitoria de violencia dictatorial, en una sociedad sin clases. El proletariado manual ha sido la clase *empírico-decisiva* de las revoluciones burguesas e intelectuales que han tenido lugar hasta hoy; ha sido la "carne de cañón desconocida", el ariete, el trampolín de las clases que ascienden hasta volverse clases dominantes; pero no ha sido la usufructuaria de esos procesos. El capital es la *clase histórica* de la revolución democrático-burguesa. La clase intelectual, la clase *histórica* de la revolución proletario-intelectual. El trabajo manual, la clase *empírico-decisiva* de ambas. La *ciencia de la historia* superará su forma embrionaria, la acumulación originaria de la teoría, cuando visualice –aunque sea de manera esquemática– la forma en que la clase obrera deje de ser la clase empírico-decisiva de revoluciones ajenas, para ser la clase histórica de su propia revolución: revolución hecha y dirigida *por los obreros para los obreros*. La clase obrera no ha sido la beneficiaria de las revoluciones conocidas hasta ahora. No lo ha sido; pero *puede* serlo. Puede ser la clase histórica de la emancipación social (de la sociedad sin clases), mientras que las otras clases –la feudal, la burguesa, la intelectual– pueden ser clases históricas, pero tan sólo de su propia emancipación. El marxismo no doctrinario expresa los intereses no del proletariado empírico sino de la clase obrera histórica o, si se quiere, expresa los intereses del proletariado empíricamente concebido en la medida en que éstos, o la resolución de ellos, aproxime a la clase a su emancipación histórica. Este marxismo recoge, hace suyo, no lo que se *halla* en el proletariado físico sino *lo que puede hallarse en él*: parte de su estructura para deducir su posible y necesario comportamiento, el comportamiento que tarde o temprano, como resultado de la incidencia de diversos tipos de práctica, se verá obligado a asumir.

En la relación entre la práctica y la teoría, el ser social y la *ciencia de la historia* o la clase obrera y el materialismo histórico, podemos distinguir, como ya lo hemos hecho, entre una *causación eficiente* (dialéctica), que va del primer polo al segundo, y una *causación final* (dialéctica), que va del segundo al primero. La repercusión de la práctica en la teoría, asume dos aspectos que, aunque se hallan íntimamente vinculados, no se puede confundir. La *causación eficiente*, en efecto, supone, en primer término, la existencia del *objeto real* (de la clase obrera) sobre el que recae la reflexión teórica general. No puede haber *ciencia de la historia* o *marxismo* sino clase obrera. La *clase en sí* es, para el MH, el objeto de conocimiento fundamental. A partir de la

apropiación epistemológica de lo que *es*, de lo que implica, del papel que juega y, sobre todo, del que puede jugar esta clase, el marxismo se constituye como la *ciencia del proletariado*. Pero el marxismo no confunde la *conformación definitiva* de la clase obrera –su carencia de medios de producción, etc.– que alude a su *estructura de clase*, con su *posición de clase*. El marxismo ha tenido que *deducir*, en una producción teórica compleja, a través de las acciones no proletarias ni comunistas de la clase obrera, el carácter emancipatorio y desenajenante que, por razones estructurales en el doble sentido del término: por el papel que ocupa dentro de la estructura económica y por su propia configuración estructural–, es inherente a la clase obrera en *sentido histórico*. La deducción, el trabajo teórico de Marx ha ido –desde las obras de juventud– de la *clase en sí* a la *clase para sí*. Pero repárese en lo siguiente; si la *clase en sí* es un existente, una realidad socioeconómica, la *clase para sí* es una posibilidad, una promesa, una *deducción*. Una deducción, sí: de la estructura y carácter de la *clase en sí*, se deduce la necesidad –nunca realizada– de una *clase para sí*. De la *clase empírica* se deduce la *clase histórica*. La *causación eficiente* supone, en segundo lugar, la existencia de la lucha de clases, en un país y en una etapa determinada, que lleva a la teorización particular de los éxitos relativos y a los fracasos relativos de la clase obrera en esa lucha. Teorización que no puede identificarse con un mero recuento de los hechos o una descripción de lo sucedido (porque el MH no es el almacén donde se hacinen las deformaciones o las limitaciones del proletariado empírico), sino que se basa en la *evaluación crítica* de lo acaecido. Evaluación que no puede tener otro sentido que el de enjuiciar los éxitos relativos o los fracasos relativos del proletariado *que es*, a la luz del *que podría y debería ser*, o enjuiciar a la *clase en sí* a la luz de la hipotética (hipotética pero profundamente real) *clase para sí*. También Marx ha sido el pionero de este tipo de trabajo: obras como *La lucha de clases en Francia, El 18 brumario de Luis Bonaparte o La guerra civil en Francia* son la crítica del papel histórico de la clase obrera, inmersa en la lucha de clases, a partir del proyecto de una *clase para sí* deducida, no del comportamiento empírico de la clase, sino de la estructura, carácter y función que se derivan de su ser *clase en sí*. El *marxismo doctrinario* ha considerado, siempre el primer aspecto de los enumerados –la teorización general del proletariado existente y la deducción de su rol histórico emancipatorio– como un hecho acabado o una constante, mientras que ha visto el segundo aspecto –la teorización de la lucha de clases concreta– como un hecho histórico o una *variable*. Se ha supuesto que todo fenómeno social –como la Comuna de París, las guerras mundiales, el fascismo, la revolución de octubre, la "guerra entre países socialistas", etc.– podía ser evaluado críticamente a la luz del primer aspecto: del conjunto de

afirmaciones y deducciones llevadas a cabo por Marx. Pero concebir así las cosas (como una teoría acabada que "se aplica" a la justa interpretación de los sucesos) no sólo congela el proceso –inacabado– de la acumulación originaria teórica sino carga en hombros ciertos ribetes de hegelianismo. Pero dejemos aquí este problema. La *causación teleológica*, por su parte, tiene también dos aspectos: a) ir, como ya lo dijimos, de la teorización general a la interpretación de hechos empíricos concretos o, lo que es igual, de la teoría a la práctica y de esta práctica a una nueva teoría que ve a la segunda a la luz de la primera. b) El segundo aspecto parte de estos hechos interpretados ya por el marxismo. Y esta teoría (fecundada por dicha interpretación) nos servirá de antecedente para evaluar críticamente nuevos hechos y así sucesivamente. Insistamos en que, para el *marxismo doctrinario*, nada o casi nada añaden los hechos al *núcleo originario de la teoría marxista*. Algunos dicen: al método, como si éste fuera una pieza monolítica perfecta, sin fisuras y acabada.

La *causación teleológica* tiene, en todos los casos, el propósito de orientar la práctica de la clase obrera en su lucha de clases. La *teorización general*, proveniente de la existencia de clase obrera y su lucha empírica incipiente, será la "verdad universal del marxismo", como decían los viejos manuales, que servirá para orientar *en general* a la clase obrera. Las *teorizaciones concretas* harán otro tanto, aunque, en general, con un alcance menor, con una extensión más reducida en el tiempo y en el espacio.

Veamos entonces esta secuencia:

1. Existencia de la clase obrera (práctica)
Causación eficiente
2. Teorización General (teoría)
Causación teleológica
3. Lucha de clases concreta (práctica)
Causación eficiente
4. Teorización concreta a la luz
de la teorización general (teoría)
Causación teleológica
5. Lucha de clases concreta (práctica)
6. ----- Etc.

Mientras que el *marxismo doctrinario* ve el punto 2 como definitivo, como sistema, como *constante*, nosotros lo vemos como una fase del proceso de acumulación originaria teórica o como *variable*. La lucha de clases no puede menos de remitirnos incesantemente hacia el *comienzo* del marxismo, en

virtud de que, de no hacerlo, alejaríamos para siempre la posibilidad de convertir la *clase en sí* en *clase para sí*.

Althusser ha pretendido escapar del *teoricismo* poniendo el acento en la repercusión del punto 2 en el 3 o del 4 en el 6, etc., esto es, haciendo énfasis en la *causación teleológica*. La relación del 1 y 2 ó 3 y 4 está, en cambio, silenciada o sugerida. La razón de ello, ya la sabemos y tenemos que recordarlo. Y a despecho de repetirnos, la enunciaremos como sigue: si vemos a 1 como el polo determinante de 2 y a 3 como el polo determinante de 4, corremos el riesgo de evanescer la especificidad de la producción teórica. Producción, por lo demás, evidentemente difícil y complicada. En el paso de 1 a 2, por ejemplo, ha habido la necesidad de trabajar desde una *clase en sí* hasta una teórica *clase para sí*. En el paso de 3 a 4, se ha tenido que ver la lucha de clases concreta a la luz de la teorización general (punto 2) y así sucesivamente. La *politización* althusseriana del MH cojea, a no dudarlo. Pero lo hace así, para no inmolar la especificidad de lo teórico en aras de una práctica devoradora que convierte al teorizar en su criatura. Sánchez Vázquez no silencia, en cambio, ni la causación eficiente ni la teleológica pero, como hemos subrayado, tiende a ver a 2 como "momento" de 1 o a 4 como, expresión de 3. Destaca, sí, la *causación eficiente*: pero también destaca, con ella, el historicismo de la *filosofía de la praxis*.

El Althusser de los *Elementos* no sólo se autocrítica en lo que se refiere al MD –proponiendo una nueva definición de la filosofía– y al MH –conduciendo la concepción de la *ciencia de la historia hacia un status* más politizado–, sino que también cuestiona la utilización que había hecho de ciertos términos *estructuralistas*, además de nociones, como las de *epistemo-logía* y de *práctica teórica*, susceptibles de una interpretación teoricista y aun idealista; problemas que no trata Sánchez Vázquez o que le merece poca atención pese a ser significativos por diversas razones.

Aunque nuestro crítico no cae en la vulgaridad de escribir que el error central del primer Althusser haya sido el *estructuralismo*, no son pocos los comentaristas que lo han acusado de tal cosa. Althusser afirma que su desviación fue teoricista; pero "no fuimos estructuralistas", dice contundentemente.⁵⁸⁵

El estructuralismo en general, y el estructuralismo francés en especial, le merecen estos pronunciamientos: "esta especialidad tan francesa no es una 'filosofía de la filosofía': ningún filósofo le dio su nombre, ni su sello"... , "no es 'una filosofía de filósofos', sino una 'filosofía' o 'una ideología filosófica de los investigadores'".⁵⁸⁶ Añade: "su *tendencia general*: racionalista, mecanicista, pero sobre todo formalista".⁵⁸⁷ Y remata sus observaciones al respecto diciendo: "Marx no es, bajo pretexto de que utiliza los conceptos de

estructura, elemento, lugar, función..., etc. un estructuralista, ya que no es un *formalista*".⁵⁸⁸ Althusser reconoce, sin embargo, coincidiendo con su autocrítica de 1967, que en *Lire Le capital* existe "un 'flirt' muy ambiguo con la terminología estructuralista", a la manera en que Marx coqueteó con la fraseología hegeliana.⁵⁸⁹

Pasemos a sus observaciones sobre la epistemología. Althusser se pregunta ¿Qué entendíamos por Epistemología? Y contesta: "Literalmente: la teoría de las condiciones y de las formas de la práctica científica y de su historia en las diferentes ciencias concretas. Pero esta definición se podía tomar en dos sentidos: materialista y especulativo".⁵⁹⁰ "En un sentido *materialista*, podía conducirnos a estudiar las condiciones materiales, sociales..., etc., de los 'modos de producción'... teóricos...; ¡pero en este caso su ámbito caía dentro del materialismo histórico!".⁵⁹¹ "En su sentido *especulativo*... la Epistemología podía conducirnos a formar y desarrollar la teoría de la práctica científica en su diferencia con las otras prácticas pero ¿cuál era entonces la diferencia con la filosofía, también definida como 'Teoría de la práctica teórica?'".⁵⁹² Habría otra posibilidad: que la Epistemología fuera la misma ciencia; pero entonces "su unidad especulativa no puede sino reforzar el teoricismo".⁵⁹³ O sea, concluyamos, que la epistemología pertenece al MH o al MD. Carece, pues, de campo propio. Si, en cambio, se le identifica con la ciencia, se refuerza el teoricismo por el hecho de aislar lo epistemológico dentro del entorno de la práctica social. Nuestra opinión al respecto es rápida y no exenta de perplejidad. Lo epistemológico, en efecto, no se reduce ni al MD ni al MH porque como "teoría de las condiciones y de las formas" del conocimiento en ambos niveles opera como un común denominador de las dos instancias. Común denominador que lejos de congelarse en la homología —que es lo que teme Althusser— puede y debe desglosarse en las dos formas específicas, diferente la una de la otra, en que la epistemología encarna en *la filosofía* y en *la ciencia de la historia*. La encarnación de lo epistemológico en la ciencia no implica necesariamente el reforzamiento del teoricismo si como hemos explicado con anterioridad, se explicita (y no se silencia) la relación peculiar que la práctica científica posee con el *ser social*, a diferencia de la que presenta la práctica ideológica. El llamado, entonces, a "criticar el idealismo y el tufillo idealista de toda Epistemología",⁵⁹⁴ sólo tiene sentido, y es aceptable, si y sólo si dejamos de lado las apreciaciones anteriores. Por lo visto, la crítica del PCF, colocada a la ofensiva, hizo retroceder ostensiblemente a nuestro pensador. Pero ya volveremos sobre este punto.

No sólo le parece al nuevo Althusser indefendible la definición de la filosofía como "Teoría de la práctica teórica" (definición teoricista que olvida que la teoría es también un campo de la lucha de clases), sino que asimismo le

resulta inaceptable la expresión de "práctica teórica". Dice: "Igualmente, la categoría de la 'práctica teórica' que fue muy útil en su anterior contexto es, por lo contrario, peligrosa por el equívoco que une, bajo un solo vocablo, la práctica científica y la práctica filosófica, induciendo por ello la idea de que la filosofía sea (una) ciencia".⁵⁹⁵ Un solo comentario sobre esta retractación o, por lo menos, escrúpulo a seguir empleando el concepto mencionado. ¿En qué sentido "fue muy útil en su anterior contexto" la categoría en cuestión? Creemos que en el siguiente: la expresión de *práctica teórica* lleva consigo dos operaciones de primera importancia: a) salirle al paso a la *absorción* de la teoría por la práctica, poner un *hasta aquí* al reduccionismo práxico de lo teórico por lo práctico y b) sentar las bases, con lo precedente, para que se examinara el *modus operandi* específico de esta producción. En una palabra: la expresión de *práctica teórica* conllevaba una rebelión contra el *historicismo*. ¿Por qué resulta, en cambio, "peligrosa" ahora la misma expresión? Althusser responde: "por el equívoco que une, bajo un solo vocablo, la práctica científica y la practica filosófica" lo cual induce a considerar que la filosofía se identifica con la ciencia. Ha habido, pues, un cambio en el enfoque y en las preocupaciones. El vocablo de marras le resultó "útil" al primer Althusser porque con él combatía al *historicismo*; pero le parece "peligroso" al segundo porque, siendo ahora su enemigo ya no el *historicismo sino el positivismo*, no quiere que se confunda la filosofía (que es, en última instancia, lucha de clases en la teoría) con la ciencia. Se le podría objetar a Althusser que la categoría de *práctica teórica* es un *género estructural* en el que no pueden ni deben ser inmoladas las *diferencias específicas*. Se le podría objetar que, al menos en nuestra opinión, en su primera etapa la práctica filosófica no se confundía con la práctica científica porque ambas podían encuadrarse en un común denominador lexicológico, sino que tal confusión provenía de otras razones... Pero el problema es que, en consonancia con su nueva concepción de la filosofía –como *lucha de tendencias*–, el segundo Althusser pasa, para razones políticas (razones que se vinculan con la lucha interna dentro del PCF y con la "actitud defensiva" que asume en esta pugna nuestro militante) de una *tendencia* a otra. Si en la primera época Althusser está a la ofensiva y su enemigo es el historicismo, en la segunda está a la defensiva y su enemigo es el positivismo. Y está a la defensiva porque en la Dirección misma del PCF se le empieza a acusar de teoricista, formalista, estructuralista, etc., lo cual lo conduce, modificando ciertos términos y elaborando su autocrítica, a protegerse de la andanada de críticas emanadas del aparato político al que pertenece. Llegará, sin embargo, el día, y no falta mucho, en que un tercer Althusser se lance nuevamente a la ofensiva; pero esto lo veremos más adelante. Dos observaciones se

desprenden, por consiguiente, de lo dicho: en primer lugar, que la autocrítica de Althusser no es sólo producto de la honestidad de nuestro pensador (como subraya Sánchez Vázquez) sino una *respuesta teórica* a la lucha interna de su partido, y en segundo término, que debemos pasar ahora a analizar cuál es esta concepción de la filosofía como *lucha de tendencias* que encarna en la propia producción periodizada de nuestro filósofo comunista.

Como lo hemos dicho con anterioridad, y como lo subraya Sánchez Vázquez, la concepción que de la filosofía nos presenta el segundo Althusser incluye las siguientes novedades:

- Se modifica su definición misma.
- Su génesis se explica no por medio de la "ruptura epistemológica" sino mediante el concepto de "revolución filosófica".
- Hay un viraje radical de la relación de *la* filosofía con otras disciplinas, pues si antes se la acercaba peligrosamente a la ciencia, ahora se le aproxima riesgadamente a la ideología.
- Se ve la historia de la filosofía como *lucha de tendencias*. Althusser escribe: "En filosofía se manifiestan tendencias que se enfrentan en el 'campo de batalla' teórico existente".⁵⁹⁶
- Hay revolución, pero puede haber contrarrevolución.
- En última instancia, las tendencias en lucha no son sino la concepción que pone el acento en el ser sobre la conciencia y la que lo pone en la conciencia sobre el ser: "estas tendencias se reagrupan, en última instancia, alrededor del antagonismo del idealismo y el materialismo".⁵⁹⁷
- Debe sustituirse la pareja teoricista de verdad/error por justeza/no justeza.

La posición del segundo Althusser nos parece, por así decirlo, colindante con el *historicismo práxico*. Implica, sin embargo, ciertas reservas; pero disueltas en el sentido y la orientación básica que demanda dicha filosofía. Es cierto, por ejemplo, que asienta: "la filosofía cumple también una función teórica, nadie lo duda";⁵⁹⁸ mas, asediado por sus críticos, pasa rápidamente a aclarar: "pero la cuestión es: en qué forma y bajo qué condiciones",⁵⁹⁹ lo cual significa, según él, que se precisa poner de relieve "no sólo la 'intrincación' de la función teórica y de la función práctica de la filosofía, sino el primado de la función práctica sobre la función teórica".⁶⁰⁰ Aún más, "la suerte de las tesis filosóficas no depende de una simple posición, puesto que la lucha de clases en la teoría siempre está subordinada a la lucha de clases propiamente dicha porque existe algo *exterior a la filosofía* que lo constituye como tal filosofía, incluso y sobre todo si ella misma se esfuerza por oír hablar del asunto".⁶⁰¹ Independientemente de que lo *exterior a la filosofía* (o sea la lucha de clases)

puede ser interpretado en el sentido de la causación eficiente o de la causación teleológica, o también en el sentido de la presencia de ambas "determinaciones", cae de suyo que Althusser o coincide con el historicismo o está "a punto" de coincidir. Afirmación esta que puede ser traducida *ad hominem* en este otro sentido: Althusser o coincide con Sánchez Vázquez o está "a punto" de hacerlo. Sánchez Vázquez no acierta, nos parece, a ver esta aproximación, sino que se resiste a comprobarla porque cae en cuenta de que la "reserva" althusseriana, su "casi" coincidencia con la *filosofía de la praxis*, su estar "a punto" de, significa de hecho no identificarse plenamente con esta filosofía. Pero, como veremos más adelante; el tercer Althusser va a convencer a Sánchez Vázquez: al pasar a la *ofensiva política* dentro del PCF, en el problema de la dictadura del proletariado y en el del centralismo democrático, hará a un lado o parecerá hacerlo –por las necesidades de la lucha– su "reserva", su intento de proteger los "aspectos racionales" y las "conquistas políticas" del primer Althusser y, argumentando en sentido muy semejante al de Sánchez Vázquez, le hará sentir a éste último que ha aparecido "por primera vez" una plena coincidencia entre ambos.

Pero el segundo Althusser tiene *reservas*. No quiere echar por la borda todas sus reflexiones anteriores. Piensa que hay, frente a lo caduco o limitado, aspectos positivos y recuperables. En una especie de doloroso intento de autoconocimiento, se pregunta por "lo vivo y lo muerto" del primer Althusser. Dejemos que hable: "¿Por qué estas observaciones generales? Para poder calificar mejor, desde más arriba, la 'tendencia' de mis primeros ensayos. Por su tendencia *principal*, e independientemente de la severa crítica que les dirijo, creo que defendían, a su manera, con los medios a su alcance, y en una coyuntura precisa, posiciones útiles a la teoría marxista y a la lucha de clases proletaria: contra las formas más amenazantes de la ideología burguesa, humanismo, historicismo, pragmatismo, evolucionismo, economicismo, ideología filosófica, etc. Por su tendencia secundaria, teoricista, estos mismos ensayos expresaban una desviación nociva para las posiciones y la lucha de clases marxista".⁶⁰² Y tras esto, una serie de reservas sobre sus reservas. Dice: "Puede así hablarse de una unidad contradictoria (entre la tendencia principal, justa en su conjunto, y la tendencia secundaria, desviante). En esta unidad, la tendencia teoricista no ha carecido de efectos sobre la tesis de la tendencia principal".⁶⁰³ Pero a continuación aclara que "por otra parte, no pueden omitirse, en el seno de su contradicción, los efectos de la tendencia principal (justa) sobre la tendencia secundaria (desviante)".⁶⁰⁴ Obsérvese, entonces, que después de la flagelación autocrítica, después del franco reconocimiento de sus errores, triunfa en Althusser la conciencia del primado de la "tendencia

principal" sobre la "secuencia", la convicción de que el primer Althusser trajo consigo ciertas aportaciones teórico-políticas.

6. El rodeo a través de Spinoza

Un tema del segundo Althusser, tratado extensamente en *Elementos de autocrítica* y en las *Tesis de Amiens*, es el de la necesidad, por parte del marxismo, de volver los ojos a Spinoza. Creemos que, al igual que en el caso de la categoría de la *sobredeterminación* (a la cual le dedicamos un capítulo), Sánchez Vázquez debería de haber comentado esta sorprendente sugerencia de Althusser, porque en ella no sólo se halla contenido un problema de historiografía filosófica, sino un planteamiento que, insertándose esencialmente en la conformación misma de la teoría marxista, podría haber representado una formulación especialmente significativa para el enjuiciamiento crítico de Sánchez Vázquez. En *Elementos de autocrítica*, Althusser hace notar que si, en su primera época, no fue estructuralista, sí fue, a no dudarlo, spinozista.⁶⁰⁵ La filosofía marxista no es una excepción, dice Althusser, respecto a "la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y asirse a sí misma en su diferencia: en su *división*".⁶⁰⁶ ¿Cuál es, entonces, la razón que empuja a Althusser –al primero y, de manera más explícita al segundo– a realizar "el rodeo a través de Spinoza"? El motivo es éste: la "vuelta a Spinoza" ayuda a ver más claro *en* la filosofía de Marx. Sin embargo, hay que recordar que el marxismo fue constituido a través del *rodeo por* la concepción filosófica de Hegel: así como Althusser reconoce haber "flirteado" con la terminología estructuralista, Marx confiesa en su momento haber hecho lo mismo con la lexicología hegeliana y no sólo eso: Marx *pensó* su teoría dentro de los moldes de una filosofía –la del autor de la *Fenomenología del espíritu*– con la cual fue paulatinamente rompiendo hasta consumir, tras los escritos de transición, un corte global con su antecedente. De ahí que diga Althusser que "realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel".⁶⁰⁷ Se trataba, pues, de *un rodeo sobre un rodeo*. Acerquémonos, por consiguiente, a los argumentos, explicaciones, tesis que llevaron a Althusser a fecundar la visión del ser mismo del materialismo histórico y de la evaluación correcta de la relación entre Marx y Hegel, por medio de una relectura de Spinoza. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que "Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del "más allá", aun cuando

aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia".⁶⁰⁸ Spinoza y Hegel parecen, pues, coincidir: ambos rechazan la inclusión de la teleología en su concepción del mundo y la fuente teleológica de ella es un Origen, una Trascendencia, un Más allá; pero mientras en Hegel reaparece subrepticamente dicha teleología (aunque disfrazada: vistiendo el ropaje de la "interioridad absoluta de la Esencia"), en Spinoza hay una franca, decidida recusación de ella. ¿Cómo explicar el que, mientras Hegel recae en la formulación teleológica, tan criticada por él, Spinoza logre ponerse a salvo de dicha ideología y acate, por así decirlo, el ámbito en que debe florecer el materialismo dialéctico? La explicación está, de acuerdo con Althusser, en que mientras Spinoza comienza por *Dios*, Hegel lo hace por el *Ser vacío*. El Dios de Spinoza no es, desde luego, el Dios de la teología tradicional (cristiana o judía), sino un Dios, una Sustancia que unifica sus atributos: la *res cogitans* y la *res extensa*. No es un Dios, entonces, trascendente a la realidad, sino inmanente, por definición, a ella. El *Ser vacío*, en cambio, identificado con el *no ser*, representa, en Hegel, la primera figura, la primera encarnación del Espíritu: la irrupción de una trascendencia que irá realizándose en y por la inmanencia hasta culminar en el saber absoluto. Althusser dice: "el haber 'comenzado por Dios' (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando 'se abre paso' en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia".⁶⁰⁹ Spinoza rechaza, en rigor, todo uso del Fin. Pero se preocupa por la "teoría de su ilusión", esto es, por la doctrina que explique satisfactoriamente por qué los individuos caen en el espejismo de creer que lo acaecido, producto de un plexo de causas "terrenales", es resultado de una providencia ubicada en el más allá (teología) o una providencia que se "abre paso" a través de la inmanencia. Althusser escribe: "En el Apéndice al Libro I de *La Ética*, y en el *Tratado teológico-político*, encontramos lo que sin lugar a dudas puede ser calificado como la primera teoría de la *ideología* con sus tres características: a) su 'realidad' imaginaria; b) su inversión interna; y c) su 'centro': ilusión del *sujeto*".⁶¹⁰ Sobre la crítica a la imaginación religiosa, Spinoza se anticipaba a Hegel, pero, en opinión de Althusser, iba más lejos, pues su discurso implica una tajante y clara impugnación de la teleología y el proceso *con Sujeto*. Y algo muy importante: Spinoza "se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo expresado por el estado de sus cuerpos".⁶¹¹ Si la vigorosa recusación de la Trascendencia y el Fin, lleva a Spinoza a formular embrionariamente "la primera teoría de la ideología", ésta última lo conduce a encarar de manera revolucionaria el conocimiento: "Apartadas las instancias (idealistas) de una teoría del conocimiento, Spinoza sugería... que 'lo verdadero' 'se inicia a sí

mismo' no como Presencia, sino como Producto...".⁶¹² Althusser confiesa, en las *Tesis de Amiens*, que se ha apoyado fuertemente en las indicaciones epistemológicas de Spinoza. "Marx estaba cercano a Hegel en su crítica de una teoría del conocimiento (crítica al requerimiento kantiano de examinar el instrumento del conocimiento antes de conocer, EGR). Pero esta crítica de Hegel está ya en Spinoza".⁶¹³ La tesis marxista, propia de la *Introducción del 57*, del conocimiento como producto, se halla esbozada, pues, por Spinoza. En el *Tratado teológico-político* Spinoza habla de tres géneros: *a*) el mundo vivido (que corresponde a las Generalidades I), *b*) las abstracciones científicas (que coinciden con las Generalidades II) y *c*) la "esencia singular" (que se identifica con las Generalidades III). En el problema de las tres Generalidades, dice Althusser, "confieso que Spinoza se encontraba... implicado en este punto, causa de sus "tres géneros" y por el papel central del segundo: las abstracciones científicas".⁶¹⁴ Las abstracciones científicas no operan, en Spinoza, sólo sobre las ilusiones teleológicas, para obtener una "esencia singular", sino también lo hacen sobre planteamientos científicos limitados, para desarrollarlos, enriquecerlos, matizarlos. De ahí que Althusser anote que: "por supuesto no he dicho que las GII trabajando sobre las GI, sólo trabajasen sobre lo ideológico, puesto que ellas podían trabajar también sobre abstracciones ya elaboradas científicamente o sobre las dos".⁶¹⁵ Althusser llega a decir que "Marx estaba cerca de Hegel por lo que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza".⁶¹⁶ Piensa, en una palabra, que en Spinoza aparece: la crítica a la teleología, una primera formulación de la ideología, el conocimiento como producto, la tesis de las tres Generalidades (bajo la forma de los *géneros*) y hasta –anticipándose a Bachelard– la tesis del "corte epistemológico".⁶¹⁷ Pero...

A Spinoza le falta lo que Hegel le proporcionó a Marx: la *contradicción*. La influencia cartesiana, el mecanismo o el geometrismo, es, en efecto, parte integrante del spinozismo. Pero Althusser, retomando su intención autocrítica, señala que "el rodeo a través de Spinoza" implicó un efecto negativo en su primera etapa. "*La ausencia de la 'contradicción'* –dice Althusser– surtía efecto: no se mencionaba la lucha de clases en la ideología".⁶¹⁸ Como resumen de todo lo precedente, podemos asentar que, para nuestro filósofo, para *romper* con Hegel hay que apoyarse en Spinoza y para *romper* con Spinoza –lo cual también es necesario– hay que apoyarse en Hegel. La identificación, o la tendencia a la identificación, de la filosofía con la ciencia (propia del primer Althusser) la achaca éste, en su segunda etapa, al "aspecto negativo" que traía consigo, junto con implicaciones indudablemente positivas, el "rodeo a través de Spinoza". La diferenciación de la filosofía con la ciencia, y la caracterización de aquella como "lucha de clases en la teoría" (propia del

segundo Althusser) la atribuye éste, en su fase autocrítica, a reconsiderar la contradicción, o a combatir el mecanicismo spinozista con el antídoto de la *contradicción* hegeliana. La identificación de la *res extensa* y de la *res cogitans* no se realiza en y por la Sustancia, sino por la *res gestae*. Nosotros podríamos argüir que el "peligro del positivismo" (que amaga constantemente al primer Althusser) se debe, dicho de manera muy esquemática, a la asunción de un spinozismo sin Hegel, y el "peligro del historicismo" (que amenaza sin cesar al segundo) se debe, dicho con igual esquematismo, a la asunción de un hegelianismo sin Spinoza. Pensamos, en efecto, que la *recuperación de Hegel*, de la contradicción hegeliana, representa (en el segundo Althusser) el abandono, al menos en parte, de Spinoza, de ciertas tesis esenciales de Spinoza; pero dejemos esto para más adelante. Ya hemos explicado que el *teoricismo* de Althusser se debe, a nuestro modo de ver las cosas, no a que se resista a subsumir la práctica teórica en la práctica empírica o a ver a lo teórico, muy prácticamente, como un momento de lo práctico (como quiere Sánchez Vázquez y como, rodeado de un sinnúmero de reticencias y dudas, lo afirma el segundo Althusser), sino a la ausencia de una clara teoría de las relaciones entre las diversas formas de la conciencia verdadera (ahora, en especial, el MD), y el ser social. Hacemos referencia, como se comprende, a la ignorancia althusseriana (y también de su crítico) del papel que juega en esta relación el concepto de *condicionamiento activo*, favorable o desfavorable. Como la ausencia de esta teoría de las relaciones entre lo teórico y el ser social (por lo demás explicable, porque todo intento de asimilación relacional de ambos términos llevaba a destruir la especificidad de la *práctica teórica*) no sólo es evidente en el primer Althusser, sino también en el segundo —lo cual puede llevar a interpretar su lucha contra el teoricismo como inmersa aún en el teoricismo—, podríamos decir que el primer Althusser cae en un *teoricismo seudopositivista* (producto de una asimilación de Spinoza *sin* Hegel) y el segundo en un *teoricismo seudohistoricista* (resultado de una asimilación de Hegel *sin* Spinoza). En el momento en que el segundo Althusser quiere eliminar el mecanicismo spinozista con el antídoto hegeliano, *vuelve a perder a Spinoza*. Afirmación ésta que se basa en el hecho de que el Althusser de la autocrítica es de la opinión, víctima de la marejada de contradicciones que trae consigo la *reconsideración hegeliana*, de que la filosofía en general es el campo de batalla teórico en que pugnan *ideológicamente* las diferentes clases, lo cual sólo puede tener sentido si se confunde la conciencia verdadera (el MD) y la conciencia falsa (las filosofías idealistas y las materialistas vulgares). La *pérdida de Spinoza* se pone de relieve en que, si tomamos en serio su concepción del conocimiento, la práctica teórica por medio de la cual del género del "mundo vivido" se pasa al género de la "esencia singular" por

medio del género, especialmente activo, de las 'abstracciones científicas', dicha producción no puede confundirse con la gestación de las "ilusiones teleológicas" y no puede relacionarse, por ende, de igual manera que éstas últimas con el contexto social. No se puede ignorar el hecho –subestimando, a nuestro parecer, por Sánchez Vázquez– de que el segundo Althusser pugna violentamente por abandonar el teoricismo. No se puede dejar de lado que a veces nos muestra el ser social como la causa eficiente de la elaboración teórica (aunque con el eufemismo de subrayar que lo es "en última instancia"); pero entonces, carente de una teoría del *condicionamiento favorable o no* de las diversas formas de la conciencia verdadera por parte de las relaciones socioeconómicas y las circunstancias históricas, cae de lleno en el historicismo. El único antídoto que encuentra el segundo Althusser para corregir al primero (que es amenazado por el peligro del positivismo) es resucitar al enemigo teórico esencial de su fase inicial: el historicismo.

El "rodeo a través de Spinoza" se halla relacionado con una categoría especialmente importante en la cantera de conceptos del primer Althusser: la *sobredeterminación*. En realidad, la *sobredeterminación es la contradicción hegeliana desmitificada por el spinozismo*. La "interioridad absoluta de la Esencia", la teología "disfrazada" que se realiza en y por la inmanencia, se sustituye por una idea de *contradicciones externas* (o de contradicciones *internas* pero no interiorizadas en el plan inescrutable de la *Astucia de la Razón*) que se articulan unas con otras hasta formar un *todo orgánico con dominante*. La "interioridad absoluta de la Esencia" se sustituye, pues, por la TDP.

El "lado negativo" del "rodeo a través de Spinoza" debe corregirse mediante la *contradicción*. Pero ¿de qué contradicción se trata? No de la hegeliana. O dicho de otro modo: la contradicción hegeliana debe ayudarnos a criticar el geometrismo del autor de la *Ética* y servirnos de "punto de apoyo" para, rompiendo también con ella, llegar a la *contradicción sobredeterminada*, esto es, la contradicción marxista. Con este planteamiento –a pesar de todas las limitaciones enumeradas– Althusser abre la posibilidad, por consiguiente, para entender la especificidad de la contradicción marxista. La sobredeterminación implica, ya lo hemos dicho, la TDP. Cada contradicción supone su propia práctica. La TDP nos muestra con evidencia la TDC (Teoría de las diferentes clases) y la TDE (Teoría de las diferentes enajenaciones). La TDC y la TDE nos conducen necesariamente a la TDR (Teoría de las diferentes revoluciones), o, dicho con otro nombre, nos conduce a la RA, a que nos referiremos con algún detalle en las *Conclusiones* de este libro. He aquí, entonces, la enorme importancia (por lo dicho, por lo aportado, por lo sugerido, y, más que nada, por el enorme campo abierto) del "rodeo por

Spinoza" que, al decir del segundo Althusser, caracterizó su propia producción en el pasado.

7. Conclusión de Sánchez Vázquez y preconclusión del presente escrito

La *Conclusión* de Sánchez Vázquez consta de dos partes: una exposición, a manera de resumen, de las tesis del segundo Althusser, esto es, del conjunto de afirmaciones que constituyen su rectificación autocrítica, y una evaluación, desde las posiciones teóricas de la *filosofía de la praxis*, del alcance, el significado y el carácter del nuevo plexo de conceptos e ideas que presenta Althusser en su segunda etapa. La autocrítica de Althusser implica, según el autor de este resumen conclusivo, "una nueva definición de la filosofía, una delimitación de la filosofía y de la ciencia por su vinculación respectiva con la práctica y con la teoría, así como la caracterización de la ciencia marxista... por su singularidad, por no ser una ciencia 'como las otras', sino una ciencia revolucionaria".⁶¹⁹ Sánchez Vázquez aclara a continuación que la distinción entre la ciencia y la filosofía –la gran preocupación del segundo Althusser– se realiza en el sentido de subsumir la primera en la dicotomía de *lo verdadero* y *lo falso* y la segunda en la de *lo justo* y *lo injusto*. Tras lo cual puede, afilando su crítica, decir: "Por ser ideología..., la filosofía queda vinculada a la lucha de clases, pero fuera de la esfera de conocimiento... propio de la ciencia; por ser lo opuesto a la ideología, la ciencia excluye de su seno lo propio de la ideología..., a saber: su vinculación con la práctica...".⁶²⁰ Sánchez Vázquez puntualiza que, aunque Althusser denunció como índice de su "desviación teoricista" su oposición entre ciencia e ideología, esta antítesis se conserva de hecho en la distinción entre ciencia y filosofía (ideología). Todo lo precedente, lo lleva a concluir que: "en la filosofía, Althusser confisca el conocimiento en aras de la ideología..., en la ciencia confisca la ideología en aras del conocimiento".⁶²¹ Con esto llegamos, pues, al final: en la obra de Althusser, tanto en su primera cuanto en su segunda etapa, *permanece el primado de la teoría sobre la práctica*, a pesar del esfuerzo autocrítico, "pues su intento de hacer presente la lucha de clases en la teoría no logra restablecer la verdadera unidad de teoría y de práctica".⁶²² Y ¿cuál es la causa de que no pueda ser restituida ésta última? Ya la sabemos: la razón de fondo estriba en que "de la

teoría (como filosofía) se descarta el conocimiento" y en que "de la ciencia, como esfera de la teoría, se excluye su vinculación con la práctica".⁶²³ El juicio es contundente. A pesar de su honesto esfuerzo crítico, a pesar de su deseo de hacer a un lado definitivamente toda "desviación teorista", toda formulación "racionalista-especulativa", el segundo Althusser, como el primero, carece de salvación. Ese es el severo veredicto final de Sánchez Vázquez.

Expresemos nuestra opinión al respecto. Si se leen atentamente las *Conclusiones* del libro que comentamos, tras el resumen de las posiciones del segundo Althusser –"una nueva definición de la filosofía". etc.– aparecen las "dos confiscaciones" que supuestamente lleva a cabo Althusser y que critica Sánchez Vázquez: la de que en *la* filosofía el autor de los *Elementos* "confisca" el conocimiento en aras de la ideología y en la ciencia "confisca" la ideología y su fundamento práctico en aras del conocimiento. Y como telón de fondo de estas "dos confiscaciones" o como el motivo fundamental de dichos yerros está la "desviación teorista" que carga Althusser como una maldición desde su primera época y que, a pesar de sus denodados esfuerzos contra ella, no logra sacudírsela en la segunda. No obstante, tenemos dudas de que la tesis de "las dos confiscaciones" sea correcta o, al menos, esté expuesta en sus justos términos. En efecto, la afirmación de que *la* filosofía "confisca" el conocimiento en aras de la ideología, si bien parece reflejar una tendencia que verdaderamente se halla presente en el discurso autocrítico de Althusser *nos parece exagerada*, porque *la* filosofía no es, para el nuevo Althusser, "lucha de clases en la teoría" a secas, sino que lo es, recordemos, sólo "en última instancia". Aquí la fórmula engelsiana, independientemente de la pobreza conceptual que contiene en el presente discurso, pretende salvaguardar la particularidad de la operación teórica y convertirse en algo así como el "habitáculo del conocimiento". No puede negarse, sin embargo, que en el segundo Althusser –y en este sentido una parte de la crítica de Sánchez Vázquez resulta indudable– existe decididamente la orientación a ver *la* filosofía como ideología, a enfocar una de las formas de la conciencia verdadera como una de las variantes de la falsa conciencia. De manera esquemática se podría asentar que mientras Althusser es, aquí, un filósofo marxista que *tiende* al historicismo, Sánchez Vázquez, por lo contrario, es un historicista que *tiende* a la filosofía marxista. En su crítica al segundo Althusser, Sánchez Vázquez reivindica –y esto es, a no dudarlo, un mérito evidente– el papel de la práctica cognoscitiva inherente a *la* filosofía, aunque no podemos dejar de poner de relieve que lo hace –como resulta habitual en algunos de los más importantes filósofos prácticos: Lukács, Korsh, Pannekoek, Gramsci, etc.– de *manera abstracta*, sin delimitar su especificidad y su *modus operandi*. En Sánchez Vázquez coexisten contradictoria y

tormentosamente dos tesis: la concepción historicista de la teoría como "momento" de la práctica y la concepción antihistoricista, *pero abstracta*, de la teoría (filosófica) como ámbito del conocimiento. Somos de la opinión de que, en general, la primera tesis domina en Sánchez Vázquez a la segunda; pero ésta última salta a primer plano cuando nuestro crítico detecta la virtual "desviación historicista" del segundo Althusser. Lástima que el error tendencial que aprecia en éste, no conduce a Sánchez Vázquez, en un autoconocimiento de su historicismo *en acto*, a ascender de su concepción *abstracta* de la teoría a una concepción *concreta*, en el seno de la cual el modo de producción y reproducción teórica resulta lo esencial.

Por otro lado, la afirmación de que la ciencia, al excluir la ideología y al contraponerse a ella, "confisca" la práctica política, *también nos parece exagerada*, porque en Althusser no hay una negación expresa de la *causación eficiente*, sino un silencio teórico. Aún más, creemos que se puede sostener la tesis –y varios ejemplos podrían venir en nuestro auxilio– de que dicha causación se halla, en el segundo Althusser, en "estado práctico".

La tesis de las "dos confiscaciones" se basa, pues, en *dos exageraciones*. Exageraciones que no le permiten advertir a Sánchez Vázquez que empieza a haber cierta coincidencia entre las posiciones de su autor enjuiciado y las de él mismo. Decimos *exageraciones* y no falsedades, esto es, afirmaciones no carentes de base sino aseveraciones que "se disparan" desorbitadamente a partir de algo cierto. ¿Cuál es esta *base* sobre la que opera la doble exageración? La dificultad althusseriana de conservar la teoría (en *la filosofía*) a la hora de considerar la práctica, y la dificultad de conservar la práctica (en la ciencia en general y en el MH en particular) a la hora de salvaguardar la teoría. Aparentemente, en el segundo Althusser, existe, en lo que al problema del *primado* de lo práctico o de lo teórico se refiere, un tratamiento no igual sino desigual: primado de lo práctico sobre lo teórico en filosofía y "primado" de lo teórico sobre lo práctico (por el "silencio") en la ciencia y el MII; pero la segunda preeminencia es un "primado" (entre comillas), porque, en *estado práctico*, el discurso del nuevo Althusser implica la *causación eficiente*, lo cual significa que, en ambos casos, en la filosofía y la ciencia, hay primado de lo práctico sobre lo teórico y coincidencia tendencial entre Althusser y Sánchez Vázquez. ¿Cuál es la base, decíamos, sobre la que opera la doble exageración? Y respondimos citando dos dificultades. Preguntémonos ahora: ¿por qué aparecen dichas dificultades? La respuesta ya la conocemos: por la ausencia de un concepto fundamental para entender el tipo de nexo característico entre la práctica sociopolítica y las diversas formas de la conciencia verdadera: la noción de *condicionamiento favorable o desfavorable*.

Detengámonos un momento en este punto. Para entender a cabalidad en qué consiste el *condicionamiento*, conviene diferenciarlo del *enmarcamiento*, por una parte, y de la *determinación*, por otra. El condicionamiento es activo, el enmarcamiento *pasivo*; el condicionamiento implica *acción mutua* entre el polo condicionante y el polo condicionado, el enmarcamiento *relación exterior* entre el polo enmarcador y el polo enmarcado. Las relaciones socioeconómicas no *determinan* la producción artística o científica; tampoco se limitan a *enmarcarla*; en realidad la *condicionan* favorablemente o no. El clima, la situación geográfica, etc., no condicionan, ni mucho menos determinan, la producción artística o científica, sólo la *enmarcan*. El enmarcamiento no excluye cierta influencia; pero ésta opera, en general, de manera sumamente debilitada e indirecta. Aplicando al problema de las relaciones entre la conciencia *verdadera* y el ser social, el *condicionamiento* es un concepto que emplea o debe emplear el *materialismo* para explicar la conexión mencionada, en tanto que el *enmarcamiento* es una categoría que, expresamente o no, utiliza el idealismo para hacer lo mismo. El *condicionamiento* se diferencia también de la *determinación*. No es lo mismo, efectivamente, "influir" que "poner", "repercutir" que "estructurar". Las relaciones socioeconómicas *influyen*, dejan sentir su presencia, actúan sobre la producción científica, y *ponen*, dan sentido, conforman la producción ideológica o los Aparatos Ideológicos de Estado. En cierto sentido, la *ciencia de la historia* se halla condicionada y "determinada", *influida* por las relaciones socioeconómicas (en el sentido de que el ser social propicia su desenvolvimiento o lo obstaculiza) y "*puesta*" por ellas (desde el punto de vista de que es expresión de los intereses históricos de la clase obrera); pero hemos puesto entre comillas la determinación porque el trabajo científico implica una producción autodeterminativa, lo cual nos conduce a hacer una diferenciación entre *determinación* y *exigencia* (que es lo que llamábamos "determinación" entre comillas). La existencia de la clase obrera *no determina* la aparición del marxismo y su desarrollo, sino que determina la *exigencia* de que aparezca y se desarrolle (deslizándose por los carriles de su propia especificidad) la ciencia marxista. El ser social *determina* la producción ideológica en el sentido de que el ideólogo no es otra cosa que el *agente teórico* de una clase con intereses particulares y, en consecuencia, carente de objetividad. Es, sí, un trabajo teórico; pero, en *última instancia*, estructurado "desde" la infraestructura económica. El ser social, en cambio, no determina, como dijimos, la producción de la *ciencia de la historia*, ni el intelectual marxista es el mero *agente teórico* entre la clase y el discurso de la clase; sino que dicho intelectual es un hombre de ciencia que, por expresar (dentro del

modus operandi específico de la teorización científica) los intereses de la clase obrera, conquista la objetividad.

Determinación, condicionamiento, enmarcamiento son, entre otras, diversas maneras de operar la TDP. La afirmación de que el ser social condiciona (activamente) la conciencia verdadera (filosófica o científica) cae dentro de la tesis del *primado* de la práctica sobre la teoría, o de la práctica empírica sobre la práctica teórica. Se trata de la tesis *dialéctica* del primado del ser social sobre la conciencia social (verdadera). No es la conciencia, en efecto, la que condiciona al ser sino el ser a la conciencia, o sea que, en términos generales, la cantidad de "energía" repercutiva que, *históricamente hablando*, emana del ser social sobre la conciencia verdadera es mayor que la inversa, que también existe.

El condicionamiento crea la *exigencia* para que opere la autodeterminación teórica.⁶²⁴ En otro sitio hemos aclarado que, en México, la *irrealidad histórica* del partido de la clase obrera se debe, entre otras razones, a la *irrealidad teórica*. ¿Qué debemos entender por ésta? La *irrealidad teórica* alude al hecho de que, dada la existencia de la clase obrera y su lucha y, con ella, el condicionamiento y la exigencia de que surja la teoría de las vías emancipatorias del proletariado, dicha teoría no aparece porque, por la razón que sea, no se ha llevado a cabo la producción teórico-científica pertinente. Es cierto que en nuestros días, ya la *irrealidad teórica* no es, como antes de 1968, una irrealidad teórica por *ausencia*: simplemente la clase obrera carecía de una teoría que expresara sus intereses de manera científica. Hoy la irrealidad teórica lo es por *dispersión* y *vacíos*: se halla desperdigada y necesita de desarrollos importantes. Además, la *irrealidad teórica* no hace referencia sólo a la ausencia de una teoría que explicita la vía para *destruir* el capitalismo, sino también de una teoría que esclarezca cómo *construir* el socialismo. Hay, pues, una irrealidad *teórica-destrucción* y una *irrealidad teórica-construcción*. El panorama mexicano de nuestros días, en lo que al problema de irrealidad teórica se refiere, es el siguiente: la *irrealidad teórica-destrucción* ha dejado de ser una irrealidad teórica *por ausencia* para volverse, como dijimos, una irrealidad teórica por dispersión y vacíos, lo cual es un avance (porque su superación está tan sólo en la cohesión y desarrollo de la teoría); la *irrealidad teórica-construcción* es, en cambio, a niveles nacionales, una irrealidad teórica atterradoramente *por ausencia*. Pero, volviendo a nuestro tema, la irrealidad teórica es la *exigencia no realizada*, la petición de una teoría científica que (por la carencia del trabajo científico *ad-hoc*) no tiene lugar; es, en una palabra, una producción teórica que "brilla por su ausencia".

El condicionamiento, siempre activo, puede ser *favorable* o *desfavorable*. Durante la revolución industrial en Inglaterra, la infraestructura económica

fomentó poderosamente el desarrollo de la técnica y de la ciencia. Había una relación de correspondencia entre la economía y la investigación científica. Durante la fase imperialista, no es raro que las grandes empresas, para evitar la crisis de superproducción que, en una parte del ciclo económico les amaga, adquieran el derecho sobre ciertas patentes y congelen la investigación científica. Se trata de una relación de no correspondencia entre la economía y la ciencia. ¿Por qué el condicionamiento es a veces *favorable*? Porque la clase que está en el poder o el régimen en cuanto tal fomenta la producción de lo que va posteriormente a aprovechar o porque, al menos, el resultado hipotético del trabajo teórico no perjudica o se piensa que no perjudicará al sistema. ¿Por qué es *desfavorable*? Porque se aplasta o no se fomenta algo que puede perjudicar al sistema explotador o a los intereses privados (o burocráticos). No sólo el ser social condiciona favorablemente o no a la conciencia verdadera, también otras formas de la conciencia lo hacen. La *ideología de la revolución mexicana*, para poner un ejemplo, ha condicionado desfavorablemente el surgimiento de la conciencia obrera revolucionaria, o el cientificismo —la ideología espontánea de los científicos—, para poner otro, ha obstaculizado el desenvolvimiento en ciertos medios del marxismo.

La razón, entonces, por la cual Althusser lleva a cabo las "dos confiscaciones" (la de la *práctica política* en la ciencia marxista y la de la *práctica cognoscitiva* en la filosofía) se debe, según su crítico, a que no toma en cuenta "la verdadera unidad de teoría y de práctica". La "primera confiscación" viola esta unidad porque no destaca la *causación eficiente* de la práctica sobre el MH. La "segunda confiscación" la viola porque no pone de relieve la "autonomía relativa" de una práctica, como la filosófica, que, aun estando inmersa en la lucha de clases, sigue operando en el sentido del conocimiento. Ni una ni otra tesis nos parecen convincentes. Aunque tampoco aceptamos, desde luego, la posición al respecto de Althusser. En lo que se refiere a la exigencia de Sánchez Vázquez de reintroducir la *causación eficiente* de la práctica como antecedente determinativo de la teoría (en el MH), nos parece una tesis historicista, como hemos dicho. Si sustituimos la *causación eficiente* por el *condicionamiento* favorable o no las cosas cambian definitivamente y se formulan de modo correcto. En lo que se refiere a la exigencia de Sánchez Vázquez de salvaguardar la autonomía relativa (del MD) y, con ella, la práctica cognoscitiva que le es inherente, nos parece una tesis, si bien tendencialmente justa, en lo esencial abstracta, porque no se esclarece, como hemos dicho, el *modus operandi* de la filosofía.

Althusser y Sánchez Vázquez poseen dos personalidades filosóficas diversas. El primero es un investigador, un individuo crítico y autocrítico. El segundo — en el libro que comentamos— un pensador "cerrado", con un corrosivo *leit*

motiv que opera en él como un comodín crítico: la teoría del primado de lo práctico sobre lo teórico. Es la crítica de lo absoluto a lo relativo, de lo constante a lo variable, del sistema a la búsqueda. Hay, a veces, una cierta influencia de Althusser en Sánchez Vázquez; pero es una repercusión defensiva. En todo el libro de *Ciencia e ideología* la imagen que de Althusser nos proporciona Sánchez Vázquez es la de un pensador que, en lugar de aceptar sencillamente la tesis revolucionaria de la *filosofía de la praxis* (esto es, la afirmación de que en la unidad entre la teoría y la práctica existe el primado de la práctica), cae en una larga, infructuosa e incomprensible desviación: la *desviación teorcionista*. El se ve, en ocasiones, en la necesidad de retomar los temas althusserianos por razones polémicas; pero lo hace no para llevar la investigación hacia adelante, sino para "cubrirse un flanco"