

**PARA  
LEER  
A  
ALTHUSSER**

Enrique  
González Rojo



# **PARA LEER A ALTHUSSER**

Enrique González Rojo

## INTRODUCCIÓN

Los capítulos que componen este libro giran alrededor de las especulaciones filosófico-científicas de Louis Althusser y su escuela. No pretenden ser una exposición de su pensamiento, sino del conjunto de ideas que desencadenó en mi ánimo la lectura de una obra que día a día se va afirmando como una producción teórica de importancia innegable e incalculable influencia. Desearía dejar en claro que la asimilación de Althusser representó para mí una serie de dificultades y que sólo después de arduas reflexiones y atentas relecturas he logrado ubicarme en una perspectiva que me parece correcta respecto al significado y las aportaciones del pensador francés.

A raíz de la publicación de la primera edición española de *Pour Marx*<sup>1</sup>, fui invitado a la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM para impartir una conferencia sobre este libro. Mi primer contacto con el pensamiento althusseriano, no tengo inconveniente en confesarlo, fue en extremo lamentable, porque lo leí desde una obcecada posición "tradicionalista", llena de desconfianza por los "epígonos" del marxismo en los cuales se descubre tarde o temprano la cola oculta del revisionismo. Mi conferencia resultó, en consecuencia, una catilinaria de cuarenta y tantas cuartillas en contra de un filósofo que me causaba especial malestar por tratar tan irrespetuosa como pedantescamente "a los clásicos del marxismo" y pretender, lleno de soberbia pequeño-burguesa, enmendarles la plana en no pocos temas, conceptos y análisis. Pese, además, a los pronunciamientos negativos de Althusser respecto al revisionismo, me incliné en dicha conferencia a considerarlo como un teórico más, muy dentro de la línea del PCF, de dicha posición. Mi primera lectura de Althusser fue, entonces, una "lectura ciega", una lectura en que, echando mano de un instrumental metodológico pre-althusseriano, tuve la intención de negar "de un plumazo" la significación del nuevo teórico francés. Después de haber leído *La revolución teórica de Marx* y de haber sustentado mi primera charla "destructiva" sobre Althusser no me volví a ocupar del problema hasta que en el año de 1971 se me invitó a dar una segunda plática sobre Althusser.<sup>2</sup> Con este motivo, torné al pensador francés, leí sus nuevas obras, algunas de las producidas por los miembros de su escuela y no pocas críticas dirigidas contra él.

Este nuevo encuentro modificó mis puntos de vista de tal manera que, poco después de mi segunda conferencia, puede decirse que pasé del pre-althusserianismo al althusserianismo. Comprendí, en esta segunda etapa, que la mayor parte de las críticas que había enderezado contra Althusser en mi primera charla carecían de sentido y no eran otra cosa que una crítica *ideológica* ("más acá" de Althusser, como dicen sus discípulos) a su novedad filosófica.

La comprensión del mensaje althusseriano me condujo con posterioridad a una nueva etapa: a la conciencia de las limitaciones o fallas, etc., que contiene nuestro pensador; pero vistas ahora, no con los ojos pre-althusserianos (o con una "lectura ciega" y

---

<sup>1</sup> La revolución teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1966.

<sup>2</sup> En el ciclo de conferencias que, bajo el título de *Los marxistas*, se impartió en la Librería Universitaria.

dogmática) sino, creo, con los ojos abiertos de una posición post-althusseriana ("más allá" de Althusser, como afirman sus discípulos) que reconoce de manera expresa lo que debe a la investigación del filósofo galo.

Una de las aportaciones más importantes de Althusser -si no es que la esencial- estriba en sus reflexiones sobre la epistemología marxista. Sin embargo, muchas de sus tesis han quedado en meras formulaciones generales que piden mayor desarrollo. Esta exigencia implícita en los textos, me ha conducido a elaborar los nueve capítulos y el Epílogo que conforman el presente libro. Como el problema filosófico quedaría trunco si sólo tratara de la teoría del conocimiento, y no aludiera a la teoría del ser, a la ontología, este texto hace referencia a ambos temas.

Ya en lo que se refiere a la realización del presente libro, es probable que al pasar de un capítulo a otro, el lector encuentre que hay repeticiones inútiles y aclaraciones reiteradas: ello se debe a que buena parte de estos capítulos fue escrita pensando en la publicación individual de ellos en diferentes revistas.

Antes de terminar me interesa aclarar que no todo el libro es obra mía: el capítulo VII, "Los tres niveles de la teoría marxista", que me parece de una importancia innegable para la articulación conceptual de las otras partes del libro, fue elaborado en común por Enrique González Phillips y yo.

## CAPITULO I:

### APROXIMACIÓN A ALTHUSSER

¿Cuál es el propósito fundamental que anima a Louis Althusser en sus dos obras capitales, *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*? Su interés es nada menos que el de reexaminar los fundamentos del marxismo. Según él, los creadores de éste no pudieron fundamentar filosóficamente en todos los casos la doctrina por ellos descubierta. Por tal motivo, el propósito esencial de esta obra es el de discutir los problemas básicos del marxismo con la intención de volver a plantear las cuestiones originarias, en el entendido de que, de alguna manera, todo desarrollo de una ciencia (o de la filosofía) implica un recomienzo de la misma. Ya lo decía G. Bachelard: "el racionalismo pertenece al orden del *recomienzo*"<sup>3</sup>

El marxismo supone, según Althusser, una filosofía (el *materialismo dialéctico*), y una ciencia (el *materialismo histórico*) que estudia la vida del hombre en colectividad y que hace la teoría, científica, de la historia. Aunque, desde el punto de vista *lógico*, el materialismo dialéctico tenga preeminencia sobre el materialismo histórico (ya que su objeto es la *cientificidad de todas las ciencias* y lo que ello implica), desde un punto de vista que podríamos denominar *crono-epistemológico*, el materialismo histórico tiene preeminencia sobre el materialismo dialéctico. Sólo cuando los hombres conquistan la ciencia de la historia, esto es, sólo cuando, mediante la ciencia de la historia, se tornan conscientes de las leyes que rigen su proceso, su relación con la naturaleza y sus relaciones consigo mismos, se crea la *coyuntura teórica* para que aparezca el *materialismo dialéctico*. A pesar de los nexos esenciales entre la filosofía y la ciencia de la historia, no deben confundirse los niveles, ni reducirse uno al otro. Es falso decir, como lo hacen las presentaciones tradicionales soviético-hegelianas, que "el materialismo histórico no es otra cosa que el materialismo dialéctico aplicado a la vida del hombre en sociedad". Pero también es falso supeditar la filosofía al materialismo histórico, cosa en la que caen frecuentemente los llamados "filósofos de la praxis". Althusser, como veremos después, critica a *Labriola* y *Gramsci* de reducir el materialismo dialéctico al histórico, ya que en ellos la misma filosofía y sus categorías dialécticas están determinadas por el tiempo histórico.

Para tener una idea clara de la aportación marxista a la cultura al brindamos no una filosofía, sino *la* filosofía, y no una interpretación más de la historia, sino la *ciencia* de la historia, debemos distinguir la ciencia de la ideología. La ideología pertenece al campo de la supraestructura, es una representación, cuyo mecanismo generativo queda oculto para el que la sostiene, del puesto de los hombres en la sociedad y de la sociedad en la naturaleza. Es una falsa *conciencia* que se halla determinada por las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas. Si el concepto clave para entender el tipo de relación entre la

---

<sup>3</sup> Citado por Alain Badiou en *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, No. 8, 1966.p.16.

estructura económica y las ideologías (políticas, filosóficas, económicas, religiosas, etc.) es la de *determinación dialéctica en última instancia*, la noción fundamental para explicitar la clase de vinculación entre la estructura económica y la ciencia es la de *condicionamiento favorable o desfavorable*, para no mencionar el dominio o utilización que un régimen social determinado hace de los descubrimientos de sus hombres de ciencia. Como veremos después, la escuela althusseriana no utiliza el término ideología en sentido peyorativo. La ideología es una representación fáctica, necesaria, imprescindible. Aún más: es la materia prima de la ciencia, elemento sin el cual ésta no podría desenvolverse. La relación, por otro lado, entre la ciencia y la ideología no es de *inversión*: la ciencia no es la ideología invertida o al revés. La ciencia tampoco *supera* la ideología, en el sentido hegeliano de la *aufhebung*. La ciencia *aniquila* la ideología, no conservando de ella sino el objeto *indicado* por la ideología y transformado en conocimiento por los medios de producción de aquélla. La filosofía (el materialismo dialéctico) como teoría general de la ciencia o "teoría de la producción de conocimientos", no sólo tiene como función la de proteger a la ciencia de no caer en la ideología, siendo algo así como su ángel custodio, sino, de manera más precisa, tiene como objeto la científicidad de las ciencias, el movimiento productor de conocimientos a partir de ideologías.

El propósito fundamental de la obra de Althusser es, entonces, explicar *la revolución teórica* de Marx. El título en español de su obra es, en realidad, el programa de toda su producción filosófico-científica.

El primer punto que conviene explicar, en relación con esta revolución teórica, es la génesis del marxismo. Ahora bien, Marx y Engels no fueron siempre marxistas ¿Cuándo empezaron a serio? Esto lleva a Althusser a clasificar de la siguiente forma las obras de Marx:

- a) 1840-1844: *obras de juventud*, desde su tesis doctoral hasta los *Manuscritos* de 1844 y *La Sagrada Familia*, inclusive.
- b) 1845: *obras de ruptura*, *Tesis sobre Feuerbach* y *la Ideología alemana*.
- c) 1845-1857: *obras de maduración*, obras posteriores a 1845 y anteriores a los primeros ensayos de redacción de *El Capital*, por lo tanto: el *Manifiesto*, *Miseria de la filosofía*, *Salario, precio y ganancia*, etc.
- d) de 1857 en adelante.

El marxismo queda constituido, con las lagunas que se quiera, pero en lo fundamental, a partir de 1845: concretamente con las *Tesis sobre Feuerbach* y *la Ideología alemana*, obras por medio de las cuales *rompe* con la problemática ideológica del hegelianismo y el feuerbachianismo.

Marx no ha formulado teóricamente de modo cabal el sentido de su corte, de su descubrimiento. Frecuentemente lo ha expresado con el concepto de *inversión*, concepto que conduce, o puede conducir, a una interpretación ideológica y mecánica como la que sostiene Engels en ocasiones. La *inversión* interpretada de manera mecánica (cambio de respuestas, pero conservación de la problemática ideológica) nos sirve para entender la relación que existe entre Feuerbach y Hegel; pero no para aprehender la que existe entre

Marx y Hegel o Marx y Feuerbach. Marx representa algo más que una inversión: trae consigo una *revolución teórica*.

Althusser cree que la inversión de que habla en realidad Marx, aunque no esté debidamente conceptualizada, debe reinterpretarse como corte o ruptura (*coupure*). Según él sólo hay "inversión", en el sentido mecánico que le da a veces Engels, cuando, como dije, se brindan distintas respuestas a las mismas preguntas; pero no cuando se modifican las preguntas. Cuando, para decirlo con el lenguaje profesoral burgués, se modifica la *apofántica* (teoría de las respuestas), pero no la *aporética* (teoría de las preguntas). Sin embargo, Althusser cree encontrar, como lo dice en *Para leer El Capital*, una cita de Engels que coincide con el propio Althusser: esto es, que la inversión es cambio de problemática, ruptura.<sup>4</sup> Si utilizamos el término "inversión" en sentido mecánico, Feuerbach sí "invierte", pues, a Hegel porque, conservando sus preguntas, da distintas respuestas (de carácter materialista). Feuerbach es, si así pudiera decirse, *un materialista hegeliano*. La relación que existe entre Feuerbach y Hegel es de "inversión", en el sentido mecánico que parece emplear frecuentemente Engels, como también la relación de Gramsci y Croce; pero la relación, entre Marx y Hegel, o entre Marx y Feuerbach, es de *ruptura*, o de inversión (sin comillas) en el sentido althusseriano: en el de un *corte* radical, en el de una *revolución teórica*.

Una lectura superficial de Althusser da la impresión de que, desde el punto de vista de la *historia de las ideas*, concibe el marxismo (*materialismo histórico y materialismo dialéctico*) como una novedad absoluta y sin antecedentes, esto es, de manera *no dialéctica*. En esta dirección, ciertos críticos a Althusser le han acusado ingenuamente de caer en la metafísica de la *generación espontánea*. Y esta impresión se debe probablemente a que Althusser se ha visto en la necesidad de hacer énfasis en la *ruptura*, condicionado como está por la polémica contra los *continuistas*, por así llamarlos, de diferentes matices. Le pasa algo semejante a Marx (como lo aclara Engels) cuando exponía el materialismo histórico de tal manera que, por razones polémicas, dejaba la idea en el lector de cierto mecanicismo economizante. Son frecuentes, entonces, las críticas pre-althusserianas a Althusser o, como dicen sus discípulos, la crítica "más acá" y no "más allá" de Althusser. Estamos convencidos de que Althusser no niega en ningún momento la existencia de antecedentes del marxismo y la necesidad de historizarlos. De ahí sus elogios a las obras de Mehring,<sup>5</sup> Cornu, etc. De ahí la distinción, tan empleada por Badiou (en *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*) entre *genealogía y arqueología*. La arqueología estudia los elementos antecesores de la ciencia. La genealogía examina la ciencia desde su "borde" constitutivo. Se trata, pues, de dos criterios que se entrelazan y auxilian y que no se excluyen. Pero a Althusser, creemos que con toda razón, *le interesa poner el acento en la ruptura, punto de nacimiento de una ciencia*. Y le interesa tal cosa porque, ante la existencia de una serie de ideologías que se hacen pasar por marxistas, desea, para salirles al paso, examinar los fundamentos del marxismo, ya que si una ciencia ha nacido, pero contiene tal o cual

---

<sup>4</sup> *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969. p. 34.

<sup>5</sup> "La historia y el sentido de las obras juveniles de Marx fueron reveladas bastante bien por Mehring" (*La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1966. p. 40).

omisión conceptual, se presta a que tal "vacío" lo llene una ideología (como el historicismo, el evolucionismo, etc.). Recomenzar, además, el marxismo es la condición para precisarlo y extenderlo, esto es, para desarrollarlo multilateralmente.

La intención de Althusser –y ésta es una gran aportación del filósofo- es hacer de la *ruptura constitutiva* su objeto de análisis, a diferencia de los continuistas (o historiadores de las ideas) que se concretan a examinar el nexo histórico que existe entre antecedentes y consecuentes. En este sentido nos parece que la tesis del "corte" implica cierto dinamismo creador o lo posibilita. Se basa en las preguntas ¿dónde nace tal ciencia? ¿cuáles son sus conceptos esenciales? ¿qué omisiones o blancos presenta? ¿qué nos muestra en estado solamente práctico? ¿cómo desarrollarla?, etc. En cambio, la actitud histórica de los *continuistas* (de los que realmente tienen significación y que partían de una cierta idea vaga, aunque justa, del corte, como Mehring y Cornu) se basa en interrogantes como ¿qué le debe Marx a Hegel? ¿cuáles tesis hegelianas o feuerbachianas son desechadas por el marxismo y cuáles son incorporadas a él?, etc. Si comparamos una posición con otra, unas preguntas con otras, tenemos que concluir que una tesis conscientemente histórica –de historia de las ideas- presupone una concepción de la *ruptura*. Porque para responder a la pregunta, por ejemplo, ¿qué le debe Marx a Hegel? es preciso saber ya, de antemano, qué es Marx, cuál su aportación, su ciencia, su filosofía. Ahora bien, como los *continuistas* no han tematizado sistemáticamente el *corte*, han partido frecuentemente de una idea vaga y a veces nebulosa de lo que es el marxismo para estudiar sus antecedentes. Creemos, en consecuencia, que es condición fundamental de un estudio histórico profundo de los antecedentes del marxismo el examen de la *ruptura*, tal como lo ha hecho Althusser.<sup>6</sup> En efecto, si suponemos que unos de los ingredientes del materialismo histórico es, por ejemplo, el humanismo, nuestra concepción del proceso de ideas que condujo al marxismo sería erróneo, y estableceríamos (como lo hace Mondolfo respecto a Feuerbach y Marx) que entre el antecedente y el consecuente, no hay, en este punto, diferencia esencial.

El marxismo debe diferenciarse del hegelianismo para constituirse. Pero una vez constituido, debe volver a Hegel para examinar su *significación* histórica, su llevar la filosofía (aún ideológica) a los bordes de la filosofía. La *ruptura* es vista por Althusser como una *ruptura epistemológica* (expresión que toma de Bachelard) ¿qué significa esto? Significa volver objeto de análisis el momento, el horizonte en que nace una ciencia: es, pues, una *reflexión sobre los fundamentos* y no un generacionismo espontáneo. Quien discute la tesis de la *ruptura* desde el punto de vista histórico, se equivoca de objeto, le pide soluciones arqueológicas a la genealogía.

El marxismo no sólo se constituye por el lado de la filosofía o de la historia como ciencia. También por el de la economía política. A Althusser le desagrada sobremanera, como dice en *Para leer El Capital* que "la historia de la economía política de Ricardo a Marx venga a ser una bella continuidad sin ruptura" (p. 94). O sea, que la misma operación de desligamiento que ha hecho respecto a Hegel va a hacerla ahora respecto a Smith y

---

<sup>6</sup> El marxismo acabado, dice Althusser en *La revolución teórica de Marx*, no es la *verdad*, en sentido hegeliano, de su propia génesis, sino "la teoría que permite la comprensión de su propia génesis" (p. 50).

Ricardo. Por eso afirma: "De hecho, cuando leemos ciertos comentarios de Gramsci (la filosofía marxista es Ricardo generalizado), los análisis teóricos de Rosenthal o, incluso, en otro sentido, las observaciones críticas de Della Volpe y de sus discípulos, nos sorprendemos al comprobar que no salimos de esta *continuidad de objeto*" (p. 95).<sup>7</sup>

Una vez que se ha deslindado a Marx de Hegel y Feuerbach; a Marx de Smith-Ricardo y al Marx de la ruptura y la maduración del joven Marx (que es ideológico), tenemos frente a nosotros una nueva ciencia (el materialismo histórico) y una nueva filosofía (o mejor: la presencia de *la* filosofía: el materialismo dialéctico). Ahora bien, ya separado nuestro objeto, ya diferenciado de otras tesis ideológicas, advertimos que su fundamento no está conceptualizado del todo. Es una teoría que se da frecuentemente en "estado práctico" y a la que a veces le falta constituirse en reflexión fundamentadora. En Marx hay no pocas omisiones, silencios: "Marx, que ha producido en sus obras la distinción que lo separa de sus predecesores, no pensó -y es la suerte común a todos los inventores-, con toda la nitidez deseable, el *concepto* de esta distinción" (*Para leer El Capital*, p. 131) Y estos blancos son rápidamente ocupados por la ideología. De ahí las interpretaciones, por ejemplo, historicistas o humanistas del marxismo, interpretaciones que reintroducen frecuentemente concepciones pre-marxistas o no marxistas en la filosofía y la ciencia marxistas.

Es esencial, entonces, preguntamos con Althusser, "¿mediante qué mecanismo el proceso de conocimiento -que ocurre enteramente en el pensamiento- produce la aprobación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento, en el mundo real?" (*Para leer El Capital*, p. 62), y hay que hacemos esta pregunta para captar la especificidad del conocimiento y poder fundamentar el materialismo dialéctico. Respuestas como:

- el mecanismo por el cual la producción del objeto del conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real *es la práctica*,
- o la *práctica social*,
- son ideológicas.

Este tipo de respuestas pueden ser eficaces cuando se trata de combatir la ideología en su propio terreno. Althusser se burla de "la famosa prueba por la repetición de cientos de miles de años" de un hecho y de que el "criterio de verdad" sea esa práctica: "¿Durante cientos o miles de años, esa repetición ha producido, por ejemplo, "verdades", como la resurrección de Cristo, la "virginidad de María", etc. (p.94). La expresión tan reiteradamente empleada por los marxistas, de que "el criterio de la verdad es la práctica" se presta a muchas confusiones. Si decimos, en efecto, que la prueba de verdad de un determinado conocimiento está en la práctica histórica, y tomamos en cuenta, como dije, que la práctica histórica nos proporciona "hechos" no sólo verdaderos sino también falsos, podemos advertir que existe un círculo vicioso: la verdad nos remite a la práctica y la práctica a la verdad. Círculo que nos permite decir, con la misma realidad de antes, que

---

<sup>7</sup> Althusser no ignora los elementos científicos (o mejor, pre-científicos), que contienen los economistas clásicos; pero opina con razón que esos elementos están "ideologizados" por la problemática de conjunto en que surgen.

“el criterio de la práctica es la verdad”. Creo, con Althusser, que no debe confundirse el concepto de *validez gnoseológica* de una ciencia con su comprobación en la práctica empírica. El conocimiento de la realidad no es tal porque se comprueba, sino que se comprueba porque es tal. Se trata de dos movimientos distintos, aunque íntimamente vinculados.

La esencia de la verdad no es la comprobación, sino el *reflejo dialéctico del mundo real*, reflejo que no es un nuevo desdoblamiento mecánico del objeto real en objeto de conocimiento, sino que se da un proceso de transformación en el que el sujeto cognoscente, al tiempo que conoce, transforma el objeto *teórico* y se transforma a sí mismo. En realidad, puede existir la verdad sin que haya comprobación. La comprobación es un mero complemento -desde luego de primerísima importancia, en lo que al nivel de la *práctica comprobatoria* se refiere- del momento teórico, cuyo papel consiste en evidenciar, corregir o aumentar una verdad lograda de antemano. Se trata de dos prácticas distintas confundidas en una por el positivismo. Si aceptáramos en su radicalidad la expresión “el criterio de la verdad es la práctica” (en su radicalidad, esto es, confundiendo el concepto de *validez gnoseológica* de una ciencia con su comprobación en la práctica empírica) *haríamos que perdiera toda base el materialismo dialéctico, ya que la filosofía marxista es un sistema de verdades que no se pueden comprobar en la práctica empírica. ¿Cómo verificar, por ejemplo, la infinitud de la materia, las leyes de la dialéctica en su existencia universal, la unidad material del universo, etc.? Si nos aferramos al principio de que la práctica es el criterio de la verdad, tenemos que abandonar el materialismo dialéctico a favor de una filosofía que sólo sea el recuento global de las comprobaciones científico-prácticas; pero esto es el positivismo.*

El marxismo no desconoce ni la relación entre la teoría y la práctica empírica, ni la utilidad (por ejemplo en la política) que tiene llevar una verdad a esta práctica, para ver si funciona (porque puede haber, en efecto, ilusiones subjetivas); pero no hace derivar la *validez gnoseológica* de la ciencia de su comprobación, sino de su *reflejo dialéctico-cognoscitivo*. Las grandes obras científicas de Newton, Laplace, Darwin, Marx, Einstein, Heisenberg, etc. Eran verdad desde el momento en que fueron escritas y evidenciaban, en su mismo discurso, una adecuación dialéctica con su objeto. La práctica empírica les ha venido a dar la razón -y a ayudarles a su desarrollo y enriquecimiento- porque *ya* eran una verdad. Se habla de que el proceso cognoscitivo debe abarcar tres momentos: práctica-teoría-práctica. Esto es, desde luego, cierto, porque la práctica empírica no se desarrolla sin la práctica teórica ni la práctica teórica sin la práctica empírica. Hay, pues, acción recíproca entre ellas. Pero cuando se habla de esos tres momentos, no hay que olvidar que en los tres actos aparecen, por así decirlo, dos actores: la práctica empírica y la práctica teórica, y que ambos elementos pueden precisamente relacionarse creativamente porque poseen distinto mecanismo.

No sólo el objeto de su producción práctica es diferente sino también el orden y la articulación de sus categorías, etc.

La dicotomía teoría-práctica, en su interpretación habitual, es, pues, un mito ideológico. "No existe concepción científica de la práctica sin una distinción exacta de las

distintas prácticas y sin una nueva concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica" (*Para leer El Capital*, p. 65).

Frente al reduccionismo historicista, que reduce las diversas prácticas a la práctica histórica, Althusser, sin dejar de afirmar la determinación en última instancia que ejerce la estructura económica sobre el todo social, plantea la necesidad de examinar la relativa autonomía de las diferentes actividades humanas. Al tematizar este problema, halla que muchas de ellas contienen, junto a sus diferencias, una estructura común: la de ser diversas *prácticas*. He dicho estructura, y antes de seguir adelante voy a hacer unas aclaraciones sobre el pretendido estructuralismo de Althusser.

La historia de la filosofía asume con frecuencia la modalidad de violentos bandazos. Después de la filosofía existencialista y su exasperada forma de individualismo, comenzó el reflujó y los pensadores se interesaron por un tipo de objetivismo frío en que el yo y el "circuito de la ipseidad", que se decía, quedaban abstraídos; si, como dice Garaudy, "hasta entonces la palabra mágica había sido 'subjetividad'; en lo sucesivo sería 'estructura'" (*Perspectivas del hombre*, Barcelona 1970, p.249). En la línea estructuralista la categoría fundamental no es la del *ser* sino la de *relación*. El secreto "del estructuralismo es afirmar la primacía de la relación respecto al ser y del todo respecto a las partes" (p. 289). Temas como el *Dasein*, el *proyecto*, la *pasión inútil*, el *cogito pre-reflexivo*, etc. características de la filosofía existencial, son abandonados a favor del análisis de las totalidades orgánicas, la articulación de los elementos en un todo, etc.

Ahora bien, el estructuralismo puede ser interpretado, y de hecho así lo ha sido, como un *método* o como una *seudofilosofía*. En el primer caso, puede ser muy útil; aún más, una mediación necesaria en el proceso cognoscitivo. En el segundo caso, es una desviación paralizante. Con razón dice el mismo Garaudy: "El método estructural puede ayudar a los marxistas a corregir una interpretación estrecha y mecánica del método de Marx, al recordar que el análisis interno y estructural es la primera y necesaria etapa de toda investigación" (p. 257). Pero no hay que olvidar, por un lado, que ese nivel de conocimiento no es el único y, por otro, que detrás de las obras, instituciones, etc. (que analiza el estructuralismo) están los hombres. Garaudy afirma elocuentemente que: "La desgracia es que la palabra *estructura* sea un sustantivo en vez de ser un verbo. Cuando se emplea un sustantivo se tiene siempre la propensión a buscar detrás una sustancia" (p. 258). O sea que el estructuralismo, cuando abandona su carácter de metodología y se transforma en seudofilosofía, sustancializa las estructuras y las abstrae de los hombres, sus productores.

A Louis Althusser se le puede considerar un filósofo marxista que utiliza en ocasiones el estructuralismo como método. Como uno de sus métodos. Pero conviene subrayar que nada tiene que ver con una seudofilosofía estructuralista. De ahí que en *Para leer El Capital* hable de las precauciones que ha tomado para distinguirse "de la ideología estructuralista" (p.3).

Volvamos al problema de las diversas prácticas. Hay, en efecto, una práctica científica, una artística, otra filosófica, etc. La unidad de todas ellas es la práctica social. Como todas estas actividades tienen la misma estructura que la práctica transformadora (económica) pueden llevar el nombre de *prácticas*. No reciben este nombre a semejanza de la práctica empírica (económica), como dice críticamente Raymond Aron; no es, entonces, un procedimiento analógico, sino que deben ser nominadas así por tener la *misma* estructura que la práctica empírica. En efecto esta última presenta tres elementos invariantes: a) el trabajo humano, b) los medios de producción y c) el objeto de trabajo. Aún más: esta estructura presupone, por ser *transformadora*, que al actuar *a* sobre *c* por medio de *b* no sólo se modifica *c* sino también *a*, y esta relación transformativa de *a* y *c* acarrea la necesidad de modificar (perfeccionar) incesantemente *b*. Pues bien: esta estructura que aparece en la práctica humana transformadora (económica), en las fuerzas productivas de los hombres, reaparece en otras actividades: la científica, la artística, la ideológica, la filosófica, etc. En todas aparecen los elementos *a*, *b* y *c* y la relación dialéctica, de carácter transformativo, de ellas: “la ideología -dice por ejemplo Althusser- ya sea religiosa, política, moral, jurídica o artística, transforma también su objeto: la ‘conciencia’ de los hombres” (*La revolución teórica de Marx*, p. 136). Ahora bien si todas estas actividades o prácticas tienen la misma *estructura general*, se distinguen cualitativamente por su objeto y su “modo de apropiación” del mundo externo. La práctica teórica y la práctica empírica, por ejemplo, difieren de modo sustancial en lo que se refiere a su objeto: en el primer caso se trata de conceptos o generalidades (ideológicas) por medio de las cuales, a través de un proceso transformativo, se pretende conocer científica o filosóficamente la realidad; en el segundo se hace referencia a una realidad que aparece como objeto de transformación en sí misma. Althusser examina con detalle qué características presenta la estructura de la práctica en la práctica teórica, y distingue, como se sabe, tres generalidades:

- la Generalidad I
- la Generalidad II y
- la Generalidad III.

La generalidad I es la materia prima (pero, por tratarse de un nivel teórico, es una materia prima de carácter conceptual).

La Generalidad II se refiere a los medios de producción, al trabajo puramente teórico, a la ciencia.

La generalidad III hace alusión al conocimiento concreto.

En consecuencia, como dice Althusser en *La revolución teórica de Marx*: “la práctica teórica produce generalidades III por el trabajo de la Generalidad n en la Generalidad I” (p. 152). *En resumen, resulta importante en verdad subrayar, en contra de todo reduccionismo mecanicista o historicista, la distinción relativa, la diferencia cualitativa de las diversas prácticas (esto es: la diversidad de su objeto y todo lo que ello implica); pero conviene también hacer ver, contra todo pluralismo, el común denominador de todas esas actividades: el hecho de que participen todas de la misma estructura práctica (y que, desde luego, se hallan determinadas y condicionadas en última instancia por la estructura económica).*

Althusser, inspirándose en la *Introducción del 57* de Marx, hace una diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento (entre materia bruta y materia prima). En efecto, la idea del círculo no es circular ni el concepto de color está coloreado. El conocimiento real, científico, empieza en el objeto de conocimiento.

Althusser escribe: “Cuando, en la *Introducción*, Marx dice que todo proceso de conocimiento científico comienza por mía abstracción, una generalidad, y no por concretos reales, demuestra que ha roto definitivamente tanto con la ideología como con la denuncia de la sola abstracción especulativa, es decir, con sus supuestos” (*La revolución teórica de Marx*, p.157). En aquel famoso pasaje de *La Sagrada Familia* sobre el concepto de “fruta”, en que Marx critica la forma hegeliana de abstracción y propone una forma materialista de generalización, el filósofo alemán se mueve aún en la ideología empirista. La conclusión de este pasaje es la de que el mal uso de la abstracción lleva al idealismo y el buen uso al materialismo (lo cual es sólo cierto respecto al materialismo mecanicista). Pero el marxismo, el materialismo *dialéctico*, rompe con esto. Althusser escribe: “Cuando Marx declara que la materia prima de una ciencia existe siempre bajo la forma de una Generalidad dada -por ejemplo la población, etc.- (Generalidad I), nos propone en esta tesis. . . un nuevo modelo que no tiene relación con el modelo empirista de la producción del concepto a través de la abstracción buena, que partiría de las frutas concretas y descubriría su esencia ‘haciendo abstracción de su individualidad’” (p. 157). Hay, por lo tanto, dos niveles:

- |                  |   |  |
|------------------|---|--|
| A) el empírico   | { | orden sensorial<br>orden lógico-conceptual   |
| B) el científico | { | Generalidad I ( <i>materia prima</i> proporcionada por el resultado del nivel empírico).<br>Generalidad II ( <i>medios de producción</i> , teoría de la ciencia).<br>Generalidad III ( <i>nuevo conocimiento</i> , “concreto de pensamiento”). |

Subrayemos la coincidencia con la práctica empírica (económica):

Generalidad I . . . . . objeto de trabajo: materia prima, no bruta  
 Generalidad II . . . . . medios de producción  
 Generalidad III . . . . . producto

Althusser se pregunta, en *La revolución teórica de Marx*, si las Generalidades I, producidas por el nivel empírico, no constituyen “un grado de conocimiento producido, precisamente, por esta buena abstracción” (p. '157). ¿No es científica la “buena abstracción”? Y responde: “Desgraciadamente esta tesis no pertenece orgánicamente al materialismo dialéctico sino a la ideología empirista y sensualista” (p. 157 -158). El producto de la aplicación del método empírico puede no ser falso –la ideología no se

identifica con el error-, pero no es un conocimiento científico de la realidad. Conceptos como: "trabajo humano", "técnica", "población", indican una realidad; pero no la conocen, no penetran su esencia o, dicho de modo más correcto, no se elevan a lo "concreto de pensamiento". El "saber cotidiano" está formado por un conjunto de Generalidades de este tipo, obtenidas por la "abstracción buena" o, si queremos ser más exactos, por un tipo de elaboración ideológica más compleja que una mera generalización. O sea que ni siquiera la materia prima del conocimiento (las Generalidades I) se forman como quiere el "buen" empirismo (el empirismo materialista): "el concepto de 'fruta', por ejemplo, no es el producto de una 'operación de abstracción'..., sino el resultado de un proceso complejo de elaboración, donde entran siempre en juego muchas prácticas concretas distintas, de niveles diferentes, empíricos, técnicos e ideológicos" (p. 158). Este concepto es, en su origen, "el producto de diferentes prácticas: alimenticias, agrícolas, mágicas, religiosas e ideológicas" (p. 158).

Dice Althusser que la producción científica del conocimiento es un proceso que se realiza exclusivamente en el nivel del conocimiento y según sus propios mecanismos, según un orden que puede diferir de la producción real de los objetos reales. Afirma: "Contrariamente a la ilusión ideológica... del empirismo... una ciencia no trabaja nunca sobre un existente, que tendría por esencia la inmediatez y la singularidad puras ('sensaciones' o 'individuos'). Trabaja siempre sobre lo 'general', aun cuando tenga la forma de un 'hecho'... (p.151).

La Generalidad I, producto del empirismo o, mejor, de una serie de prácticas, no es, pues, un conocimiento científico, aunque sí una condición ineludible para dicho conocimiento. Es una descripción, un registro de fenómenos, la indicación de una apariencia. No es un reflejo cognoscitivo de la esencia, de lo concreto. O, como dice Althusser: "La Generalidad I es, por esencia, inadecuada a la esencia de los objetos de los que debía ser extraída por medio de la abstracción" (p. 158). Y añade: "Esta inadecuación, es la que la práctica teórica revela y suprime mediante la transformación de la Generalidad I en Generalidad III" (p. 158). No tiene razón Lefebvre cuando afirma que Marx "no ha sido lector de los economistas, Smith por ejemplo, sino del mundo de las mercancías, mal descifrado por los economistas" (en *Sur une interpretation du marxisme*, citado por Bernd Oelgart: *Ideólogos e ideologías de la nueva izquierda*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1970, p. 126). Esto es falso porque la realidad económica (Smith vive en el siglo XVII) no se le podía dar a Marx en su pureza y singularidad, al margen de las interpretaciones y filtros ideológicos. Marx, en efecto, leyó el mundo de las mercancías que no habían sabido descifrar correctamente los economistas; pero a través de la mala interpretación de ellos, comparando sus opiniones erradas con la realidad que su ideología designaba o dejaba entrever.

La Generalidad II, que es un "sistema teórico unificado" (*La revolución teórica de Marx*, p. 152), transforma, como dije, la Generalidad I en la III y ocurre totalmente en el pensamiento o, como lo expresa Marx, "parece justo comenzar por lo real y lo concreto... Sin embargo, si se observa de más cerca, uno se da cuenta de que esto es falso"...; "este último método (el utilizado por los sistemas económicos que van de las nociones generales

a las nociones concretas) es manifiestamente el método científico correcto” (*Introducción del 57*).

Conviene mostrar las coincidencias de estas Generalidades puestas de relieve por Althusser con el esquema de la *Introducción del 57*:

la “representación caótica del conjunto”	
o la abstracción . . . . .	Generalidad I
el camino ascendente (sintético) . . . . .	Generalidad II
la “rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” o lo concreto . . . . .	Generalidad III <sup>8</sup>

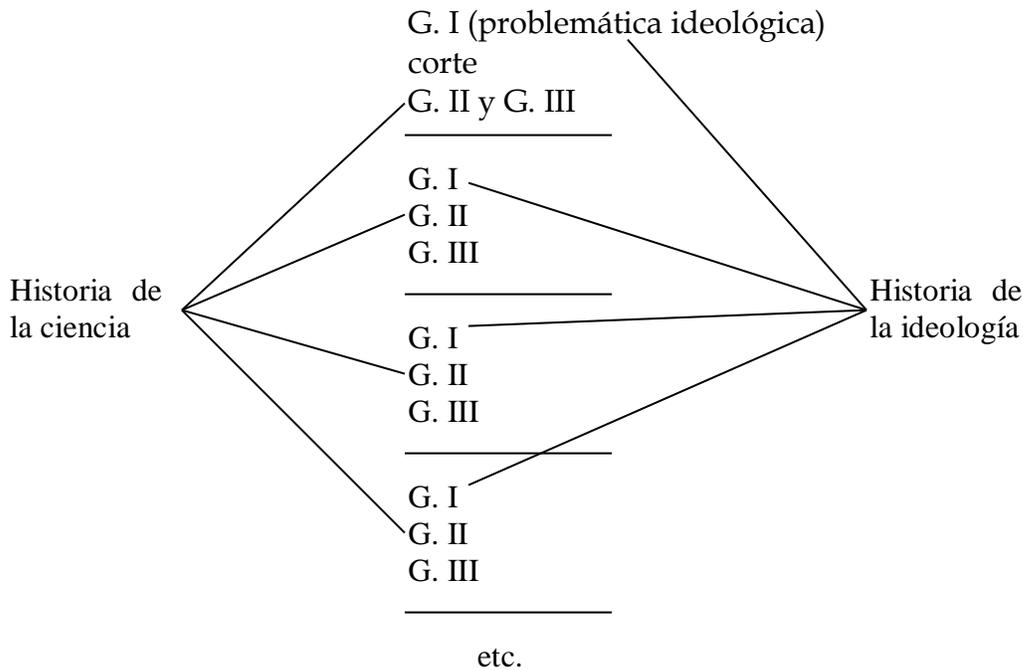
Por lo tanto, elevarse de lo abstracto a lo concreto por medio del trabajo teórico (que es lo que caracteriza Marx en la *Introducción del 57* como labor científica) es elevarse de la Generalidad I a la Generalidad III, por medio de la acción de la Generalidad II en la Generalidad I.

Aunque esto no se halla suficientemente explicado en Althusser, conviene diferenciar aquí el papel que juegan las Generalidades en la genealogía o historia de una ciencia y en su corte epistemológico o en el momento de su nacimiento. *En la genealogía*, las Generalidades actúan de esta forma: la Generalidad II opera sobre la Generalidad I para obtener la Generalidad III. Una vez lograda esta Generalidad III, ella se agrega a la antigua Generalidad II desarrollándola, matizándola, perfeccionándola, y se convierte, en el siguiente proceso, en una nueva Generalidad II que transforma nuevas Generalidades I (nuevas ideologías creadas por la estructura económica) en nuevas Generalidades III y así sucesivamente. *O sea, que toda Generalidad III (es decir el nuevo conocimiento adquirido en un proceso determinado) se convierte en Generalidad II del siguiente proceso.* Este mecanismo implica –como lo explica el materialismo dialéctico– la tarea infinita de la ciencia. *En el corte epistemológico*, las Generalidades actúan de esta forma: de una cierta problemática ideológica (Generalidad I) se desgaja, por medio de la *ruptura*, la *ciencia* (Generalidad II), la cual, actuando sobre su pasado ideológico, forma Generalidades III; pero en el momento del corte se *aprietan* de tal manera estas Generalidades que hay una identificación entre la Generalidad II y la III: o sea que el nuevo conocimiento, que se desprende de la Generalidad I, es al mismo tiempo Generalidad III y Generalidad II, es decir, *que el nuevo conocimiento (Generalidad III), consiste, en efecto, en develar, descubrir, poner en juego los medios de producción nuevos o la teoría de la ciencia recién constituida (Generalidad III).* Lo diré de otra manera: la *ruptura* desgaja una serie de elementos, que se dan en estado práctico, con los cuales al tiempo que se critica y transforma lo ideológico, se va constituyendo *en ellos mismos* la nueva ciencia.

---

<sup>8</sup> En lenguaje hegeliano, pero rompiendo con su significación ideológica, la Generalidad I coincide con la *universalidad abstracta*, la Generalidad II conduce a lo *particular abstracto* y la Generalidad III se eleva a lo *universal concreto*. Otra cosa: si el proceso de investigación va de la G.I a la G. III, el de exposición va de la G. III a la G.I.

Veamos el siguiente esquema en que aparece el “corte epistemológico”, la genealogía de una ciencia, la historia de la ideología, la historia de la relación entre ambos y, por tanto, la función del materialismo dialéctico:



La historia de la ideología depende, ya lo sabemos, de la historia de la estructura. La forma de esta dependencia se llama *determinación en última instancia*. La historia de la ciencia se halla, por su lado, *condicionada* favorable o desfavorablemente por la estructura económica. Las dos historias se vinculan, pues, de manera distinta con la estructura económica.

Hay, además, una relación constante entre la historia de la ideología y la historia de la ciencia. Ahora puede entenderse cabalmente la afirmación de que la ideología no es un mero error, o una inversión de la ciencia. No. La ideología, materia prima de la transformación teórica, *es la condición posibilitante, en el nivel de la cognición, para que surja y se desarrolle la ciencia*. De ahí que hablar sin más de la ideología en sentido peyorativo sea algo inadecuado y carente de significación. Sólo cuando se sustancializa y se presenta, usurpando el papel de la ciencia, como conocimiento verdadero, es un obstáculo que debe ser implacablemente rechazado.

Es importante dejar sentado que la Generalidad III no *supera* a la Generalidad I, en el sentido de *negar conservando* que da la filosofía hegeliana a este término. La Generalidad III *suprime sin más* la Generalidad I. La ciencia no conserva, negándola, la ideología en su seno. Simplemente la anula, rompe con ella. Hay, por eso mismo, además del *corte epistemológico* constitutivo de una ciencia, un *sistema sucesivo de rupturas* por medio de las cuales se desarrolla, constituyendo su desarrollo, la ciencia en cuanto tal. Esta dialéctica difiere sustancialmente de la hegeliana. Y difiere de tal modo que la dialéctica a la que se

alude en la expresión materialismo dialéctico *no puede ser la dialéctica hegeliana*, tiene que ser una dialéctica de nuevo tipo, en fin, *otra* dialéctica.<sup>9</sup>

Antes de pasar adelante, haré una aclaración, ¿Por qué Althusser utiliza términos como dialéctica, etc., que son susceptibles de una interpretación ideológico-hegeliana? Es importante mostrar, por medio de la tesis de la ruptura y el análisis de los fundamentos de una ciencia, que el “corte epistemológico” no siempre coincide con un “corte semántico”. Dicho de otro modo: en ocasiones hay nacimiento de una ciencia, aunque se sigan usando términos anteriormente empleados en el pretérito ideológico de ella, así como también puede darse el caso de que haya un “corte semántico” sin que aparezca en realidad un “corte gnoseológico” que constituya una ciencia y que no sea otra cosa que el mismo gato ideológico revolcado. Tanto Marx y Engels, por un lado, como Althusser y su escuela, por otro, usan el término dialéctica, como dije, *con otro sentido al que tiene en Hegel*. Por eso Althusser escribe: “*estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la “superación”, la transformación de la cantidad en calidad, la contradicción, etc., poseen en Marx... una *estructura diferente* de la que poseen en Hegel” (*La revolución teórica de Marx*, p. 75). El problema de si conviene o no acompañar todo “corte epistemológico” de un “corte semántico” o sólo de un “corte significativo” dentro de los términos ideológicos habituales, es algo que debe ser analizado en cada ocasión, y atendiendo a diversas razones, que en todo caso no es necesario, ni importante, tratar aquí.

Volviendo al problema de la necesidad de mostrar con toda nitidez la diferencia específica del marxismo respecto a otras concepciones del mundo y de la historia, conviene poner de realce que, para Althusser, acechan principalmente al marxismo dos peligros: la interpretación *historicista* y la interpretación *humanista* de la nueva teoría. De ahí que diga nuestro filósofo: “teóricamente hablando, el marxismo es... en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un anti-humanismo y un anti-historicismo” (*Para leer El Capital*, p. 130).

Al analizar las obras de Marx, incluso las obras de maduración y las obras maduras, nos hallamos con que, si bien la posición no historicista es clara y dada frecuentemente en *estado teórico*, otras veces sólo se brinda en *estado práctico*, por lo que con bastante frecuencia nos encontramos que algunos de los epígonos más ilustres de Marx y Engels –como son el joven Lukács, Korsch y la escuela italiana de Labriola y Gramsci<sup>10</sup>– han reinterpretado ciertos aspectos del marxismo en sentido historicista.

---

<sup>9</sup> La dialéctica que se establece en la historia de una ciencia, esto es, entre la G. II de un proceso y la G. II del siguiente, *sí es una dialéctica de la superación*: el nuevo descubrimiento niega y conserva el anterior. Hay, entonces, no sólo diversas prácticas, sino también diversas dialécticas: la dialéctica del corte epistemológico, la dialéctica del sistema sucesivo de rupturas, la dialéctica de la superación, etc.

<sup>10</sup> Althusser tiene, no obstante, gran estima por Gramsci. Elogia algunos de sus conceptos, como, por ejemplo, el de *hegemonía* (*La revolución teórica de Marx*, p. 94).

Sobre las interpretaciones humanista e historicista, Althusser hace un *poco de historia*. Sabemos, nos dice, que la interpretación historicista y humanista de Marx “nació de una reacción vital contra el mecanicismo y el economismo de la II Internacional en el periodo que precedió y en los años que siguieron a la Revolución de 1917” (*Para leer El Capital*, p.130). Ello tiene méritos históricos: fue primero gracias a la izquierda alemana (Rosa Luxemburgo y Franz Mehring) y luego, después de la Revolución de 1917, gracias a una serie de teóricos entre los cuales algunos se perdieron como Korsch, pero otros desempeñaron un papel importante, como Lukács; y aún más importante, como Gramsci, que los temas del humanismo y el historicismo revolucionario fueron puestos en escena” (*Para leer El capital*, p. 131). Desde su posición historicista revolucionaria, no exenta de cierto voluntarismo, Gramsci llegó a hablar de una rebelión contra *El Capital*, ya que en esta obra pretendían basarse los teóricos de la II Internacional para justificar su reformismo.

Althusser cree que algunos textos de Marx se prestan a una lectura historicista: “no hablaré –nos dice- de los textos de juventud de Marx o de los textos de ruptura..., ya que la demostración es fácil. No hay que hacer violencia a textos tales como las *Tesis de Feuerbach* y la *Ideología Alemana*, que aún resuenan con profundos ecos humanistas e historicistas, para hacerles pronunciar las palabras que se espera de ellos: las pronuncian solos. Hablaré solamente de *El capital* y de la *Introducción del 57*” (p. 132). No voy a analizar estos textos. Sólo me interesa mostrar cómo Althusser pretende completar la letra de Marx con el espíritu de Marx, por así decirlo.<sup>11</sup>

Althusser hace ver que en la tradición marxista italiana, la interpretación del marxismo como “historicismo absoluto”, presenta los rasgos más acusados y las formas más rigurosas. Esta tradición proviene de Gramsci, quien lo había heredado de Labriola y Croce.

Althusser aprecia las aportaciones de Gramsci en lo que al materialismo histórico se refiere; pero no en lo que alude al materialismo dialéctico.

Presentando al marxismo como un historicismo, más aún como un historicismo absoluto, Gramsci pone el acento sobre una determinación esencial del marxismo: su papel práctico en la historia.<sup>12</sup> Mostrando la repercusión de lo teórico en lo práctico, opina que la filosofía, la política y la historia se identifican y que la proposición de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica contiene dicha identidad entre la historia y la filosofía.

---

<sup>11</sup> En general las obras del Marx maduro son obras de economía. De ahí que el materialismo dialéctico e histórico esté en ellas o ausente o en estado sólo práctico. En esta situación, algunos marxistas, que le piden a Marx una concepción del mundo no sólo acabada sino en estado teórico, acuden al joven Marx porque en él sí aparece una filosofía estructurada, aunque ésta sea la antropología historicista.

<sup>12</sup> La razón de ello es que "Gramsci vio y pensó con fuerza una de las dos determinaciones de toda filosofía: la relación entre filosofía y política. Pero no vio con igual vigor... la relación entre filosofía y ciencia" ("Discusión sobre el pensamiento de Antonio Gramsci", en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, No. 8, 1966, p. 68).

Desde este punto de vista se puede comprender su concepción de los intelectuales y de la ideología, su distinción entre los intelectuales individuales (que pueden producir ideologías más o menos arbitrarias) y los intelectuales orgánicos o el “intelectual colectivo” (el Partido) que transmiten su concepción del mundo a los hombres. Y entender su interpretación del Príncipe de Maquiavelo, cuya herencia retoma el PC en condiciones nuevas, etc.

Tres aspectos del historicismo de Gramsci:

1. A pesar de que lo que está directamente en cuestión es el *materialismo*, Gramsci declara que en la expresión “materialismo histórico” es preciso poner el acento sobre el segundo término: “histórico” y no sobre el primero, “que es -dice- de origen metafísico”.
2. A pesar de que el acento materialista concierne no solamente al materialismo histórico, sino también al materialismo dialéctico, Gramsci casi no habla más que del materialismo histórico y, más aún, sugiere que la expresión “materialismo” induce inevitablemente a resonancias “metafísicas” o quizás más que a resonancias.
3. Está claro entonces que Gramsci da a la expresión “materialismo histórico”, que designa únicamente la teoría científica de la historia, un doble sentido: significa para él, al mismo tiempo, el materialismo histórico y la filosofía marxista.

Materialismo histórico –o filosofía de la praxis- representa para Gramsci a la vez la teoría de la historia y el materialismo dialéctico.

Althusser, que es enemigo de las confusiones, y pide que no se confunda Marx con Hegel o Feuerbach, que no se confunda el Marx maduro y joven (con las seudofundamentaciones no marxistas del propio Marx), combate esta confusión historicista entre filosofía e historia, materialismo dialéctico y materialismo histórico.

Gramsci llama a su posición “historicismo absoluto” porque historiza aquello que, en Hegel, era la negación de la historia: esto es, el *Saber absoluto*. El historicismo absoluto significa que el propio saber absoluto es historizado. Salvo esta diferencia, la filosofía es para Gramsci, como lo quería Hegel (tesis retornada por Croce) “historia de la filosofía” y en definitiva *historia*. El historicismo en general se caracteriza por una reducción a la historia de toda actividad humana; es una posición que limita todas las prácticas humanas a la práctica histórica. Toda ciencia, toda filosofía son, en última instancia, historia. El fondo, el tribunal supremo, el secreto de toda *práctica social* es el devenir. La cultura en su conjunto se halla determinada, en su historicidad, por la estructura económica y ésta por la historia. Para el historicismo la infraestructura común a todas las prácticas es, pues, el cambio.

Cuando Gramsci habla de que la ciencia es una supraestructura, atribuye al concepto de supraestructura un alcance que Marx le niega, puesto que él sólo ubica bajo

este concepto: 1) la supraestructura jurídico-política y 2) la supraestructura ideológica. Salvo en sus obras de juventud (y en particular en los *Manuscritos*) Marx no incluye jamás el conocimiento científico en la supraestructura. Al igual que el lenguaje (recordemos el folleto de Stalin) la ciencia no puede ser ubicada en la supraestructura. Esto no quiere decir, como lo he hecho ya ver, que no exista un condicionamiento más o menos favorable de la estructura económica respecto a la ciencia. Hacer de la ciencia una supraestructura es pensarla como una ideología que forma un bloque con la estructura, y tiene la misma *historia* que ésta.

Gramsci pretende invertir el historicismo especulativo de Croce, volverlo sobre sus pies, para hacerlo marxista. Quiere hacer con Croce lo que supone que Marx hizo con Hegel. Althusser comenta: "Si es verdad que la 'inversión' de una problemática conserva la estructura misma de esta problemática, no es de asombrarse que la relación de expresión directa... pensada por... Croce entre la historia real y la filosofía, se encuentre en la teoría invertida" (*Para leer El Capital*, p.146). Lo anterior puede ser expresado así: aunque Gramsci pretende invertir (sin comillas) a Croce, como Marx lo hizo con Hegel, lo que realmente hace es "invertirlo" mecánicamente como lo hizo Feuerbach con Hegel. A pesar de sus "inversiones", Feuerbach y Gramsci están presos, respectivamente, por la problemática ideológica de Hegel y de Croce.

El historicismo, al ver la historia como el motor, y las demás instancias como lo movido, borra, esfuma o diluye la especificidad del proceso cognoscitivo, o, para decirlo con palabras de Althusser: en la interpretación gramsciana "la práctica teórica tiende a perder toda especificidad, por estar reducida a la *práctica histórica* en general, categoría en la cual son pensadas formas... tan diferentes como la práctica económica, política, ideológica y científica" (p. 146).

Todo lo anterior no significa que Althusser desdeñe la historia o deje de tener presente la vinculación entre la filosofía y la ciencia y la historia; pero la *validez del materialismo histórico no se la da la historia sino el conocimiento de la historia*. La teoría tiene sus propias leyes, sus propias exigencias, su peculiaridad intrínseca, en una palabra, su autonomía relativa.<sup>13</sup>

Inspirados en observaciones del joven Marx (y de Feuerbach), hay marxistas que explican el surgimiento y desarrollo de la economía política clásica (desde Petty hasta Ricardo), por el desarrollo industrial de la Gran Bretaña, o el socialismo francés *por* el desenvolvimiento sociopolítico de la Francia postrevolucionaria. Como no hacen la diferencia entre condicionamiento y determinación, el *por* se entiende en sentido causal-determinativo.

---

<sup>13</sup> Althusser escribe (en *La Filosofía como arma de la revolución*. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, No. 4.1971.p.37): "Si nos contentamos con hablar de la práctica general, o si hablamos solamente de la práctica económica y de la práctica política, sin hablar de la *práctica teórica* como tal, estamos sustentando la idea de que las prácticas no-científicas producen por ellas mismas, espontáneamente, el equivalente de la práctica científica, y descuidamos el carácter y la función irremplazables de la práctica científica."

En realidad, si la categoría de la *determinación*, más aún, de la *determinación dialéctica en última instancia* sirve para mostrar el tipo de relación existente entre la estructura y la supraestructura, no resulta apropiado empleada para explicar la vinculación entre la estructura y la ciencia (materialismo histórico, etc.) o la filosofía (materialismo dialéctico), sin siquiera para visualizar la compleja relación de la problemática ideológica (inscrita en la arqueología de una ciencia o la filosofía) y la estructura económica. En la arqueología de una ciencia -su pasado ideológico nos hallamos que no todos los elementos que conforman la problemática ideológica juegan el mismo papel y tienen el mismo significado. Hay elementos franca y decididamente ideológicos; pero hay otros que, aunque estén "ideologizados" por la estructura global de la problemática de referencia, contienen, aunque distorsionados, elementos de verdad y pueden ser reconocidos como "pre-científicos". La estructura económica *determina*, a no dudarlo, los primeros; pero sólo condiciona, favorable o desfavorablemente, impulsándolos, la aparición de los segundos. Este doble papel de la estructura, tiene una importancia indudable porque nos permite entender no sólo la relación, como dije, entre la estructura económica y la supraestructura, por un lado, y entre la estructura económica y la ciencia y la filosofía, por otro, sino también la vinculación de la estructura económica con la historia de la filosofía, con la historia de la economía política y con la historia del socialismo. La historia de la filosofía, se manifiesta como el escenario en que pugnan, hasta la aparición del materialismo dialéctico, la ideología, los elementos "pre-científicos" y los elementos "pre-filosóficos" o elementos que anuncian, como en el caso de Heráclito, el materialismo dialéctico.<sup>14</sup>

La historia de la economía política es, a su vez, el escenario en que luchan, hasta la aparición de la economía política marxista, la ideología y los elementos "pre-científicos". La historia del socialismo, finalmente, es el escenario en que combaten, hasta la aparición del socialismo científico, la ideología utópica y ciertos elementos "pre-científicos" o pre-socialistas científicos. Es de subrayarse que la estructura no sólo condiciona la ciencia y la filosofía, sino también los elementos *pre-filosóficos* o *pre-científicos* que se dan, mezclados con la ideología, ideologizados incluso, en la historia de la filosofía, en la de la economía o en la del socialismo pre-marxista. Pero no los determina. Lo único que determina la estructura es el conjunto de ideologías y la "ideologización" de los elementos "pre-científicos" o "pre-filosóficos" que aparezcan en la problemática ideológica.

Cuando explicamos la génesis y el desarrollo de la economía política y del socialismo *por* el desarrollo industrial o sociopolítico de Inglaterra o Francia, hallamos un tipo de explicación *concordante*: la economía política clásica *concuere* con una industrialización elevada en su época, el socialismo francés *con* un desarrollo social de la Francia postrevolucionaria. Pero debe recordarse que Marx habla también de una explicación *discordante*: existe una gran filosofía en Alemania *porque* hay en ella atraso económico-social, ya que lo que otros pueblos *hacen* en sentido económico (como Inglaterra) o político (como Francia) Alemania se conforma con *pensarlo*. La existencia de una explicación *discordante* trae consigo una serie de problemas. ¿Cómo es posible que la

---

<sup>14</sup> Frecuentemente los elementos "pre-científicos" o "pre-filosóficos" son respuestas a preguntas inexistentes.

filosofía clásica alemana (y el materialismo dialéctico) haya sido creada por pensadores alemanes, siendo que Alemania era un país atrasado en sentido económico-social? Si nunca existiera la *discordancia*, si a cada estructura socioeconómica dada correspondieran de manera necesaria ciertas formas culturales, podríamos concluir que el tipo de relación existente entre los niveles económico-social y cultural sería exclusivamente de determinación, con lo cual tendría razón el historicismo. La determinación causal sería evidente, pues, si no existiera la posibilidad de cambiar el signo de la relación. ¿No podríamos decir, por ejemplo, que un determinado país atrasado en sentido industrial puede engendrar una importante economía política (precisamente, verbigracia, porque piensa lo que otros hacen)? La verdad es que entre el nivel explicativo (adelanto industrial, etc.) y el nivel explicado (la economía política, etc.) hay tal cúmulo de “mediaciones” que si no se las esclarece, la explicación es no sólo dudosa sino que se esfuma la especificidad de las prácticas económica, filosófica o socialista. Si hacemos a un lado el binomio estructura-supraestructura, Y analizamos tan sólo la relación condicionamiento-ciencia o filosofía, esto es, estructura económica-materialismo histórico o materialismo dialéctico, nos hallamos con que puede haber un condicionamiento más o menos favorable para que aparezca tal o cual práctica científica o filosófica, lo cual debe ser analizado en cada caso; pero no se pueden deducir de una condición socioeconómica ciertas actividades científicas o filosóficas. Hay, sin embargo, además del condicionamiento histórico *posibilitante* (que se divide en favorable y desfavorable) un condicionamiento histórico *imposibilitante*. La esencia de este último consiste en impedir la génesis de la ciencia en virtud, por ejemplo, de la ausencia de su objeto: el materialismo histórico no podría haber surgido en el modo de producción esclavista porque no existía el proletariado industrial. El *condicionamiento imposibilitante* se identifica, como se comprende, con la *determinación de la ausencia de la ciencia*. En cambio, el otro condicionamiento, no se reduce a una mera determinación ya que se manifiesta como los marcos en que, sin faltar el objeto por conocer, se puede, con mayor o menor dificultad, llevar a cabo la práctica teórica fundadora de una nueva ciencia.

Para explicar la aparición de la práctica científica o filosófica hay que aludir, además del condicionamiento (y de Su signo propiciante o no) a la aparición, más o menos favorecida por la condición, de *otras* prácticas distintas a la condición, como son las prácticas filosófica, económica y socialista.

Y todo esto es conveniente subrayarlo para evitar el fatalismo historicista de la correspondencia o no de la condición y lo condicionado. Dicho de otra manera: es muy posible que el condicionamiento socioeconómico de un país determinado *no sea propiciante* para la aparición espontánea de, por ejemplo, una economía política de significación; pero si, más o menos conscientes de que la determinación esencial de la economía política, en *tanto ciencia, reside en su trabajo* teórico *posibilitante*, ciertos hombres de ciencia emprenden dicha tarea aun en circunstancias desfavorables, es posible y aun probable que logren fundar y desarrollar una economía política de importancia.

En una palabra, aunque existan condiciones favorables –una estructura, por ejemplo, que “impulse” o “exija” la aparición y desarrollo de una ciencia determinada: la física, la química, la economía, etc.- para el surgimiento y desenvolvimiento de una ciencia

o de la filosofía, si no se emprenden las prácticas teóricas relacionadas con ello, no surgirán dichas disciplinas. Y por el contrario, aunque existan condiciones desfavorables para la aparición y desarrollo de la ciencia y de la filosofía, si se realizan las prácticas teóricas pertinentes, sí surgirán y se desplegarán las disciplinas mencionadas.

La explicación *discordante* nos muestra, entonces, que en condiciones desfavorables (o propicias porque son desfavorables) puede surgir y desarrollarse una ciencia. Pero como no todos los países que poseen dichas condiciones desfavorables dan a luz la ciencia mencionada, ello quiere decir que, además de la condición, hay que buscar los factores que *determinaron* que esa ciencia emergiera y se desarrollara en tal o cual país. No todos los países atrasados, verbigracia, fueron el marco donde surgió el idealismo clásico, sino sólo Alemania.<sup>15</sup> Lo cual nos lleva a explicarnos el hecho *discordante* en el sentido de que un país con condiciones desfavorables (no imposibilitantes) para la aparición de la filosofía (o la ciencia), como era el caso de la atrasada Alemania, puede servir de marco a la aparición y desarrollo de aquélla, porque en él se dio durante siglos la práctica teórica, de Leibniz a Hegel, que aseguró la existencia y desarrollo elevado de la filosofía. Una última cosa: *cuando existe una condición desfavorable para la aparición de una ciencia o de la filosofía, y no hay, por la razón que se quiera, la práctica teórica posibilitante, la condición se convierte en determinación.*

La relación del materialismo histórico con la historia es, sin insistir ya en las condiciones, una relación *temática*. El materialismo histórico tematiza tal o cual acontecimiento histórico; pero no está determinado, en lo que a su validez científica y a la disposición de su instrumental cognoscitivo se refiere, por la historia. La historia deviene, los temas se suceden unos a otros; pero la ciencia los cristaliza, los coagula epistemológicamente.<sup>16</sup> Ya la *Introducción del 57* muestra que el conocimiento, que ocurre, recordemos, enteramente en el pensamiento, responde a sus propias leyes para apropiarse cognoscitivamente el objeto.

Se cae en el historicismo por diversas vías: “todos saben que el pensamiento de Sartre no proviene de ninguna manera de la interpretación del marxismo de Gramsci; tiene otros orígenes. Sin embargo, cuando encontró el marxismo, Sartre dio inmediatamente, por razones que le son propias, una interpretación historicista” (*Para leer El Capital*, p. 147). Sartre opera una *reducción necesaria* de las diferentes prácticas a una práctica única. En él no es el concepto de práctica experimental (como en Gramsci o Coletti) “sino el concepto de ‘praxis’ sin más el que está encargado de asumir, al precio de innumerables ‘mediaciones’..., la unidad de prácticas tan diferentes como la científica y la económica o política” (p. 148). En Gramsci y Sartre hay algo en común: un cierto voluntarismo historicista. La diferencia entre ellos es que el voluntarismo de Sartre no logra despojarse de su carácter individualista, mientras que Gramsci cae a veces en el voluntarismo político

---

<sup>15</sup> También se puede aplicar, desde luego, la *explicación discordante* a la ideología, como práctica que es.

<sup>16</sup> En el caso de que al hombre de ciencia le faltaran Generalidades I, él mismo tendría que elaborar con todo rigor su materia prima, con la conciencia, no obstante, de que ello no es propiamente hablando una labor *científica*.

de la clase y el partido. Y ambos tienen como antecedente la concepción de Vico de que los hombres hacen *su* historia.

Hasta aquí he hablado de historicismo. Otro peligro es el humanismo. El concepto de humanismo, que llena los *Manuscritos del 44*, es ideológico. Según *La revolución teórica de Marx*, el humanismo del joven Marx pasa por dos etapas:

1. "La primera etapa está dominada por un humanismo racionalista, más cercano a Kant y Fichte que a Hegel" (p. 184). Por ejemplo: su concepto de libertad en los artículos que publicó en la *Gaceta Renana*: la libertad, aquí, "no es ni el capricho ni el determinismo del interés, sino, como lo querían Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón" (p. 185).
2. La segunda etapa (1842-45) se halla bajo el influjo del humanismo "comunitario" de Feuerbach. Como se sabe, en los *Manuscritos del 44* juega un papel esencial la enajenación. Esta pérdida del Hombre, esta des-humanización, que produce la historia, supone una esencia pre-existente definida, de la cual el hombre ha "caído". En esta obra aparece simultáneamente el humanismo -esencia del hombre perdida y que va acompañada de la esperanza de su reencuentro- y el historicismo -lo anterior se da *en la historia*, la cual determina todas las actividades humanas.

A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre. En la *Ideología alemana*, obra de ruptura, leemos: "Los filósofos se representan a los individuos no como subordinados a la división del trabajo, sino como un ideal bajo la forma de 'Hombre', y comprendieron todo el proceso como el desarrollo del Hombre, de tal manera que en cada estado de la historia pasada, el 'Hombre' sustituye a los individuos existentes y se le representa como la fuerza motriz de la historia. Todo el proceso fue comprendido como un proceso de alienación de sí del 'Hombre'... Por esta inversión que hace abstracción total de las condiciones reales, llega a ser posible transformar toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia."<sup>17</sup>

Pero Marx no cae -como Kierkegaard, otro crítico del Humanismo abstracto- en la filosofía existencial. El marxismo no es *esencialismo* (porque reivindica el momento de la existencia y la iniciativa) ni *existencialismo* -porque no da la "realidad humana" (Sartre) como incondicionada. La ruptura del marxismo con todo humanismo implicó: A) *formación de una teoría con conceptos nuevos* (fuerzas productivas, estructura, determinación en última instancia, determinación a dominante, sobredeterminación, lectura sintomática; conceptos estos últimos introducidos por Althusser para nombrar ciertos hechos o mecanismos). B) *Crítica de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico* y C) *definición del humanismo como una ideología*.

No siempre van unidas las interpretaciones historicista y humanista. Es evidente que se puede concebir un humanismo no-historicista, igual que un historicismo no-

---

<sup>17</sup> *L' idéologie Allemande*. París, Editions Sociales, 1953. p. 64.

humanista. Desde luego que el joven Marx aúna el humanismo con el historicismo. Pero los padres Calvez, Bigo y Wetter, así como Ruhel, Landshut y Mayer, sostienen una interpretación humanista, pero no historicista. Dice Althusser: "Reducir *El Capital* a una inspiración ética es un juego de niños si uno se apoya sobre la antropología radical de los *Manuscritos de 44*" (*Para leer El Capital*, p. 151). "Pero también se puede concebir, a la inversa, la posibilidad de una lectura historicista no-humanista de Marx" (p. 151). Althusser cree que éste es el intento de Coletti.

Pero es "la unión del humanismo y del historicismo la que representa... la tentación más seria, ya que procura las más grandes ventajas teóricas, al menos en apariencia" (p. 151). En efecto "en la -reducción de todo conocimiento a relaciones sociales históricas, se puede introducir clandestinamente una segunda relación, que considera las *relaciones de producción* como simples *relaciones humanas*" (p. 151-152).

Althusser tiene un gran mérito en el hecho de leer con ojos críticos (la llamada lectura sintomática) a Marx, Engels y Lenin (en *Lenin y la filosofía*). No tiene la actitud talmudista, basada en la autoridad, de hacer mil malabarismos doctrinarios para justificar tal o cual *omisión*, tal o cual *imprecisión* o tal o cual *incorrección* de los clásicos.

Ante una *omisión* o un silencio (al que corre a asentarse una ideología) hay que *hablar*, hacer una "sutura", completar el marxismo, refundamentarlo.

Ante una *imprecisión* (por ejemplo cuando Marx, sin hallar la expresión científica, usa metáforas) hay que *precisar*lo, elevar a estado teórico lo que se halla en estado práctico.

Y ante una *incorrección* (en que Marx entra en contradicción consigo mismo) hay que *corregirlo*.

Ahora bien, si este es el propósito de Althusser ¿hasta qué punto ha logrado realizarlo?

Es indudable que ha completado, precisado y corregido a Marx, en nombre de Marx, en muchos pasajes importantes: sus concepciones de materialismo histórico y dialéctico, ideología y ciencia, estructura y supraestructura, sus embates contra, las interpretaciones humanista, historicista, empirista, etc., son en buena medida aportaciones importantes, refundamentaciones que piden desarrollo.

Pero me parece que en el camino justo por él emprendido ha cometido ciertos errores o acusa ciertas limitaciones que es preciso eliminar para proseguir de manera fecunda la investigación por él iniciada. Los errores y limitaciones de Althusser emanan, a mi modo de ver las cosas, *de una falta de consecuencia que a veces tiene Althusser con Althusser*. Dicho de otra manera: en ocasiones Althusser se traiciona, y nos dice que se halla en un discurso científico cuando todavía se encuentra en ciertas problemáticas ideológicas. Althusser está con alguna frecuencia "más acá" de Althusser. Ejemplo de ello son sus opiniones acerca del humanismo soviético, del socialismo en la URSS, de la pugna chino-

soviética, etc. Nos hace notar, por ejemplo, que en la URSS ha habido dos épocas: la época de la dictadura del proletariado (con un humanismo de clase) y el fin de esta época. “El fin de la dictadura del proletariado, escribe, abre en la URSS una segunda fase histórica. Los soviéticos dicen: aquí las clases antagónicas han desaparecido. La dictadura del proletariado ha cumplido su función, el Estado ya no es un Estado de clase sino el Estado del pueblo entero (de cada uno)” (*La revolución teórica de Marx*, p. 183). “Efectivamente – comenta Althusser– los hombres son tratados en la URSS sin distinción de clase, es decir, como *personas*. Los temas del humanismo de clase son reemplazados, *en la ideología*, por los temas de un humanismo socialista de la persona” (p. 183). Althusser añade: antes no había sino un humanismo (el de clase). Hoy existen dos: el de clase (China, etc.) y el de la persona (URSS). Se trata, dice, de “dos formas que corresponden a dos fases históricas necesarias. En el humanismo de la ‘persona’, humanismo de ‘clase’ puede contemplar su propio futuro ya realizado” (p. 183).

Cuando Althusser empieza a analizar la situación de la Unión Soviética en nuestros días, uno espera que ponga a trabajar su nuevo instrumental metodológico *específicamente marxista* y nos brinde un examen profundo y esclarecedor. Pero nada de eso sucede. Cree en el cuento de hadas de que el Estado soviético es un Estado de *todo* el pueblo, que los hombres son tratados en la URSS sin distinción de clase, etc. Por eso dice: “no se trata de negar la realidad que es señalada por el concepto de humanismo socialista, sino de definir el valor *teórico* de este concepto” (p. 184). Lo que debería de haber examinado Althusser y tratado de conceptualizar, es el hecho, en verdad complejo, de que los dirigentes de un país como la Unión Soviética hayan establecido la teoría “humanista” del *Estado de todo el pueblo* y del *Partido de todo el pueblo*, cuando, conjuntamente con su adelanto material, se intensifica su degeneración doctrinaria, política y aun económica. Si este fenómeno tiene su explicación en el revisionismo y las causas que lo engendraron ¿cómo entender la afirmación de que el humanismo de clase (China) tiene su futuro en el humanismo de la persona (Unión Soviética) si no es como la afirmación de que el porvenir del leninismo maoísta es el revisionismo?

El hecho de que Althusser esté en ocasiones “más acá” de Althusser se debe, no sólo a un problema de *falta de coherencia* (que a veces la hay) o de *que no ha llegado al término de una investigación y deja muchos cabos sueltos* (recordemos, en efecto, cómo el propio Althusser frecuentemente se corrige), sino, y esto me parece lo más importante, a que el *terreno político* que pisa (su compromiso social) es un Partido reformista e *irreal*, pese a sus virtudes: el PCF.

Veamos estas limitaciones de Althusser de más cerca y pongamos algunos ejemplos:

1. Althusser afirma que Marx es el fundador de dos disciplinas: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, y después considera que ambas prácticas son *científicas*. La doctrina marxista está constituida, nos dice, “por dos *disciplinas científicas* unidas una a otra por razones de principio aunque efectivamente distintas entre sí, ya que sus objetos son distintos: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico” (*La filosofía como arma de la revolución*, p. 24). Al aplicar el término ciencia a la filosofía, Althusser, tan enemigo de las confusiones, engloba

en una sola designación dos disciplinas que son “efectivamente distintas entre sí”, lo cual se presta a una lectura positivista o neopositivista del marxismo. Hay, pues, aquí una falta de consecuencia de Althusser con su propio método.

2. Althusser ha aclarado muchos conceptos del materialismo histórico; pero, al menos en mi opinión, sus observaciones sobre la ontología del materialismo dialéctico son incipientes y esquemáticas. Hay todo un campo por investigar, por ejemplo, en lo que a la *dialéctica* materialista se refiere. Y en este horizonte las afirmaciones althusserianas son vagas, confusas, faltas de una matización adecuada.
3. Althusser tiene, como decía, un compromiso político con su Partido, el PCF: El Partido le permite tematizar una serie de conceptos cuando ello no se opone a su línea política –línea política que, dado el carácter reformista e *irreal* del Partido, está plagada de *ideologías*; pero le impide ir más allá. Althusser actúa, pues, dentro de ciertos límites impuestos por su compromiso. Ahora bien, el PCF es un partido no sólo burocrático y reformista sino *irreal*, es decir, no es la vanguardia científico-revolucionaria de la clase obrera francesa.

Este carácter del Partido es el que limita la investigación althusseriana y el que le impide comprender correctamente, además de las cuestiones fundamentales de un partido revolucionario, problemas como el de la construcción del socialismo en la URSS, la pugna chino-soviética, la revolución cultural china, etc. *El althusserianismo tiene, pues, su talón de Aquiles en la incapacidad para comprender en sus determinaciones esenciales, la teoría leninista del Partido.*

## CAPÍTULO II

### EL CONCEPTO DE PRÁCTICA Y EL CAPITAL DE MARX

La diferenciación entre el objeto de una ciencia y la ciencia en cuanto tal es una condición metodológica esencial para toda investigación acerca de los fundamentos de dicha ciencia. No son lo mismo, como se comprende, las relaciones de producción *reales* que el concepto de relaciones de producción, ni la economía (como conjunto de *hechos* específicos que constituyen la estructura de un modo de producción) que la ciencia de la economía política. Marx no es sólo el fundador de una nueva filosofía (el materialismo dialéctico) y una nueva ciencia (el materialismo histórico), sino también, como región específica de esta última, quien funda la ciencia *de la economía política*. En *El Capital* hallamos de cuerpo presente, y entre otras, estas tres disciplinas: la filosofía, la ciencia de la historia y la economía política. Aparentemente es tan sólo un libro de economía política que tiene como pretensión esencial hacer la teoría del modo de producción capitalista; pero si vemos las cosas más profundamente, advertiremos que las reflexiones económicas de esta obra conducen necesariamente al materialismo histórico, del mismo modo que éste nos lleva al materialismo dialéctico. Esta secuencia *economía-historia-filosofía* debe ser comentada con algún detenimiento. Althusser ha puesto en claro en diversas obras (*Para leer El Capital*, *La filosofía como arma de la revolución*, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, etc.) el tránsito del materialismo histórico al materialismo dialéctico. Al fundar Marx el materialismo histórico creó, al mismo tiempo, la posibilidad, que no tardó en *realizar*, de establecer la filosofía del materialismo dialéctico. Sólo cuando los hombres adquieren conciencia de su historia en cuanto hombres, esto es, sólo cuando conquistan una *visión* científica de su propio devenir, *pueden* hacer una filosofía que ya no sea *ideología*, “punto de vista”, “cosmovisión”, reflejo de clase. No analizaré aquí los intentos, dentro de estas problemáticas ideológicas, de escapar al carácter supraestructural que determina su modo de existencia. Baste con indicar aquí que estos intentos, por importantes que sean, se hallan “ideologizados” (y en última instancia subsumidos) por la problemática de que forman parte. Marx, entonces, *rompió* con la *prehistoria ideológica* de la ciencia de la historia (las interpretaciones idealistas de la sociedad, el materialismo mecanicista aplicado al decurso humano, etc.) para construir el materialismo histórico. Esta *ruptura constitutiva* fue condición para otra ruptura: la que lo hizo desgajarse de la filosofía tradicional (y especialmente del idealismo clásico alemán y de Feuerbach) para fundar una filosofía que, a semejanza de las ciencias y el materialismo histórico, se diferencia, por definición, de lo puramente ideológico. Althusser ha demostrado, pues, *cómo la ruptura del materialismo histórico condicionó la ruptura del materialismo dialéctico*. Yo creo que la ruptura del materialismo histórico estuvo, a su vez, condicionada por otro corte: el de la economía política.<sup>18</sup> Sólo cuando se posee una visión “científica” o al menos “pre-científica” de la economía política (de cómo producen, intercambian y distribuyen los hombres) es posible

---

<sup>18</sup> Y, desde luego, también por un “corte político” (ver Michael Lowy: *Teoría de la Revolución en el joven Marx*. México, Siglo XXI, 1972. p. 132).

romper con las interpretaciones metafísicas de la historia e inaugurar la ciencia de la historia. Las llamadas obras de ruptura de Marx –las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana*– fundan el materialismo histórico; pero lo fundan porque en ellas se contiene, como base del materialismo histórico recién descubierto, una interpretación de la economía que, si no es plenamente científica, ya contiene toda una *problemática semi-científica* que sustituye a la *problemática ideológica* que le servía, aun en Adam Smith y David Ricardo, de prehistoria o “arqueología”. Las nociones económicas que sostiene Marx en las obras de ruptura (1845) y de maduración (1845-1857), o bien poseen ya en sí la estructura científica (en “estado práctico”) o bien se hallan en vísperas “pre-científicas” del “salto”. Están configuradas, además, no sólo con un número muy apreciable de silencios y metáforas (que ocupan el sitio de imprescindibles conceptos), sino de “residuos ideológicos” en extremo perturbadores y tesis erróneas que entran en contradicción con el discurso semi-científico constituido. No obstante eso, hay en ellas, en lo que a la economía política se refiere, una *ruptura implícita*, lo cual me permite sacar esta conclusión: la aparición del materialismo histórico *no esperó*, por así decirlo, a que la ciencia de la economía política contuviera todo su sistema de conceptos en *estado teórico* para posibilitar la ruptura constitutiva del materialismo histórico; bastó con que, tras el corte epistemológico que le diera nacimiento, se presentara en “estado práctico” y en “estado pre-científico” para desencadenar la fundación del materialismo histórico, del mismo modo en que la aparición del materialismo histórico trajo consigo la fundación del materialismo dialéctico.

Las obras de madurez de Marx se inician en 1857. Y es de subrayarse el hecho de que en estas obras, el tema fundamental ya no es la historia o la filosofía, sino la economía. No se trata sino de la estructura económica del capitalismo y Marx no pretende hacer una teoría acabada sobre otros modos de producción. Pero lo realizado por Marx, a lo largo de los tres tomos de su obra fundamental, es de innegable importancia, entre otras, por tres razones que saltan a la vista:

1. Porque, con su teoría del modo de producción capitalista (y de sus observaciones fragmentarias acerca de ciertas estructuras pre-capitalistas) nos abrió el camino para enriquecer la ciencia económica con teorías de otros modos de producción.
2. Porque, con su teoría del modo de producción capitalista (lo cual significa “poner a funcionar” la ciencia económica) estructuró la base para perfeccionar el materialismo histórico, dada la *relación esencial* entre la economía y la ciencia de la historia de la que hablé con anterioridad.
3. Porque, con sus aportaciones en la ciencia económica (y en el materialismo histórico en ellas implícito) puede elaborarse con mayor precisión y profundidad el materialismo dialéctico, dada la *vinculación esencial* entre la ciencia de la historia y la filosofía.

Estos tres puntos pueden ser asumidos como un *programa de investigación*. Dicho de manera sencilla, en ellos se habla de la necesidad de desarrollar la economía, la ciencia de la historia y la filosofía, a partir de lo que, en *estado práctico* o en *estado teórico*, se da en *El Capital*.

Y no son pocas cosas las que se dan en *El Capital*. En el primer tomo, por ejemplo, se nos describe de manera definitiva cómo opera y de qué elementos consta la práctica económica. La fuerza humana de trabajo, en efecto, emplea ciertos instrumentos de producción (a lo cual alude la “composición técnica del capital”) para transformar la materia prima (y auxiliar) en producto (o mercancía). Aclara Marx que el hombre, antes de llevar a cabo su transformación de la naturaleza, imagina y planea en su cerebro lo que va a realizar, de tal modo que esta actuación, que se caracteriza por ser consciente, lo diferencia de los animales, distingue su *práctica* transformadora de la *actividad* animal que también modifica el medio ambiente.

Marx nos brinda, en consecuencia, la *estructura de la práctica económica*, estructura que consta de 4 elementos: la fuerza humana (consciente) de trabajo, los instrumentos de producción, la materia prima y el producto del trabajo. Se debe a Althusser el hecho de haber hallado que esta estructura de la práctica económica es la estructura de toda actividad humana transformadora. Pienso que esta tesis de Althusser nació en el filósofo francés a sugerencia no sólo de *El Capital* sino de la *Introducción del 57* –a la que llama “el discurso del método de la nueva filosofía”.<sup>19</sup> ¿En qué me apoyo para pensar tal cosa? En que si la estructura de la práctica en general se halla *implícita* en la *práctica* económica tal como la presenta Marx en *El Capital*, la *Introducción del 57*, que nos expone el método científico de la economía política, está formado *de la misma estructura*. Podemos localizar en ella, en efecto, los instrumentos de producción (el método *sintético*, por ejemplo), la materia prima (las *generalidades* o *abstracciones* de que parte la investigación) y el producto (el nuevo conocimiento: la *totalidad rica en determinaciones*). Todo ello realizado por la fuerza científica del trabajo: por el hombre de ciencia. *El Capital* nos brinda, entonces, *en estado práctico*, la estructura de toda práctica transformadora. Althusser toma en cuenta este hecho y establece la tesis de que las diferentes actividades conscientes y transformadoras de los hombres, deben ser consideradas como prácticas, por contener todos y cada uno de los elementos que forman la estructura de la acción modificadora y al propio tiempo consciente de los hombres. No conviene dar el nombre, por ejemplo, de “actividades” a estas disciplinas humanas (filosofía, ciencia, ideología, religión, etc.) porque el término actividad resulta tan general que en él no se recoge el elemento *fuerza humana de trabajo*, o conciencia humana, que forma parte esencial de la estructura práctica. Althusser habla, entonces, de tres Generalidades: Generalidad I (materia prima), Generalidad II (instrumentos de producción) y Generalidad III (producto). Yo creo que, para no romper con la estructura de la práctica implícita en la práctica económica, debemos añadir que la práctica consta de esas tres Generalidades y de la fuerza humana (artística, filosófica, científica, etc.) de trabajo, con lo cual el esquema de toda práctica (o de la *práctica social*) queda de la siguiente manera:

Generalidad I (materia prima)

Fuerza humana de trabajo-Generalidad II (instrumentos de producción)

Generalidad III (producto).

---

<sup>19</sup> Para leer *E/capital*. p. 96.

## CAPITULO III

### EL MECANISMO DE LAS DIFERENTES PRÁCTICAS

El conjunto de actividades que constituyen la *práctica social*, puede dividirse en prácticas teóricas (especulativas) y prácticas empíricas. Me interesa dedicar este texto a las prácticas teóricas, de las cuales destacaré: 1.- la práctica científica, 2.- la práctica filosófica y 3.- la práctica ideológica.<sup>20</sup>

Antes de ver con detenimiento cada una de ellas, conviene recordar que ha sido un descubrimiento en verdad importante de Althusser *hallar que la estructura de la práctica económica es común a todas las prácticas*. La práctica económica consta, en efecto, de tres elementos: el objeto de trabajo (materia prima, materia bruta), los instrumentos de producción y el producto, amén de la fuerza humana de trabajo que transforma, con los instrumentos, la materia prima o bruta en producto. Esta estructura *reaparece* en todas las prácticas, y no por un procedimiento isomórfico o analógico, sino como *conditio sine qua non* de la práctica en cuestión. Althusser y sus discípulos han analizado esta estructura de la práctica económica en la práctica teórica, lo que lleva a la apariencia de que la estructura de una práctica (la económica) es “conducida” o “hallada por analogía” en otras prácticas. Nada más falso. No es, en realidad, la práctica económica la que propone su forma estructural a las otras prácticas, sino que ella participa de una forma estructural que es común a toda actividad humana transformadora (la práctica social).

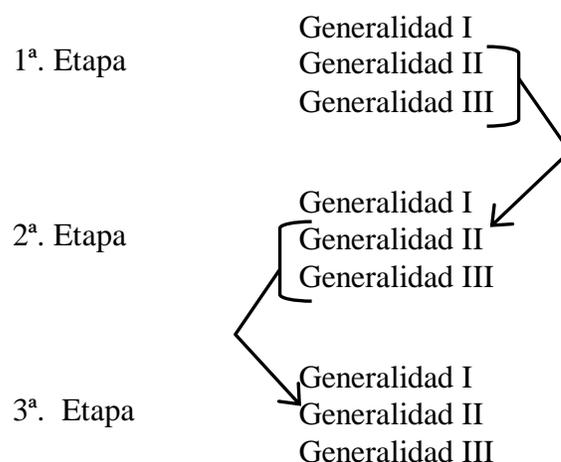
No se trata, en consecuencia, de un procedimiento que acuse un prejuicio ideológico de carácter *economicista*. Es, por lo contrario, resultado de la concepción *práctica* que (desde las *Tesis sobre Feuerbach*) trae consigo *de hecho* el marxismo en su caracterización de toda actividad humana consciente, teórica o empírica, como transformadora. Hay quienes preferirían que se hablara, en lugar de diferentes prácticas (la científica, la filosófica, la ideológica, etc.) de “actividades” o de “partes de la teoría”. Querrían que no se usara simultáneamente el término “práctica” para la actividad empírica y para la actividad teórica, sino reservarlo para la actividad transformadora de la naturaleza y de la sociedad, esto es, para la actividad empírica. Piensan que dar la misma designación de práctica a la “teoría” y a la “práctica” es algo inconveniente y aun peligroso porque se borran los límites y diferencias de ambas nociones. Hay que subrayar, sin embargo, que cuando Althusser habla de la práctica, tiene buen cuidado de calificarla, de aclarar si se trata de la *empírica* o de la *teórica* y, dentro de ésta, si se hace alusión a la *científica*, a la *filosófica* o a la *ideológica*. No existe, pues, el peligro de la confusión. ¿Cuál es la razón por la que a este conjunto de actividades se les dé el nombre de prácticas? La razón es, como decía, el hecho de que todas ellas poseen como su estructura constitutiva los elementos esenciales de toda práctica social transformadora. No conviene, desde el punto de vista terminológico-conceptual, denominar “actividades” a estas *prácticas* porque el término “actividad” es más

---

<sup>20</sup> La práctica científica y la filosófica constituyen lo que llama Althusser, las dos “formas del saber”.

genérico y abstracto que el de práctica: si bien, en efecto, toda práctica es actividad, no toda actividad es práctica. La práctica es aquella actividad consciente (esto es, donde interviene la fuerza humana de trabajo) que transforma un objeto de trabajo, por medio de ciertos instrumentos de producción, en producto. Hay actividades en que no sucede tal cosa (la actividad fisiológica del organismo, por ejemplo) y que poseen, por tanto, una estructura con menor número de determinaciones específicas que las que caracterizan a la práctica, por lo cual conviene significativamente a una mayor extensión de mecanismos. No es adecuado, entonces, dar a un proceso que posee un conjunto de determinaciones restringidas un nombre que abarca esas mismas determinaciones y otras más amplias porque no se nombra adecuadamente la *esencia estructural y constitutiva* del proceso en cuestión. Si esto es verdad respecto al término “actividad”, con mayor razón hay que decirlo en relación con expresiones como “partes de la teoría”, en que el significado se empobrece todavía más. Es claro que no basta subrayar el común denominador de las diferentes prácticas, sino que se precisa destacar su diferencia específica. De ahí que, después del término de *práctica*, es necesario añadir el calificativo de teórica, empírica, etc. La verdad es que, en la tradición marxista, la dicotomía teoría-práctica veló, durante mucho tiempo, lo que de común poseen, en sentido estructural, ambas instancias. Y la expresión *única* de teoría para designar diferentes prácticas en este nivel, ocultó la necesidad de analizar con detenimiento sus diferentes mecanismos como premisa esencial para reconstruir una teoría dialéctica de la totalidad orgánica de la práctica teórica. Realizar esta tarea, al menos de manera embrionaria y esquemática, es el propósito esencial del presente capítulo.

En lo que a la práctica teórico-científica se refiere, recordemos que, para Althusser, la Generalidad I equivale a la materia prima (conceptual), la Generalidad II a los instrumentos de producción (la ciencia) y la Generalidad III al nuevo conocimiento (científico). El proceso del conocimiento científico, en sus diferentes etapas, sería de la siguiente manera:



O sea que la Generalidad II<sup>1</sup>, convierte a la Generalidad I<sup>1</sup> en Generalidad III<sup>1</sup>. Pero una vez terminada esta etapa, aparece una nueva Generalidad 1<sup>2</sup> que se debe transformar. Para hacerlo sumamos la Generalidad II<sup>1</sup> a la Generalidad III<sup>1</sup> y obtenemos la Generalidad 11<sup>2</sup>. Con esta Generalidad 11<sup>2</sup> conseguimos la Generalidad III<sup>2</sup> a partir de la

Generalidad I<sup>2</sup>. Concluida esta etapa, surge una nueva Generalidad I<sup>3</sup> que se debe transformar. Para hacerlo sumamos la Generalidad II<sup>2</sup> y la Generalidad III<sup>2</sup> y obtenemos la Generalidad II<sup>3</sup>, con la cual logramos la Generalidad III<sup>3</sup> a partir de la Generalidad I<sup>3</sup>, etc.

Este esquema es sumamente importante porque vincula dos historias: la historia de la práctica científica (Generalidades II) y la historia de la práctica ideológica (Generalidades I). Estas dos historias, si bien se vinculan con la estructura económica (la historia de la práctica científica en la forma de algo *condicionado*; la historia de la práctica ideológica en la de algo *determinado*), no son independientes una respecto a la otra: la historia de la práctica científica se desarrolla *sobre la base* de la historia de la práctica ideológica.

Hay la necesidad, pues, de explicitar tres movimientos: la historia de la ciencia, la historia de la ideología y la historia de la relación de la ciencia con la ideología, bien entendido que en estas tres historias o dialécticas se trata de la historia no “en el sentido ideológico, sino en el sentido teórico”, como dice Althusser (*Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, No. 8. 1966, p.52).

La historia de la ciencia es no sólo una historia progresiva sino acumulativa. Me gustaría usar el concepto hegeliano de la *aufhebung* (después de un “corte conceptual significativo” que lo desarraigara del sistema hegeliano pero preservando de él el sentido de *negar conservando*) para caracterizar el *tipo* de historia de la historia de la ciencia.

Cada nuevo descubrimiento científico, en efecto, niega el anterior, pero al mismo tiempo lo comprende, lo conserva o levanta a un nivel más elevado. Einstein no anula a Newton, sino que lo *supera*. Riemann y Lobachevsky no aniquilan a Euclides sino lo *niegan conservándolo*, Darwin levanta a Lamarck, etc.

La historia de la ideología, en cambio, aparece por medio de lo que podríamos denominar *rupturas sustitutivas*, esto es, por medio de rupturas en que la ideología posterior, al tiempo que niega a la anterior, la sustituye como ideología, la reemplaza.

La dialéctica de la relación entre la historia de la ciencia (basada en la *aufhebung*) y la historia de la ideología (basada en las *rupturas sustitutivas*) aparece por medio de una cadena de *rupturas no sustitutivas* o *de rupturas sin más*. La ciencia *destruye* la ideología en cuanto tal (aunque conserva su objeto); pero no la *sustituye* por otra ideología.

Pero conviene, igualmente, relacionar estas tres historias con la estructura económica, ya que las tres se relacionan con ella de modo distinto. La ciencia se halla condicionada por la estructura. Toda teoría que desvincule la ciencia (incluso las matemáticas) del basamento socio-económico es formal-idealista. *Las condiciones socio-económicas posibilitan, propician o dificultan el desenvolvimiento de la historia científica*. Pero no se debe confundir el condicionamiento con la determinación. El condicionamiento sólo pone los marcos favorables o no para el surgimiento o desarrollo de la ciencia; pero no la

determinación de la validez gnoseológica de la misma. Mientras el *polo estructurante* de la supraestructura reside *fuera de sí* (hay Estado de clase *porque* hay clases sociales), el *polo estructurante* de la ciencia reside en *sí mismo* (la ciencia vale porque contiene en ella el reflejo cognoscitivo de tal o cual parcela de la realidad). La ideología, en cambio, se halla *determinada por la estructura*. El que lo esté “en última instancia” no impide que advirtamos que el *polo estructurante* de la supraestructura ideológica reside en la estructura. Tan es así que a una subversión esencial de la estructura corresponde tarde o temprano una subversión esencial de la ideología, y ello es así porque la ideología tiene, en realidad, la *misma* historia de la estructura. La relación entre la historia de la ciencia y la historia de la ideología se encuentra *condicio-determinada* por la estructura. Esto significa que la estructura *determina en última instancia* la existencia de la ideología y de su historia y *condiciona favorable o desfavorablemente* la aparición y el desarrollo de la ciencia. Cuando la estructura no da a luz una ideología determinada (la ideología feudal no surge, por ejemplo, en la comunidad primitiva), la condición estructural para que aparezca y se desarrolle la ciencia que tiene por objeto dicha ideología se configura como una *condición imposibilitante*.

La estructura económica determina, pues, no sólo la aparición de la supraestructura ideológica, sino, con ella, su propio carácter posibilitante.

Pero volvamos a la práctica científica, y analicemos la génesis de una ciencia y su desarrollo. Los conceptos marxistas de *acumulación originaria*, *reproducción simple* y *reproducción ampliada* (del capital) nos pueden servir, *mutatis mutandis*, para caracterizar el nacimiento y desarrollo de una ciencia determinada y en especial del materialismo histórico. La *acumulación originaria* de la práctica científica es el momento en que la nueva ciencia *rompe* con su prehistoria ideológica e inicia su historia científica. La prehistoria de una ciencia contiene la problemática, la Generalidad I, de donde va a desgajarse la nueva ciencia. Este momento ofrece, sin embargo, una extraña peculiaridad que lo diferencia de su posterior proceso progresivo: el hecho de que, en vísperas de la ruptura, frente a la Generalidad I, *no existen medios de producción (Generalidad II)*, siendo que estos están formados *por la teoría y el método de la ciencia constituida*, lo que parece traer consigo un problema de difícil solución: ¿cómo transformar la materia prima *sin* medios de producción? La respuesta a esta pregunta no es otra que la aclaración, por un lado, de que las Generalidades II y III surgen de esa problemática ideológica, y la puntualización, por otro, de *la identificación, por única vez, y como condición de todo el desarrollo ulterior, de ambas Generalidades*. Dicho de otra manera: se trata de la producción (Generalidad III) de los medios de producción (Generalidad II) con los medios de producción (Generalidad II) que producen en ellos mismos el nuevo conocimiento (Generalidad III). Todavía una última manera de decirlo: se trata, desde luego que realizada por el trabajo del hombre de ciencia, de un proceso *autoproduktivo*, en que el nuevo conocimiento obtenido por medio de la ruptura, no es otro que el de la localización de los medios de producción que van a permitir desarrollarse a la ciencia.

Una vez que ha aparecido la nueva ciencia (por ejemplo el materialismo histórico) se crea la posibilidad de la práctica teórica posibilitan te del progreso científico. Pero en la

producción científica ocurre *lo mismo* que en la económica: la producción no se da como un solo acto, sino como un conjunto progresivo de actos, o sea, como una *reproducción*. No se trata, aclaremos, de una reproducción simple, en que la puesta en acción de la Generalidad II sobre la Generalidad I engendrara una Generalidad III que permaneciera independiente de los medios de producción que la formaron. Se trata, más bien, de una *reproducción ampliada* en que el nuevo conocimiento (Generalidad III) se *reinvierte* en el conocimiento anterior (Generalidad II) para ampliar el ámbito científico, creando una Generalidad II más rica y que actúa en el siguiente proceso.

La práctica filosófica (el materialismo dialéctico) tiene otras características. Es una grave desviación pensar que su *materia prima* está formada por las ideologías, desviación tan grave, como la empirista, que cree que el objeto de la ciencia es el objeto singular o las sensaciones (esto es, la materia bruta).<sup>21</sup> La materia prima de la filosofía es la ciencia constituida y su desarrollo. No es, pues, la materia prima ideológica, sino una materia prima elaborada hasta ser producto, y producto científico. La relación entre las ciencias y la práctica filosófica es de consumo productivo. *Las ciencias son productos (de la práctica teórica) que son consumidos productivamente por la filosofía*. Si la Generalidad I, en la práctica filosófica, está constituida por la ciencia, la Generalidad II se halla formada por la filosofía. Es decir por la teoría y por el método de ella (la dialéctica). La filosofía marxista (con sus dos elementos invariantes, el materialismo y la dialéctica) se aplica a la materia prima científica para obtener Generalidades III. La filosofía y la ciencia tienen aspectos comunes y diferencias importantes. La práctica teórica de ambas disciplinas opera a partir de ciertos medios de producción (Generalidad II) que están formados por una *teoría* y un *método* (un cierto *sistema* de conceptos y el modo de aplicar o relacionar tales conceptos a su objeto). También tienen en común las dos disciplinas su carácter de *reflejo objetivo* de lo real, su carácter riguroso y *desantropomorfizador* (Lukács): a ambas les interesa captar la cosa tal cual es en sí misma, sin aditamentos subjetivos. Pero las dos se distinguen *por su objeto*: el objeto de las ciencias son las ideologías y el objeto de la filosofía son las ciencias. Adelantaré que la filosofía *no se reduce a ser la agrupación de los resultados científicos*, como piensa el positivismo. Después explicaré el mecanismo por medio del cual la filosofía sobrepasa el ser una mera generalización de los productos científicos para abarcar y hacer suyo otro objeto. Pero volvamos a la práctica filosófica. ¿Cómo se formó la filosofía? Su proceso genético es el *mismo* que aquel que dio lugar a la ciencia. O sea que de una problemática ideológica, prehistoria de la filosofía, nace, por medio de un “corte epistemológico”, el materialismo dialéctico. La problemática ideológica (Generalidad I) estaba constituida fundamentalmente por la filosofía hegeliana, primero, y por la antropología feuerbachiana, después. El materialismo dialéctico se forma por medio de una momentánea identificación de la Generalidad II y la III: *lo mismo podemos decir que surgen medios de producción que se revelan como el nuevo conocimiento, que afirmar que el nuevo conocimiento es el de que poseemos unos nuevos medios de producción*. Pero el “corte epistemológico”, tanto en la ciencia como en la filosofía, no puede tener lugar, bajo el aspecto de práctica teórica, sin “puntos de apoyo”. No sería posible la identificación que se

---

<sup>21</sup> Dentro de esta desviación cabrían las, así llamadas, filosofía del derecho, filosofía de la religión, filosofía de la historia, etc.

da entre la Generalidad II y la III, característica de las prácticas científica y filosófica, sin estos “puntos de apoyo”, que difieren, por cierto, cuando se trata de la ciencia (por ejemplo el materialismo histórico) y de la filosofía (materialismo dialéctico). Mientras los “puntos de apoyo” que le sirven al hombre de ciencia para desgajar de la arqueología ideológica a una ciencia son los elementos “precientíficos” ideologizados por la problemática ideológica (la contradicción entre estos y la problemática puede ser la causa fundamental del nacimiento de una ciencia), el “punto de apoyo” de la filosofía (del materialismo dialéctico) fue la aparición de una ciencia (el materialismo histórico). Ya lo dice Althusser: “La revolución teórica que fundó la ciencia de la historia tuvo el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía que hizo pasar a la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina científica” (*Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, p. 54-55). Yo creo que, además de este “punto de apoyo”, que es esencial, hubo otros “puntos de apoyo”: los elementos “pre-científicos” y, sobre todo, “pre-filosóficos” que existían en la filosofía pre-marxista: en Hegel, en Feuerbach, en Spinoza, etc.; pero la aparición del materialismo histórico fue esencial para el surgimiento del materialismo dialéctico en virtud de que, al introducir la concepción científica de la historia, denunció el carácter de las ideologías en general y de la ideología filosófica en particular, desbrozando con ello el campo para que adviniera *la* filosofía.

La Generalidad II opera, en la práctica filosófica, sobre la Generalidad I y obtiene la Generalidad III. Pero precisemos el hecho de que la Generalidad I está constituida, no por una ciencia, sino *por las ciencias*, y no por las ciencias tomadas abstractamente, sino por la “cientificidad de las ciencias”, lo cual significa en tanto *práctica científica*. *El objeto de la filosofía es, pues, la práctica científica en general, esto es, la aglutinación transformadora de las tres historias que ya hemos mencionado: la de la ciencia, la de la ideología y la de la relación entre la ciencia y la ideología.*

En la práctica filosófica hay también una *reproducción ampliada*: la Generalidad III de una primera fase se une a la Generalidad II de la misma fase, para dar a luz la Generalidad II de la siguiente fase. Aquí, como en las ciencias, hay una dialéctica, basada en la *superación, en que existe una perpetua variación sobre la base de ciertos elementos invariantes*. Se trata de un sistema abierto. Hay, en efecto, no sólo una “tarea infinita de las ciencias”, un eterno desplazarse de la relativa ignorancia al conocimiento o de la “cosa en sí” a la “cosa para nosotros”, sino también una “tarea infinita de la filosofía”, determinada por la de las ciencias, por el surgimiento perpetuo de nuevas ciencias y de nuevas “prácticas científicas” que se precisa articular y llevar a *estado teórico*. Pero esta variación, se da sobre las bases de elementos que no varían: los conocimientos del materialismo histórico se profundizan y enriquecen cada vez más; pero la teoría y el método de esta disciplina (el materialismo histórico) no se modifican. Lo mismo podemos decir del materialismo dialéctico: sabemos, seguramente, por ejemplo, más del mecanismo de las prácticas científicas hoy que en la época del nacimiento del materialismo dialéctico, pero éste, en tanto sus elementos esenciales constitutivos, no se ha modificado. El materialismo histórico no se convertirá *nunca* en idealismo, el materialismo dialéctico no será *jamás* metafísico.

Ahora bien entre los elementos invariantes de la práctica filosófica tenemos una teoría y un método, y estos dos elementos se mueven dentro de las dos especialidades fundamentales de la filosofía: la *epistemología* y la *ontología*. O sea que el materialismo dialéctico aparece tanto en la teoría del conocer cuanto en la teoría del ser. *La práctica filosófica de nuevo tipo empieza desplegando su aspecto epistemológico*. Su objeto es, en un principio, la ciencia, la cientificidad de las ciencias. Pero, al estudiar la práctica científica advierte que, tras la ruptura constitutiva, cada ciencia tiene todo un infinito por recorrer. La filosofía no sólo se conforma con explicar la forma, el contenido y el desarrollo de cada ciencia, sino que investiga sus condiciones reales de posibilidad. ¿Cómo es posible, se pregunta, que haya una "tarea infinita de la ciencia"? La respuesta a esta pregunta (la razón de ello es que *la materia*, objeto último de la significatividad científica, *es infinita*) hace pasar a la filosofía de su aspecto *epistemológico* a su aspecto *ontológico*.

El materialismo dialéctico se las tiene que ver, entonces, con todas las implicaciones racionales que trae consigo afirmar la infinitud de la materia: la materia es cronotópica, hay unidad material del universo, etc.

La filosofía, entonces, no sólo comprende el producto de todas las ciencias (como diría el positivismo) sino que, en tanto *ontología*, y por medio de una deducción posibilite, abarca la realidad natural *en su profundidad e infinitud*. Que sepamos, Althusser no ha analizado aún con detenimiento la posibilidad de una *nueva ontología* dentro del materialismo dialéctico, de allí que defina la filosofía (al materialismo dialéctico) como la "teoría de la historia de la producción de los conocimientos" (*Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, p. 56).

La práctica ideológica tiene la peculiaridad de que puede no salirse, en sus Generalidades I, II y III, de lo ideológico. Cuando, por ejemplo, un filósofo neokantiano critica (Generalidad II) a un pensador positivista (Generalidad I) y obtiene, con ello, un desarrollo del neo-kantismo (Generalidad III) no se abandona el ámbito ideológico. Pero conviene precisar que la práctica ideológica puede tener, como materia prima, además de una ideología, la ciencia y la filosofía (el materialismo dialéctico). Analicemos con más detalle estas tres diferentes materias primas por transformar que puede tener la práctica ideológica.

1. La práctica ideológica puede poseer como objeto de transformación la *ideología*. Pero hay diversos tipos de ideología. Podríamos distinguir dos: la *ideología teórica* (que se da en el ámbito de la historia de las ciencias y en la historia de las doctrinas filosóficas, tomando estas nociones en su significado vulgar, significado que hace alusión a la prehistoria o arqueología de ambas disciplinas y a las ideologías que llenan los silencios de *la ciencia* y *la filosofía* ya constituidas) y la *ideología no-teórica* (la ideología de la cotidianidad, la religiosa, la empírica, etc.).<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> La práctica ideológica *más elemental* es aquella que parte no de una materia prima, sino de la materia bruta. Ejemplo de ello es la "buena abstracción".

2. Puede tener también como objeto de transformación la *ciencia*. La práctica ideológica, en efecto, puede partir de una Generalidad I que sea una ciencia (la física, la biología, el materialismo histórico, etc.) para transformarla en el sentido de la deformación, la tergiversación, la ideologización. Los consabidos ataques al materialismo histórico hechos por ciertos ideólogos en el sentido de que es un economismo, etc., caen dentro de esta práctica. Pero no sólo, dentro de ella, se da la transformación tergiversadora, sino también la transformación revisionista y socavadora. Los ideólogos humanistas o empiristas, por ejemplo, pasan de contrabando, bajo el nombre de marxismo, sus tesis ideológicas, y en esta operación, que aprovecha los silencios o inconsecuencias de la ciencia constituida, consiste su práctica ideológica.
3. Puede tener, por último, como objeto, la filosofía (el *materialismo dialéctico*). Ideólogos neo-kantianos, neo-positivistas, existencialistas, estructuralistas, fenomenólogos, neo-tomistas, etc. tienen como objeto de su crítica ideológica la concepción filosófica marxista. Y ocurre con ello, lo mismo que con la ciencia en general y el materialismo histórico en particular: el producto de la transformación consiste en la deformación del materialismo dialéctico o en la asimilación, mediante una tergiversación, a la ideología que funciona como agente de la crítica. Aquí, como en la ciencia, la ideología ataca la filosofía (después de deformarla) o se la asimila, tomando incluso su nombre, como en el caso del revisionismo (después, también, de deformarla). *El caso ideal de un ideólogo que criticara al materialismo histórico y al materialismo dialéctico sin deformarlos, dejaría intacta la materia prima; pero sería el motivo para que; en una Generalidad III, se enriqueciera, por así decirlo, la deformación ideológica.*

La Generalidad II, en la práctica ideológica, no puede ser otra que *una ideología* (con su teoría y su método). Cuando Croce, por ejemplo, critica a Hegel, cuando Kant combate a Wolff y Baumgarten, cuando Husserl recusa el positivismo y el Círculo de Viena polemiza con la “metafísica” materialista, el historicismo crociano, el kantismo, la fenomenología y el neo-positivismo constituyen la Generalidad II.

La Generalidad II es el producto de la crítica transformadora que una ideología ejerce sobre otra ideología, la ciencia o la filosofía.

Conviene subrayar que, mientras en la práctica científica y filosófica, entre la Generalidad I y la III hay siempre un cambio cualitativo: la Generalidad I es una ideología y la III es un producto científico o filosófico, en la práctica ideológica no hay cambio cualitativo cuando la Generalidad I es una ideología. En este caso hay simplemente una *ruptura sustitutiva*: cuando la filosofía kantiana critica la tesis de Hume de que la base de la ley de la causalidad es la costumbre, obtiene la tesis de que la causalidad es una categoría, una unidad sintética del entendimiento. Se pasa de una ideología (empirista) a otra (apriorista).

Con mucha frecuencia, cuando en la Generalidad I y en la Generalidad ni hay dos ideologías, ellas mantienen una vinculación de “circulación viciosa”. Tal es el caso, en la

historia de las doctrinas filosóficas, entre el empirismo y el racionalismo, Locke, Leibniz, entre lo invariante y la variación, Parménides y Heráclito, entre el esencialismo y el existencialismo, Kierkegaard y Hegel, etc. Una posición vive de la otra: cada polo tiene sus entrañas en el otro. Hay empiristas porque hay racionalistas y viceversa. Cada uno alimenta a su contrario. La razón de ello es que la ideología tiene, como una de sus razones esenciales, la *unilateralidad*; lo cual lleva a que el polo contrario se afirme sobre la base de lo que falta a su opuesto. En la política tenemos un ejemplo muy claro de circulación viciosa de carácter ideológico en la pugna de los partidarios de la “teoría del foco” y los miembros de los “partidos comunistas” adocenados y soviéticos. Los “foquistas” se afirman sobre la base de la inoperancia y oportunismo de los “partidos”. Los “partidos”, a su vez, se justifican combatiendo el “subjetivismo” y “aventurerismo” de los “foquistas”.

La génesis de *una* ideología es análoga a la de la ciencia y la de la filosofía. De una ideología determinada (por ejemplo la metafísica tradicional) se desgaja la nueva ideología (por ejemplo el kantismo) y la crítica kantiana, surgida con dos “puntos de apoyo”: el empirismo de Hume y el racionalismo leibniziano, identifica la Generalidad  $n$  y la  $ni$  como condición para iniciar su genealogía en tanto *ideología nueva*. Pero una diferencia fundamental entre la genealogía de *una* ideología y la de la ciencia o la filosofía es que la ideología no tiene todo un infinito por recorrer. *No hay una tarea infinita de la ideología*, como si la hay de la ciencia y la filosofía. La razón esencial de ello es que la ideología es, en todas sus formas, una supraestructura. No tiene, por lo tanto, su historia en si misma, sino que, como he dicho, posee su polo estructurante fuera de sí, en la estructura. Como ésta varía, como del feudalismo se pasa al capitalismo y de éste al socialismo y al comunismo, la ideología es arrastrada, en fin de cuentas, por la historia de la estructura económica. Las ideologías son temporales. Las acecha la muerte; aunque se crean eternas. La ciencia y la filosofía, en la forma de un sistema abierto, de una dialéctica de la variación sobre elementos invariantes, tiene, en cambio, todo un infinito por recorrer.

## CAPITULO IV

### LA PRÁCTICA ARTÍSTICA

Para empezar quiero aclarar que todo este escrito sobre la *práctica artística* no pretende ser una estética. La ciencia de la estética (que debe ser mejor conceptualizada y desarrollada) tiene un objeto distinto: explicar de manera científica qué es lo bello, cómo se aprehende, etc. El objeto de este escrito conviene más bien a la gnoseología, ya que describe el mecanismo por medio del cual opera una práctica social determinada: la artística. No obstante creo que este análisis es de gran interés para la estética,<sup>23</sup> ya que, aunque no se intenta explicar por qué el producto de la práctica artística es bello, se describe el proceso mediante el cual fue creado.

Todas las prácticas tienen la misma estructura. Fue Marx, en *El Capital*, quien puso de relieve esta estructura de la práctica en general (o de la *práctica social*) en la práctica económica. Pero esta estructura, que explica el mecanismo de todas las prácticas (tanto de las teóricas como de las empíricas), aparece; en Marx, en *estado práctico* y definiendo un solo tipo de práctica: la económico-transformadora. Se debe a Althusser el elevar este *estado práctico* a *estado teórico* y generalizar la estructura de la práctica, que aparece en la práctica económica, a toda práctica humana: lo mismo la científica, la filosófica y la ideológica que la económica, social y política. No es, como decía en el capítulo "El mecanismo de las diferentes prácticas", que la práctica económica imponga su estructura a las demás prácticas (lo cual sería, a más de un *analogismo vulgar*, una manifestación más del economismo ideológico), sino que la práctica económica, como práctica que es, *contiene la estructura obligatoria* de toda práctica transformadora. Tal vez fue advertida primeramente esta estructura de la práctica en la práctica económica por el carácter preeminente y necesario para la existencia que tiene dicha actividad, además de la clara plasmación objetiva de los elementos que conforman su totalidad orgánica; pero nada más. Toda práctica posee tres elementos: el objeto de trabajo, los instrumentos de producción y el producto. Huelga decir que tras los instrumentos de producción se halla la fuerza humana de trabajo. En el capítulo mencionado examiné el objeto, el nacimiento y el desarrollo de tres prácticas teóricas: la científica, la filosófica y la ideológica. Las prácticas empíricas –de las cuales la económica ocupa un lugar significativo– no fueron estudiadas por mí porque creo que son pese a todo las más analizadas por los clásicos del marxismo.

Ahora bien, entre las prácticas teóricas y las prácticas empíricas, entre las especulativas y las transformadoras de la realidad natural y social, hay cuando menos una práctica, la artística, que *ocupa un lugar intermedio*, esto es, un sitio en que confluyen los dos tipos de práctica enumerada: la teórica y la empírica, y que, además, no se agota en esta descripción ya que, en su objeto, a más de elementos materiales y teóricos aparecen otros elementos (sentimentales, etc.) que es necesario deslindar y conceptualizar con detalle.

---

<sup>23</sup> Incluso, probablemente, debe convertirse en parte de la estética.

El arte implica, simultáneamente, un doble proceso transformador: material el uno, espiritual el otro. Cuando Policleto realizaba una escultura, modificaba, con sus instrumentos (el cincel y el martillo, etc.), el material por él empleado, haciéndolo pasar de masa informe a producción artística. Aquí hay una transformación empírica, una modificación *material* del objeto. Pero esta modificación, análoga a la económica o a cualquier transformación pragmática, no es sólo una práctica empírica, sino que, al tiempo de llevar a cabo tal mutación formal del objeto natural, *crea un nuevo objeto, de carácter espiritual, que tiene su base material en el mármol, etc., pero que no se identifica sin más con él.* La práctica artística implica siempre, en consecuencia, un *paralelismo de prácticas* que se requiere analizar con profundidad. Adelantaré que, con la expresión “transformación espiritual” pretendo aludir a un producto que rebasa su mera significación de valor de uso material para indicar la presencia de un conjunto de caracteres que satisfacen necesidades del espíritu (filosóficas, científicas, ideológicas, sentimentales, volitivas, etc.). Por método, podemos disolver el “paralelismo” de la práctica artística y exponer por separado las dos prácticas correlativas que ella implica, para después volverlas a unir.

La práctica artística, en *tanto transformación material* de un objeto, no ofrece ninguna novedad, salvo la de que se realiza como soporte material de otra transformación. La Generalidad I, en efecto, está constituida por los *materiales* artísticos propiamente dichos: el lienzo y los colores en el caso de la pintura; el mármol en el de la escultura; el papel pautado, los instrumentos musicales en el de la composición musical, el papel en el de la poesía, etc. La Generalidad II está formada por los instrumentos de producción: los pinceles, en la pintura; el cincel, en la escultura; la pluma en la composición musical o en la poesía. La Generalidad III está integrada por el producto de la aplicación de la Generalidad II en la I: el lienzo que recibe un conjunto de trazos y colores, el mármol que asume una forma, el papel pautado que sustenta una cierta anotación musical o la hoja de papel en que culebrea talo cual poema.

Pero esta transformación material tiene un *significado extrínseco*: no vale por sí misma, sino que es un medio para indicar una *producción espiritual*.

Si estudiamos esta última, advertimos que, en la Generalidad I, hay que tomar en cuenta todo lo que constituye la materia prima espiritual de la producción artística, esto es, la *realidad en su conjunto*, a través, obligatoriamente, de ideologías (donde, además de los elementos ideológicos en sentido estricto, hay que situar los “pre-científicos” y “pre-filosóficos” ideologizados por la problemática ideológica predominante), de ciencias o aun de *la filosofía* (el materialismo dialéctico).<sup>24</sup> El arte es también un modo de apropiarse la realidad; pero no se la asimila directamente sino a *través* o *mediante* las ideologías, las ciencias o la filosofía. Toda realidad, presente, pasada o futura, singular, particular o universal, etc., se aprehende por intermedio de productos que provienen de las tres prácticas teóricas mencionadas.

---

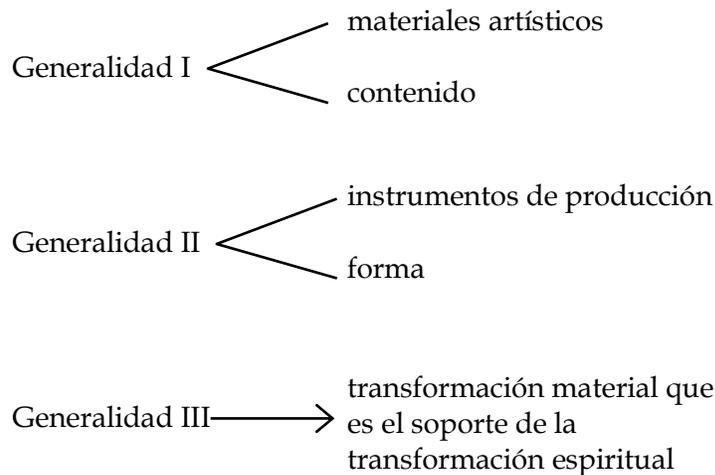
<sup>24</sup> La única excepción es la experiencia estrictamente individual, la cual, sin embargo, es “ideologizada” frecuentemente por el artista.

La Generalidad II se halla formada por la capacidad, talento o genio artístico; capacidad que implica una cierta relación con los cánones estéticos en general y en especial con los vigentes. Todo artista, pues, antes de crear se encuentra con que en el medio ambiente artístico hay una serie de *reglas formales* y de teorías frente a las cuales debe situarse en el sentido de que puede respetar esos cánones, negarlos en parte o subvertirlos del todo; pero tiene que partir de ahí. Desde el punto de vista *técnico* (técnico en el sentido de conjunto de cánones formales en que se *da* un contenido), todo artista parte de un pasado inmediato (y también mediato) en donde aparecen tales o cuales reglas (modos de versificación, armonía y contrapunto, cánones pictóricos para la perspectiva, etc.) y frente a las cuales tiene que definirse: puede ser el continuador de un estilo (Reger respecto a Brahms, Brahms respecto a Schumann, etc.), puede ser el artista revolucionario, desde el punto de vista formal, que produce una “mutación” técnica (Joyce, Picasso, Stockhausen), etc. Puede situarse como se quiera frente a la *tradición formal*; pero no se puede partir de la nada. El mismo género artístico que se escoja responde a los *cánones definitorios* del género. En cierta época, por ejemplo, no se consideraba como poesía sino lo que incluía la versificación. La Generalidad II no implica, por así decirlo, una fuerza humana sin ninguna calificación, sino, por lo contrario, los diferentes grados de especialización. Se trata de un trabajo complejo, no simple, que supone, como dije, cierta asimilación de la *teoría formal-técnica*. La capacidad o talento artístico presupone un acervo determinado de puntos de vista personales (ideas, creencias, etc.) que el artista *trae consigo* en el momento de producir. El artista, sin embargo, no es dueño tan sólo de una serie de reglas formales, o de una asimilación *personal* de la ciencia, la filosofía o la ideología, sino que también pone en juego facultades imaginativas, fantásticas (esto es sintéticas), que definen la idiosincrasia de su producción.

La Generalidad III no es otra cosa que la obra artística consumada. Se trata, en verdad, *de la materia prima ya trabajada por el artista*. Si quisiéramos examinar, desde el punto de vista de la práctica artística, una obra poética, tendríamos que afirmar que la Generalidad I estuvo constituida por todo aquello *de que se habla en el poema*. La Generalidad II por las aptitudes artísticas que caracterizan al poeta. Las lecturas que ha realizado el autor de tales o cuales poemas lo han dotado, en efecto, de una cierta capacidad técnica expresada en la versificación, la estructura poemática, etc. Además, el escritor posee, por ejemplo, una cierta concepción del mundo, tiene alguna información de la situación de la ciencia en sus días, ha realizado estudios de filosofía, etc. Todo ello (aunado a la imaginación, fantasía, etc. que posee) constituye la Generalidad II: su fuerza artística de trabajo. La Generalidad III está formada, fundamentalmente, por la obra realizada. Se trata, entonces, más que de la realidad vista a través de una sensibilidad, de la realidad vista a través de una práctica transformadora, de una fuerza artística de trabajo.

La estética tradicional ha hablado de que una obra de arte es la unidad indisoluble de una forma y un contenido. Si deseamos referirnos a esta dicotomía, podemos hacer ver que si el *contenido* está en la Generalidad I, la *forma* reside en la Generalidad II. La Generalidad III es la unidad entre la *forma* y el *contenido* o si queremos decirlo dinámicamente: *la obra artística es el resultado práctico de dar forma a un contenido*.

Si unimos las dos transformaciones paralelas implícitas en la práctica artística podemos hacer este esquema:



Observación importante que hay que tomar en cuenta es la de que no existe una identidad necesaria entre las *ideologías* que aparecen en la Generalidad I y en la Generalidad III y las que acompañan a la fuerza artística de trabajo en la Generalidad II. Es el caso de Balzac, tan analizado (a partir de ciertas observaciones de Marx y Engels) por G. Lukács. El verdadero realismo inhibe la *ideología, personal* a favor de la mostración de lo real, y deja que el contenido, que existe *objetivamente*, no sea perturbado por la *subjetividad* de la Generalidad II. Ciertamente que hay artistas que no *pueden desprenderse de sus puntos de vista subjetivos*, de sus creencias, de su “concepción del mundo” (tal el caso, por ejemplo, de Paul Bourget).

Si nos preguntamos por el tipo de vinculación que tiene la producción artística respecto a la estructura económica, debemos aclarar que se halla en cierto aspecto condicionada y en otro determinada. Comencemos por lo más obvio. Si en el arte hay un contenido, un contenido que se *da* en las ideologías, la ciencia y la filosofía, a esta parte del arte se le aplica la forma de vinculación que ya analicé en “El mecanismo de las diferentes prácticas”, esto es, la de determinación para lo ideológico y de condicionamiento (favorable o no) para la ciencia y la filosofía. Conviene aclarar, al llegar a este punto, que *la obra de arte no es una suma entre algo que es artístico -la forma- y algo que no lo es -el contenido-, sino que, en la obra realizada, en la Generalidad III, el contenido, informado, es elemento artístico*. La Generalidad III ofrece una materia prima, en consecuencia, que o bien está condicionada o bien está determinada por la estructura económica. Esta estructura, por otro lado, *no* determina el aspecto formal o técnico, imaginativo o fantástico, de la Generalidad II, sino que se limita a condicionarlo favorablemente o no. Podríamos decir que si comparamos la importancia del *contenido* (Generalidad I) y la de la *forma* (Generalidad II) en la producción artística, tenemos que concluir, aunque el contenido se transmuta en arte al *informarse*, que el elemento esencial es el *formal*, en virtud de que un contenido dado sin forma artística *no es arte*, mientras que es posible realizar una obra que carezca de contenido (la música pura, la pintura no figurativa) y que, no obstante, dado su tratamiento formal, detenta el carácter de artística.

Como la estructura no sólo determina sino también condiciona las diferentes formas de la cultura, conviene producir un nuevo concepto que agrupe el doble tipo de vinculación de la estructura con la cultura (la determinación y el condicionamiento). Me parece que este concepto puede ser el de *preeminencia*. La estructura es preeminente respecto a la cultura en un doble sentido, en el de que determina lo ideológico y condiciona lo científico, lo filosófico y el elemento *informador* de la práctica artística. La confrontación con la interpretación idealista de la historia no sólo se evidencia en el hecho de que el materialismo histórico afirma que la estructura económica determina en última instancia lo ideológico, sino también en el de aseverar que la base económica condiciona la ciencia, la filosofía y el arte (en lo que a su elemento esencial –el formal- se refiere). *No es que la ciencia, la filosofía y el arte condicionen la economía, sino que es ésta la que los condiciona.*

Para hacer una historia *científica* del arte se requiere tomar en cuenta, necesariamente, el carácter preeminente de la estructura económica, lo cual significa que, al estudiar una obra determinada, una Generalidad III, tengamos en cuenta que la manera en que se vincula tal obra con la estructura económica que le sirve de base o sustentáculo es doble: de condicionamiento (en lo que a su *forma*, sus elementos científicos o filosóficos se refiere) y de determinación (en lo que a su *contenido* ideológico alude).

Para subrayar la especificidad de la práctica artística, conviene recordar que tanto en la práctica científica como en la filosófica, lo cual se manifiesta en la “tarea infinita” de ambas, hay una incesante *reproducción acumulativa*. *El pasado científico, en efecto, entra todo él en el presente científico.* Newton y Huygens, por ejemplo, están “comprendidos” por Bohr y Heisenberg, etc. Si las prácticas científica y filosófica son *reproductivas*, la artística, en cambio, es tan sólo *productiva*. Beethoven *no* comprende a Palestrina, Tolstoi *no* supera a Cervantes. Son simplemente distintos, representan diferentes *producciones*. Cada obra artística *rompe* con la anterior; la categoría de la *aufhebung* (negar conservando) *no es aplicable a las diferentes creaciones artísticas*. Ello me lleva a afirmar, de la manera más contundente, que *en la historia del arte, a diferencia de la historia de la ciencia o de la historia de la filosofía, no hay progreso, en el sentido acumulativo de este término*. Quien pretenda “evaluar” un artista en el sentido de que *supera* a otro (“Schoenberg supera a Brahms” etc.) *está aplicando una ideología (proveniente de la ciencia, la filosofía o la técnica) que carece de verdadero contenido epistemológico*. Si queremos hablar de progreso artístico sin caer en esta *ideología de la superación*, debemos concebirlo no en el sentido de la acumulación, sino en el sentido de *incremento extensivo del acervo de manifestaciones artísticas*: un país progresa estéticamente cuando florecen en él el mayor número posible de variadas producciones. Hay en la historia del arte, sin embargo, y hasta cierto punto, una acumulación progresiva en lo que se refiere a la técnica formal o al “estilo” común de una corriente artística. El relativo progreso que pueda existir *dentro* de una escuela artística (en el impresionismo musical o pictórico, por ejemplo) se debe al carácter acumulativo de la técnica: el artista posterior, en tanto *artífice*, conoce las técnicas de sus antecesores y, si tiene capacidad de ello, las domina y comprende. Pero hay que hacer dos observaciones: la primera consiste en el hecho de que, aunque una obra supere técnicamente a otra, ello no quiere decir que la supere en tanto producción global, ya que una creación artística no se reduce al elemento puramente

formal-técnico, sino que es una combinación entre la Generalidad I (el contenido) y la Generalidad II (la forma) en que ambos elementos y no sólo la forma pasan, en su configuración (Generalidad III), a ser producción artística. La segunda observación hace alusión al hecho de que la historia del arte despliega ante nosotros una serie de *rupturas estilísticas* o mutaciones formales en que no es posible comparar, ni desde el punto de vista técnico, a los creadores, en virtud de que, mediante el cambio de técnica –tránsito de una escuela a otra: del *Sturm und Drang* al romanticismo, etc.-, los artistas están pisando un terreno formal *simplemente distinto*. Breton no supera, desde el punto de vista técnico, a Valery; Chirico no representa un progreso técnico (en el sentido acumulativo de la expresión) respecto a Franz Hals, etc.

Conviene poner de relieve, al hablar de la relativa acumulación progresiva que desde el punto de vista técnico existe en el arte (en las escuelas o corrientes), que ello se basa en el siguiente mecanismo: una producción determinada (una Generalidad III) trae consigo una cierta estructura técnica: Haydn, por ejemplo, incluye en sus sonatas, cuartetos y sinfonías, una renovación formal-técnica indiscutible. Mozart, que la conoce y estudia, acaba por dominarla y comprenderla en su propia producción, termina, pues, por superarla. Pero, en este sentido, no sólo hay evolución progresiva, sino también involución: Beethoven que, en su segunda y tercera etapas, incluye una verdadera revolución técnica (recordemos los últimos cuartetos) no es superado, desde el punto de vista formal, por ninguno de sus continuadores inmediatos: ni Schubert, ni Mendelssohn, ni Weber, ni Schumann, etc. Pero entiéndase bien: afirmar que, en sentido técnico, Mozart *supera* a Haydn o a Karl Philip Emmanuel Bach o que Beethoven *supera* a sus continuadores, no quiere decir que Mozart sea la superación global, como si fuera un nuevo descubrimiento científico encaramado en los hombros del anterior, de Haydn o Beethoven de Schumann. Otra cosa: aquí, como en el caso de todo progreso acumulativo, no debe interpretarse la *historia de la técnica* como una historia empírica en que el elemento posterior indefectiblemente supere al anterior. Es cierto que Mozart supera a Haydn, y Mozart es más joven que el autor de *La Creación*; pero Beethoven supera a Schubert y Weber, y Beethoven nace antes que estos dos músicos. *Se trata, pues, no de la historia empírica sino de la historia de las producciones técnicas desplegadas en la forma de un progreso acumulativo no coincidente con la cronología lineal.*

En la historia del arte nos hallamos con dos tipos de creación estética claramente diferenciables: aquel en que (por la intervención, como parte integrante, del concepto) aparece un *contenido*, y aquel en que (por la ausencia de concepto) sólo manifiesta una cierta estructura *formal*. Estos dos tipos de producción no sólo aparecen en géneros diversos (en la novela, el cuento, la pintura, la escultura, etc. nos hallamos con la presencia de un contenido conceptual; en la llamada música pura –sinfonías, cuartetos, etc.- con un determinado juego formal), sino también dentro de la evolución de un género: en la historia de la pintura, por ejemplo, al llegar a una fase determinada, surgió una tendencia *no figurativa* que echó por la borda toda referencia a la realidad y se convirtió, como la música y la ornamentación abstracta, en una mera combinación de formas. Lo mismo podemos decir de otros géneros. La “deshumanización del arte”, que decía Ortega, no es otra cosa que el predominio, si no es que la dictadura, de la Generalidad II. ¿Cómo

podemos explicar el mecanismo del arte no-conceptual, a diferencia del conceptual? Tomando en cuenta que estoy empleando aquí el término conceptual en un sentido tan lato que comprende todo lo que se da como materia prima de la producción artística *significativa*, puedo dejar establecido que el mecanismo del arte conceptual ha sido ya analizado por mí en todo lo precedente. No así el proceso de producción del arte no-conceptual y asignificativo.

En esta última forma de arte se puede afirmar que *no hay una Generalidad I, no hay un contenido a la espera, por así decirlo, de la configuración artística*. Es un arte *sin* realidad, o, si se quiere decir de otro modo, un arte en que no hay otra realidad que la de su propia producción. ¿Qué quiso decir, por ejemplo, Schumann en su Quinteto para piano y cuerdas? Evidentemente nada desde el punto de vista conceptual, con excepción del libre juego de formas que presenta esta obra maestra de la música de cámara. Toda significación deducida de una obra de “arte puro” es algo *externo* a ella, algo que, endopáticamente, proyecta el público en la obra, y no algo que objetivamente esté presente en ella.

El mecanismo del arte *no-conceptual* y *asignificativo* prescinde, pues, de la Generalidad I, o, para ser más exactos, identifica la Generalidad II y la Generalidad I. En efecto, ya no existe, en este tipo de producción, un contenido que se necesita *informar*, sino la proyección de formas que, libres de cualquier referencia al mundo real, *no tienen más significado que el de su estructura asignificante*. Este es el caso del llamado “arte abstracto” de nuestra época. Si en el pasado no se concebía una producción artística sin Generalidad I (salvo el caso de la música, la ornamentación, etc.), hoy en día es muy frecuente la identificación de la Generalidad I y la Generalidad II. Podríamos describir este mecanismo –a reserva de tratar ello con mayor profundidad en otra ocasión- haciendo ver que, como la materia prima del arte asignificativo, es la forma, el artista, por medio de su imaginación, plasma una nueva estructura, también formal, como producto de su trabajo. Las Generalidades I y II producen, pues, la Generalidad III. No debemos olvidar, sin embargo, que en todo esto estoy haciendo referencia a la transformación espiritual que se realiza en la práctica artística, y no a la transformación material, ya que esta última se desenvuelve en el sentido normal que ya estudié antes. Podemos, pues, hacer este esquema:

Transformación material:	Transformación espiritual:
Generalidad I	_____
Generalidad II	Generalidad II y Generalidad I
Generalidad III	Generalidad III

La práctica artística implica, en consecuencia, dos prácticas distintas, pero estrechamente articuladas: la material y la espiritual. Aunque la primera es el “pedestal” de la segunda, esta última es la característicamente estética.

Caso distinto, al menos hasta cierto punto, es el del arte en que interviene la palabra. Y es un caso distinto porque la esencia de la palabra es la significación. La poesía más esotérica, por ejemplo, maneja elementos que aluden, con el “trastorno ontológico” que se

quiera, a la realidad. Un conjunto de sonidos no hace referencia a algo ajeno a su estructura, un haz de trazos no-figurativos tampoco; pero la palabra, por definición, sí. Ahora bien, hecha la salvedad de la poesía directamente realista (clasicismo, romanticismo, modernismo, etc.), en que aparecen, con toda nitidez, y en la disposición normal, las Generalidades I, II y III, el poeta puede trastornar la realidad –mediante la combinación caótico-creativa de las palabras- con un doble objeto:

1. Para designar de manera más profunda y novedosa la misma realidad. Este es el caso de lo que voy a denominar *poesía metafórica* o *simbólica*.
2. Para crear una nueva realidad (una “superrealidad”). En este caso, se trastorna la realidad (sea con un método inconsciente-automático o con un método consciente), no para *volver* a la realidad, sino para “aludir” a una realidad diferente y pretendidamente superior a aquella que nos rodea. Como cada palabra tiene un significado, una intencionalidad significativa, la combinación de palabras, por más que se dé como un trastorno –si la comparamos con la realidad-, sería una “imagen” o “constelación de imágenes” que estarían refiriéndose a un mundo inexistente. La *imagen* aludiría, en este caso, al contenido-de-la-forma, al contenido que puede poseer, por sí misma, la forma. Este es el caso de la *poesía surrealista*.

La *poesía metafórica* cae dentro del esquema normal de las tres Generalidades, ya que el trastorno (metafórico) es simbólico: en consecuencia está operando sobre una Generalidad I.

El caso de la *poesía imaginativo-surrealista* es semejante al mecanismo del arte no-conceptual y asignificativo, pero no se identifica con él, ya que sus elementos constitutivos son, precisamente, las palabras (preñadas, por esencia, de significación). Pese a todo, creo que esta poesía carece también de una Generalidad I independiente de la II porque no pretende dar forma a un contenido (real), sino darse como el contenido que se desprende no de la realidad sino de la forma.

Hay algunos poetas que desordenan, por último, lo real, no para “tomar” a él (caso de la poesía metafórica) o para “alejarse” de él (caso de la poesía imaginativo-surrealista) sino para que cada lector encuentre en su obra lo que quiera o pueda. Este tipo de creación (del cual no voy a discutir su legitimidad) deja en manos del lector la práctica verdaderamente creativa, la cual caería en una modalidad *sui generis* de la *poesía metafórica*.

Si tomamos en cuenta que en diferentes manifestaciones artísticas se requiere la presencia de un intérprete (el teatro, la música, la danza, etc.) es importante dejar sentado que el mecanismo de la *práctica interpretativa* consta de una Generalidad I que no es otra cosa que la obra artística ya creada (por ejemplo una obra de teatro de Ibsen o Strindberg), una Generalidad II (la fuerza humana especializada del intérprete, por ejemplo del actor) y una Generalidad III (la obra teatral llevada a cabo con tales o cuales características representativas).

Al llegar a este punto, se hace necesario aclarar que si bien, en la tradición artística, la forma es “forma de un determinado contenido” (Lukács), y ello implica una *preeminencia ontológica* del contenido sobre la forma, desde el punto de vista *de la conformación artística en cuanto tal*, tiene preeminencia la forma, de tal manera que a una producción determinada la consideramos artística, no por su contenido, sino como dije más arriba, por su forma, o mejor, *por la forma en que configura a un contenido* (que pasa a ser elemento artístico). La preeminencia estética de la forma se revela en el hecho, como dije también, de que puede haber forma artística sin contenido (real); pero no puede haber contenido artístico sin forma estética. Por esto, resulta especialmente importante para una estética científica el estudio sobre todo de la Generalidad II o, lo que tanto vale, de la fuerza artística de trabajo.

## CAPITULO V

### LAS TRES FORMAS DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA

No me propongo en este capítulo examinar la génesis del pensamiento –religioso en la sociedad primitiva, ni analizar las primeras manifestaciones míticas y animistas (totem, tabú, etc.), aunque me resulta indudable que presuponen una actividad práctica religiosa (vinculada, desde luego, con otras prácticas) que me parece insuficientemente estudiada. Mi tema se refiere más bien a religiones estructuradas y maduras (como el cristianismo) en que la práctica religiosa adquiere un perfil lo suficientemente claro, dada su proximidad cultural, para permitimos entender su mecanismo operativo.

La práctica religiosa está conformada esencialmente por tres formas: la práctica del místico, la del teólogo y la del feligrés. Si aplicamos el método de la *definición estructural* a estas tres prácticas, advertimos que en ellas aparecen todos los elementos que caracterizan la actividad transformadora del hombre: la materia prima, los instrumentos de producción (“manejados” por la fuerza humana de trabajo) y el producto, esto es, la Generalidad I, la Generalidad II y la Generalidad III. Es claro que los “personajes”, por así decirlo, que actúan en cada uno de estos elementos, difieren de los que actúan en la ciencia, en la filosofía o en la práctica empírica. *Pero en relación con lo que me interesa, lo esencial reside no en estas distinciones sino en el común denominador que tiene la práctica religiosa con las otras prácticas.*

Antes de examinar la forma de operar de cada una de estas actividades religiosas, conviene subrayar que la práctica religiosa es la unidad en que se dan, articuladas, las tres formas o prácticas de la religiosidad. La práctica del místico influye en la del teólogo y la de ambos en el feligrés, etc.

*La práctica del místico trae consigo la pretensión de convertir lo Trascendente en inmanente. Podríamos decir, por eso mismo, que el producto de la práctica mística es la revelación. Cuando Fray Luis de León, en su carta a las Carmelitas descalzas y en honor de Santa Teresa, nos dice que “es cosa sin duda y de fe, que el Espíritu Santo habla con los suyos y se les muestra por diferentes maneras”, está haciendo una síntesis de la estructura conformativa de la práctica mística y su hipotético producto: la revelación. La materia prima de que parte el místico no puede ser otra que una ideología: la ideología, de carácter metafísico, de que el *grund* universal, el soporte último es algo Trascendente. Esta ideología flota en la atmósfera espiritual del momento. Aunque haya alguien que manifieste su incredulidad frente a ella, no puede negar su presencia, en tanto ideología, en las formas de la conciencia social. La Generalidad I de la práctica mística no puede ser otra, en consecuencia, que la ideología de que lo Trascendente existe. Ahora bien, esta materia prima, como objeto de transformación, sólo puede ser modificada poniendo en juego ciertos instrumentos de producción “sui generis”: hago referencia a la fe. El místico es un hombre de fe. El interviene en el “acto místico” como una fuerza humana de trabajo que utiliza el*

*instrumento de transformación de su fe para producir, en el éxtasis, la revelación o el milagro, la conversión de lo Trascendente en inmanente.* La Generalidad II de la forma mística de la práctica religiosa no puede ser otra que la fe. Pero no se trata de la fe pasiva del feligrés, de la fe de quien se limita a *recibir* tal o cual dogma o símbolo de la fe, sino que es una fe exacerbada, creativa cuya compulsión conduce a inaugurar una “nueva” revelación. El producto, entonces, de la aplicación de una fe compulsiva a la ideología de que lo Trascendente es real, da como producto la pretensión de haber establecido un “contacto puntual” con el más allá, de haber transformado lo Trascendente, de lo cual, por la ideología, se sabía que existía, en algo inmanente. La Generalidad III, el nuevo producto es, en consecuencia, la revelación, la idea de que “el Espíritu Santo habla con los suyos”.

La ideología de donde parte la práctica mística cristiana sustenta la tesis, contraria a todo panteísmo o emanacionismo neoplatónico, de que la divinidad es lo Trascendente por antonomasia. La ideología teológica sustenta al respecto una serie de teorías que van desde aquella que afirma el carácter inaccesible e inefable de Dios, hasta la que asienta la posibilidad de conocerlo por medio de la recta utilización del entendimiento humano, pasando por la que asevera, como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, que racionalmente podemos demostrar la existencia de Dios, mas no su esencia; afirmar que existe; pero no qué es. En este último caso sólo podemos predicar algo de la divinidad, de su esencia, de su modo de ser, tomando en cuenta las verdades reveladas; pero no, por ser ello imposible, las verdades producidas por la razón natural.

Todas estas interpretaciones, independientemente de sus diferencias, suponen que la divinidad se caracteriza por ser *lo Trascendente*. Incluso los teólogos racionalistas, o sea aquellos que confían en que es posible conocer a Dios por medio de la recta utilización de la inteligencia, suponen que la divinidad trasciende la trascendencia cósmica que nos rodea y se halla personificando, por así decirlo, la Trascendencia por antonomasia. Piensan, sin embargo, que el hombre tiene la capacidad de tender un puente racional hacia dicho ser divino y allegarse la noción exacta de su esencia y existencia. Dios es, como trascendencia, lo *numinoso*, que decía R. Otto, esto es, lo que, además de inefable, nos parece majestuoso y tremendo. Dios es, dicho en el lenguaje de Jaspers, lo “circunvalente”, inescrutable fundamento último de la totalidad.

Al llegar a este punto conviene hacer una disquisición para referirme a la posición de Feuerbach. Feuerbach es la culminación de una serie de pensadores, como Bruno Bauer y David Strauss, que, dentro de un contexto neohegeliano, enderezaron su crítica contra el cristianismo. En efecto, 1840 es el año en que sube al poder Federico Guillermo IV. El régimen monárquico-feudal tenía como religión oficial el cristianismo. La burguesía radical ascendente –liberal tanto en sus concepciones económicas como en sus opiniones sobre religión- se hallaba representada, desde 1842, en la *Gaceta Renana*. La primera batalla que da esta burguesía contra la sociedad estamental y corporativa fue –lo que se explica por su temor a llegar a las armas- en el frente religioso: en 1835-36 David Federico Strauss publica su *Vida de Jesús*; en 1841 B. Bauer su *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos*; en el mismo año, Feuerbach *La esencia del cristianismo*. Mientras Feuerbach realiza una crítica del cristianismo y de la religión en general, Strauss y Bauer, en diferentes

direcciones, llevan su crítica a un terreno concreto: al examen científico de los sinópticos y del Evangelio de San Juan. En tanto Bauer sostiene que los mitos evangélicos son obra de los propios evangelistas, objetivación cuidadosa y planeada de su "conciencia",<sup>25</sup> Strauss piensa que estos mitos son producidos por lo que, en lenguaje hegeliano, llama "sustancia", o sea que son obra inconsciente de una tradición colectiva.

Las relaciones (analogías, diferencias) entre Bruno Bauer y Strauss son tratadas en el capítulo "Investigaciones de Bauer sobre el Evangelio de San Juan, sus continuadores y adversarios" de la *Nueva vida de Jesús* del mismo Strauss. Este último hace notar que el Evangelio de San Juan, antes de las investigaciones de Bauer, representaba un verdadero escollo en la historiografía verdaderamente científica del cristianismo. "La crítica no podía transigir -escribe-, y el Evangelio tenía la pretensión de quedar entero. Uno e indivisible, protegido, por decirlo así, por su originalidad como por una armadura, parecía provocar a la crítica a un duelo a muerte. O rompía ella todas sus armas y depositaba sus despojos a los pies del Evangelio, o tenía que despojarlo de toda autenticidad histórica."<sup>26</sup> A continuación, reconoce que la gloria de Bauer será haber emprendido y terminado esta lucha. Posteriormente pasa a enumerar las cualidades de la investigación cristológica de Bauer: "Tomó no pocas armas de sus predecesores, pero encontró muchas otras y las manejó todas con arte, vigor y constancia, hasta que la crítica hubo ganado su pleito no en el tribunal de la teología, sino ante el de la conciencia" (p. 102). Y después habla Strauss de las diferencias entre su concepción y la de Bauer. A propósito de su *Examen crítico de la vida de Jesús*, Strauss hace ver que su propia concepción del elemento ficticio de los Evangelios había sido el concepto del mito, entendiendo por tal *la envoltura, que pretendía ser histórica, recibida por ciertas concepciones primordiales del cristianismo de la espontánea ficción de la leyenda*. Y enseguida aclara el punto de vista de Bauer: "Pero esta fórmula, sacada por mí del estudio de los elementos ficticios de los tres primeros Evangelios, hallé que no era posible adaptarla a todas las narraciones del cuarto. Hubiera sido necesario ampliarla y reemplazar la ficción espontánea por la ficción arbitraria y meditada. Esta última palabra, esta conclusión final que se había casi impuesto a mi Crítica, fue el punto de partida de Bauer en su examen del cuarto Evangelio" (p. 103).

Mas el error de Bauer, según Strauss, consiste en atribuir la ficción arbitraria y meditada (o sea la obra personal, planeada y consciente de un Evangelista), a los sinópticos: "Bauer se dejó, a veces, llevar hasta conceder arbitrariamente a estas composiciones (los tres sinópticos) formados, por así decirlo, por capas en el desarrollo de la leyenda, una unidad de plan y una pureza de intención que no existen" (p. 103).

---

<sup>25</sup> Aunque tanto Marx como Engels en varias de sus obras se manifiestan decididamente contra Bauer, Engels, en su *Ludwig Feuerbach* afirma: "Bauer no logró hacer nada más que en el dominio de la historia del origen del cristianismo, lo que, por otra parte, ya es cosa importante" (Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Barcelona, Ed. Europa-América, p. 45).

<sup>26</sup> Strauss: *Nueva vida de Jesús*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943. p. 102.

En esta polémica –en la que no voy a entrar en mayores detalles–, hay una crítica antropomórfica a la religión. La antropomorfización de la religión es vista de diferente manera –en un caso como resultado de un “mito” tradicional, en otro como creación personal de un evangelista–; pero en ambos casos se apunta ya el intento, que llevará a su término Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, de realizar una crítica a fondo de la religión.

Dice Feuerbach: “Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre.”<sup>27</sup> Y también: “Así como Dios no es otra cosa que la esencia del hombre, limpia de lo que al individuo humano parece malo, ya sea en sus sentimientos, ya sea en sus deseos, así también la vida del más allá no es otra cosa que esta vida librada de lo que aparece como un mal, como una restricción” (pp. 173-174). Como puede advertirse por estas citas, Feuerbach convierte en objeto de análisis precisamente la ideología de que existe lo Trascendente. Los resultados de este análisis, aunque en buena medida representan una “inversión” de la postura hegeliana, creo que en ocasiones entrañan una “ruptura en la ideología” que no debe en realidad hacerse a un lado. No es que Dios sea el Sujeto y el Hombre el predicado, sino que, muy por lo contrario, el Hombre es el Sujeto y Dios el predicado; pero esta predicación se da en un sentido precisamente inverso al de la realidad porque el Hombre se cree “criatura” de su criatura sin ver que es el creador de su “creador”. Se trata, pues, de una *enajenación*, en el sentido hegeliano del término: un ser fuera de sí, una pérdida de la esencia, un divorcio de ella, que se objetiva y extraña, y la existencia. De ahí que la *esencia del cristianismo* no sea otra que el Hombre. El secreto de la Trascendencia es, en este contexto, la inmanencia. En un sentido semejante a San Anselmo y Descartes, quienes postulan la *prueba ontológica* de la existencia de Dios a partir de la imperfección del hombre y el mundo, de la *res cogitans* y de la *res extensa*, Feuerbach deduce también de la imperfección humana ya no la existencia de Dios sino la idea de la existencia de Dios o, lo que es igual, deduce de la imperfección (ya que Dios es el “yo perfeccionado del hombre”) la existencia de la enajenación religiosa. Si el éxtasis es, como señala el significado griego del término, un *salir fuera de sí*, la enajenación religiosa es un *éxtasis de la humanidad en su conjunto* en la que el creador (sujeto) se piensa criatura (predicado) de lo que en realidad es criatura (predicado) de su acto creador (sujeto). La desenajenación religiosa es, para Feuerbach, poner las cosas en su lugar: la Trascendencia no es sino *otra forma de ser* de la inmanencia (“la vida del más allá no es otra cosa que esta vida librada de lo que aparece como un mal”). En una palabra, el secreto de la religión es la *antropología*. Por medio de diferentes peldaños: el joven Hegel, Bruno Bauer, David Federico Strauss, etc., llegamos, con Feuerbach, a la crítica antropomórfica de la religión, a la sustitución de la teología por el humanismo.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Ludwig Feuerbach: *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos Editor, 1971. p. 25.

<sup>28</sup> No es raro advertir que los intérpretes humanistas del marxismo (apoyándose por cierto en el joven Marx) sustenten la tesis ideológica de que el marxismo es un *ateísmo*, sin ver que la negación de un principio divino y su consecuente Trascendencia no es la idea central y determinante ni del materialismo histórico ni del materialismo dialéctico. Althusser lo dice de esta forma: “El marxismo no es un ateísmo en la medida en que la física moderna no es una física anti-aristotélica” (Louis Althusser, Jorge Semprun, Michel Simon, Michel Verret: *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México, Siglo XXI, 1971. p. 198).

Resulta interesante hacer notar que algunos pensadores religiosos (sobre todo protestantes) no rechazan del todo el análisis feuerbachiano. Aún más: dicen suscribirlo completamente en virtud de que, tras de hacer una diferencia entre lo que llaman el *Dios en sí* y el *Dios para nosotros*, piensan que lo que asienta Feuerbach se refiere al *Dios para nosotros*, Dios al que incluso imaginamos como *en sí y por sí*; pero que no es otra cosa en realidad que “la esencia del hombre objetivada”. El *Dios en sí*, queda, en esta postura, como el pleno misterio, lo inefable y numinoso, en una palabra, como la Trascendencia por antonomasia. Sin embargo, conviene subrayar –para no tergiversar el pensamiento de Feuerbach– que cuando él habla de que “Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre” no se refiere al *Dios para nosotros* sino, de la manera más radical y contundente, al *Dios en sí*. *El mensaje de La esencia del cristianismo no es otro que la recusación definitiva de toda Trascendencia*.

Esta larga disquisición nos ha servido para poner en claro varias cosas:

1. Toda posición religiosa (sobre todo si se trata de una religión avanzada) implica la *ideología de que lo Trascendente existe*.
2. He esbozado, por medio de los diferentes críticos antropomórficos de la religión (Bauer y Strauss), algunas de las hipótesis de la génesis y desarrollo de la ideología religiosa.
3. He expuesto brevemente la posición de Feuerbach como culminación, generalización y profundización, de los pasos precedentes.
4. Me ha interesado subrayar el que algunos teólogos aceptan, al menos hasta ciertos límites, la crítica feuerbachiana, aunque postulando a continuación la existencia de un *Dios en sí* o, lo que tanto vale, reafirmando en una versión radical la ideología de que lo Trascendente existe.

Pues bien, esta Trascendencia, con las características apuntadas, es la que, por medio de la práctica mística, se torna inmanencia. En las obras de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Vicente de Paul, etc., hallamos elocuentemente expresada esta “experiencia religiosa” de la revelación.

La Generalidad III de la práctica mística es tan ideológica como la Generalidad I. *La religión se mueve siempre en la ideología*. Pero la Generalidad III puede servir de nueva materia prima ya sea para otro acto de la práctica mística o como objeto de transformación de la práctica teológica. Veré ambos casos. Cada pretendida revelación alimenta la ideología de que lo Trascendente existe y que puede establecerse un “contacto puntual” con él. Por ejemplo: Santa Teresa cuenta, en *Su vida*, que de niña leía no sólo, como Don Quijote, gran número de libros de caballería, sino, lo que realmente nos debe importar, una serie de *vidas de santos*, lo cual nos muestra cómo la materia prima de la cual partió para llevar a cabo sus experiencias místicas no era otra que una ideología de que lo Trascendente existe, alimentada por las constantes “revelaciones” de la divinidad plasmadas en las vidas de los santos.

La *práctica teológica*<sup>29</sup> parte, en efecto, de las sucesivas Generalidades III de la actividad mística que conforman la *ideología* religiosa. Pero la materia prima de la práctica teológica (de un Santo Tomás, un San Buenaventura, un Francisco Suárez, etc.) no está formada tan sólo de “verdades reveladas” sino también de “verdades de razón”, esto es, de un cierto instrumental “filosófico” Y aun “científico”.

La Generalidad I de ciertos teólogos medievales estaba constituida, por eso mismo, por las Sagradas Escrituras y la filosofía griega. Santo Tomás de Aquino es un peripatético-escolástico porque, precisamente, parte en sus lucubraciones de las “verdades de revelación” (bíblicas) y de las “verdades de razón” (aristotélicas). En San Buenaventura, en cambio, se deja sentir más la influencia platónica que la aristotélica, de tal manera que podríamos llamarlo académico-escolástico, para diferenciarlo del autor de la *Suma contra gentiles*. Pero ambos parten de una materia prima que está formada, entonces, tanto por las “verdades de fe” como por la filosofía o sistema de “verdades de razón”. Quiero subrayar, sin embargo, que la filosofía no comparte el poder con la revelación o con la teología sobrenatural. Es bien sabido que, durante la Edad Media, la filosofía está puesta al servicio de la religión como el siervo lo está respecto al señor. Es bueno tener en cuenta, por tanto, este carácter *ancilar* de la filosofía: la filosofía como vasalla de la religión.

La Generalidad II que pone en juego la práctica teológica no puede ser ya tan sólo la fe. Tiene que ser *la fe y la razón*. La fuerza humana de trabajo del teólogo maneja, entonces, como instrumentos de producción de su práctica teológica, la fe (verdades reveladas) y la razón (verdades conseguidas por intermedio de su ley natural). Pero estas dos facultades, están articuladas de tal modo en la práctica teológica que la razón opera dentro de ciertos límites: los límites que le impone la fe. La razón no puede, por ejemplo, transgredir esta frontera so pena de caer en el escepticismo o en una concepción que niega los supuestos imprescindibles de la práctica teológica. Esto nos explica por qué la religión, aun conteniendo ciertos elementos “racionales” y aun “científicos”, se mueve toda ella dentro de una problemática ideológica. En efecto, la subsunción de la razón en los límites que le impone la fe (la autoridad, la ortodoxia, etc.) ideologiza dichos elementos “racionales” y presenta en bloque a la religión como una *ideología*.

Respondiendo a su carácter de “ciencia” de la divinidad, la teología pretende, pues, tomar conocimiento de Dios. Si la materia prima de la práctica teológica está constituida por un conjunto de creencias sagradas y de “verdades” profanas, el producto de esta actividad transformadora (Generalidad III) es una cierta combinación y desarrollo de estas creencias y verdades hasta formar los grandes *sistemas* teológicos: San Isidoro de Sevilla, San Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Escoto, Guillermo de Occam, etc.

Me gustaría aludir a San Agustín y a Santo Tomás para analizar este mecanismo de la práctica teológica. Como se sabe, San Agustín, en la misma dirección de Platón, acepta

---

<sup>29</sup> Hago referencia a la llamada teología natural o teodicea y no a la teología sobrenatural que coincidiría más bien con la práctica mística.

la teoría de los dos mundos: el corpóreo (*mundus sensibilis*) y el inteligible (*mundus in telligibilis*). El hecho de haber sufrido, en su etapa pre-cristiana, la influencia de la Academia escéptica, motiva que San Agustín empiece, como un filósofo moderno, por el problema “crítico” de la posibilidad del conocimiento. La filosofía neoplatónica (Plotino, Abelardo, Proclo, etc.) orientó su solución: la verdad no debe buscarse en el exterior, en el mundo del cambio y la facticidad, sino en la propia conciencia. Y así, encuentra, con anterioridad a Descartes, el hecho básico que escapa a toda incertidumbre: *el mismo yo que duda y los actos relacionados con este hecho*, como el conocer, querer y vivir. Es importante subrayar el hecho de que, en San Agustín, los estados anímicos se nos presentan inmediatamente, mientras que el mundo exterior, el mundo de los sentidos, se nos da por medio de representaciones. Al mundo exterior lo aprehendemos por medio del concurso de los cinco sentidos, que nos ofrecen una imagen más o menos fidedigna de la circunstancia exterior. Pero, en sentido estricto, no constituyen un verdadero conocimiento. Ese mundo es más objeto de fe que de ciencia. La ciencia en cambio se halla en el conocimiento del mundo inteligible, del que sólo es una imagen (una “copia” diría Platón) el mundo corporal. El mundo inteligible nos es conocido, como el yo, de modo inmediato: las “verdades” matemáticas, las leyes lógicas, los principios estéticos y morales ofrecen una validez eterna. El *mundus in telligibilis*, aunque se halla en el ánimo, no es producto de él porque lo eterno no puede proceder de una causa temporal. Sólo Dios puede ser el origen del mundo inteligible. Agustín resume, en realidad, la teoría platónica de las ideas; pero las interpreta, como Plotino, en el sentido de que son pensamientos divinos. Aunque, en ocasiones, San Agustín parte del mundo externo para demostrar la existencia de Dios (la causa del movimiento de las cosas debe ser inmutable opina el obispo de Hipona, etc.), su más importante prueba de la existencia de Dios parte, como en Descartes, de la conciencia. Se puede demostrar la existencia de Dios tras de advertir que muestras verdades o *universales*, no pudiendo tener por causa una conciencia precaria como la humana –ya que lo contingente no puede engendrar lo necesario- requiere una causa *proporcionada* que no puede ser sino Dios. La prueba de la inmortalidad del alma, también de carácter platónica, descansa en estos dos postulados: *la verdad es imperecedera, y el espíritu, la sede y el sustento de la verdad, está inseparablemente unido a ella*. Muy dentro de la línea platónica, San Agustín cree que es más fácil hallar a Dios en el “hondón del ánimo” que descifrar su existencia a través del mundo. *Quien cierra los ojos, por así decirlo, y se sustrae a los intereses mundanos, se halla en una situación extraordinariamente favorable para hallar, como raíz de su propio yo, a la divinidad*. Entre Dios y el hombre existe, pues, la posibilidad de una comunicación directa e inmediata, sin intermediarios.

En verdad, San Agustín parte de una materia prima que contiene en un polo las *creencias cristianas* (las Sagradas Escrituras y, en especial, los Evangelios) y en otro la *filosofía platónica* (idea de la anamnesis, teoría de los dos mundos, dialéctica, la función del cuerpo como “olvido” de las ideas, etc.). Somete este objeto de transformación a un trabajo teológico peculiar, echando mano, por así expresarlo, de su fe y de su privilegiada razón, y el producto de ello (la Generalidad III) consiste en esa concepción del mundo –la agustiniana- que influirá tan poderosamente en ideologías posteriores.

Santo Tomás, en cambio, parte de otra materia prima, distinta porque en ella no se halla incluido el platonismo sino (a partir de Averroes, etc.) el aristotelismo (teoría de las 4 causas, acto y potencia, materia y forma, etc.). Cuando pretende explicar lo *mismo* que San Agustín (demostrar la existencia de Dios, por ejemplo), lo hace, en consecuencia, de manera muy distinta y con resultados apreciablemente diferentes. Como se sabe (y en esta clasificación podemos seguir a Kant), todas las pruebas de la existencia de Dios se reducen fundamentalmente a tres clases: la *cosmológica*, la *teleológica* y la *ontológica*. Podemos recordar, asimismo, que de estos tipos de prueba, Santo Tomás sólo acepta la cosmológica y la teleológica; pero rechaza resueltamente la tercera: la ontológica. De las “cinco vías”, en efecto, que establece en la *Suma teológica* para demostrar la existencia de Dios cuatro son de carácter cosmológico y la quinta de carácter teleológico. ¿A qué se debe tal cosa? En primer lugar, a que la ontológica, establecida por San Anselmo, es de signo platónico-agustiniano. En segundo término porque las pruebas cosmológicas y teleológicas se inscriben más bien en un contexto aristotélico (pese a las diferencias que pueda haber, y hay, entre Santo Tomás y Aristóteles en lo que a la concepción del *primer motor* se refiere).

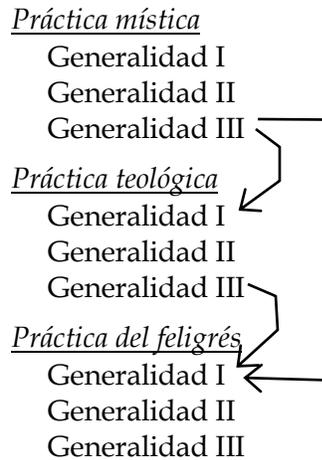
Diferencia esencial entre Santo Tomás y San Agustín –eco lejano de la divergencia de Aristóteles con su maestro– es la de que mientras San Agustín puede prescindir del mundo para probar la existencia de la divinidad (ya que, y mejor si cerramos los ojos, lo hallamos en el “hondón del alma”), Santo Tomás cree que para demostrar dicha existencia hay que dar un “rodeo”. No es una demostración el *vínculo directo* de la conciencia y Dios. *Para probar la existencia del ser divino se requiere tomar en cuenta el mundo, o lo que es igual, descifrar en la sustancia objetiva la existencia de un primer principio necesario.* Las nociones aristotélicas de materia y forma, potencia y acto, etc., le sirven para aprehender intelectivamente la estructura del ser objetivo e inferir *la existencia de lo Trascendente*. Si San Agustín, muy platónicamente, cree, por así decirlo, que es preciso “cerrar los ojos” para demostrar que Dios existe, Santo Tomás, muy aristotélicamente ‘opina que, por lo contrario, hay que tenerlos “bien abiertos”...

La Generalidad III de la práctica teológica tomista no es otra cosa que el sistema peripatético-escolástico expuesto en esa catedral de conceptos que es la *Suma Teológica*. El producto nuevo, la materia prima elaborada es aquí, como en todos los casos de la práctica teológica, la ilusión de haber convertido, al menos en parte, lo Trascendente en inmanente no sólo de manera mística sino racional.

El tomismo, a diferencia de otras concepciones medievales, pretende ser un decidido, pujante racionalismo sin concesiones. No en vano la sombra aristotélica se proyecta en todo momento en la filosofía del aquinista.

El feligrés parte del resultado de las prácticas mística y teológica.

Podemos hacer este esquema:



Con este esquema quiero indicar que la Generalidad III de la práctica mística (ilusión de volver inmanente lo Trascendente) proporciona materia prima a la práctica teológica y a la práctica del feligrés. Y también que la Generalidad III de la práctica teológica (ilusión de volver inmanente lo Trascendente no sólo de manera mística sino racional) brinda materia prima a la Generalidad I de la práctica del feligrés. *El feligrés, en consecuencia, tiene como materia prima de su práctica específica Generalidades III de la práctica mística y Generalidades III de la práctica teológica.* El feligrés, parte de una religión dada, de una ideología místico-teológica. Su instrumento fundamental de producción es la fe (aunque la razón puede intervenir ocasionalmente para apuntalar o defender su fe contra los embates de cualquier enemigo doctrinario); pero se trata, como dije más arriba, de una fe pasiva, de una fe-receptáculo. El feligrés *recibe* creencias (provenientes del místico y el teólogo y oficializadas por una Iglesia) y se contenta con *hacerlas suyas*. Por eso *la Generalidad III de la práctica del feligrés no es otra cosa que la confianza en que la inmanencia de lo Trascendente (del místico y el teólogo) es una realidad.*

No voy a tratar las diferencias que existen entre los feligreses (esa amplísima gama que va desde el fanático -que cree a pie juntillas los más ingenuos cuentos piadosos- hasta el relativamente indiferente): creo que, en el fondo, todos desarrollan el mismo mecanismo en su actividad religiosa.

Las tres formas de la práctica religiosa constituyen una ideología. Quiero indicar con ello que esta modalidad de la conciencia social tiene su *polo estructurante* fuera de sí: lo posee en la estructura económica. La base económica (las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas) determinan en última instancia el carácter, la vida y el sentido de la religión. Hay religiones que son el producto de la estructura económica de un modo de producción; pero *la mayoría de las religiones maduras son más bien la supraestructura del modo de producción de la sociedad de clases.* Solo desaparecerán cuando esta estructura general -esclavista, feudal, capitalista y aun socialista- sea remplazada por una sociedad sin clases. Es claro que la religión como supraestructura del modo de producción de la sociedad de clases, ofrece variaciones sumamente importantes cuando se transita de un modo de producción clasista a otro. Karl Kautsky nos brinda, por ejemplo,

en *Orígenes y fundamentos del cristianismo*<sup>30</sup> la siguiente cita de Kalthoff: “Desde el punto de vista social-teológico, la imagen de Jesús es, por consiguiente, la mas sublime expresión religiosa de todas las fuerzas operativas sociales y éticas de la era en cuestión; y la transformación que esa imagen de Jesús ha sufrido constantemente, sus extensiones y contradicciones, el debilitamiento de antiguos caracteres y su aparición bajo nuevos colores, nos ofrece el más delicado instrumento para medir las alteraciones por las cuales la vida contemporánea está pasando, desde los más altos puntos de sus ideas espirituales, a las mayores profundidades de sus fenómenos materiales. La imagen de Cristo mostrará, ya los rasgos de un filósofo griego, ya los de los césares romanos, ahora los del señor feudal, o los del maestro del gremio, o los del atormentado campesino vasallo, o bien los del libre burgués, y todos estos rasgos son genuinos, todos viven hasta que los teólogos facultativos se creen poseídos de la peculiar noción de proveer los rasgos individuales de su época particular como los caracteres históricos originales del Cristo de los Evangelios. Por lo menos estos rasgos se les hacen aparecer históricos por el hecho de que las más variadas y opuestas fuerzas operaban en los nacientes y constructivos periodos de la sociedad cristiana, cada una de cuyas fuerzas tiene una cierta semejanza con las fuerzas que operan hoy en día. Pero la imagen de Cristo de nuestros días aparece a primera vista completamente llena de contradicciones. Aún retiene en un cierto grado los rasgos de los antiguos santos o los del Señor de los Cielos, pero también los caracteres completamente modernos del amigo del proletariado, hasta los de líder de los trabajadores. Pero esta contradicción es un mero reflejo de los más fundamentales contrastes que animan nuestra vida moderna.”

Aunque tanto la ciencia como la filosofía, para constituirse, tienen que romper con la religión y las tres formas de su práctica, no se puede negar el que las religiones más desarrolladas, y en especial el cristianismo, contienen una serie de elementos, aun dentro de su problemática ideológica, que fueron antecedentes importantes y necesarios para el advenimiento, por medio de rupturas *en* la ideología o de rupturas constitutivas, del *materialismo dialéctico*. Sin el cristianismo es impensable Hegel y sin Hegel (sin una *ruptura* con Hegel) es impensable el marxismo.

Para terminar me gustaría volver a Feuerbach y a la posición de Marx al respecto. Marx todavía define la religión, en su artículo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, casi en los mismos términos que Feuerbach, como “la fantástica *realización de la esencia humana*”; pero añade “porque la esencia humana carece de verdadera realidad”.<sup>31</sup> Esta última frase expresa una de las primeras transformaciones del humanismo feuerbachiano al “marxista”. No se trata, sin embargo, de marxista en sentido estricto. La problemática ideológica del humanismo feuerbachiano no ha sido aún abandonada por Marx. Pero hay, sí, una “ruptura *en* la ideología”. Colocado ya en este carril, Marx afirmará –con mucha mayor profundidad que Feuerbach, quien se había detenido en la crítica a la religión (cristianismo) y a la filosofía idealista (Hegel)-, que la crítica de la

---

<sup>30</sup> Karl Kautsky: *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. México, Editorial Diógenes, 1973.p. 35.

<sup>31</sup> En *La Sagrada Familia*, México, Ed. Grijalbo, 1958. p. 3.

religión debe ser la crítica *“de un estado de cosas que necesita de ilusiones”* (p.3). Este concepto de crítica cala más hondo, no sólo es un punto de vista antropológico frente a la religión y la filosofía, sino que es un análisis de este “estado de cosas” que necesita deshumanizarse en la realización fantástica de la esencia humana. Marx acepta que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” y que *“la crítica de la religión ha llegado a su fin”* (p. 3). Después de explicar las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo, termina por escribir, siguiendo a Feuerbach, que *“la religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gire en torno a sí mismo”* (p. 4). Pero Marx, aunque coincide en lo anterior con Feuerbach, bosqueja ya una crítica a la posición feuerbachiana: pide un análisis de las condiciones *reales* que hacen posible el espejismo religioso. Al hacer una diferencia entre la religión y el “estado de cosas” que propicia tal religión, Marx insinúa el camino por el cual, mediante, desde luego, de un corte epistemológico, *tiene que crearse dentro del materialismo histórico una crítica de la religión que hoy por hoy no está realizada con plenitud*. Al problema de qué condiciones hacen posible la enajenación religiosa, tanto Feuerbach como Strauss y Bauer, habían intentado, como vimos, dar una respuesta; pero Marx no acepta del todo estas pseudo-soluciones por consideradas no funda mentales, sino derivadas, corroídas aún por el idealismo.

## CAPITULO VI

### BREVEMENTE SOBRE LA INTRODUCCIÓN DEL 57

Aunque en términos generales podemos asentar que el mecanismo gnoseológico de la economía política marxista, o el método específico de esta región del materialismo histórico, se halla esclarecido, en *estado teórico*, en la *Introducción del 57*, no conviene absolutizar este planteamiento y llegar a conclusiones erróneas y precipitadas, como la de creer, por ejemplo, que en dicha *Introducción*, Marx explicita *todos* los elementos de una epistemología regional y establece, *sin ningún silencio*, la estructura misma de la metodología económica.

Marx asienta que “parece justo comenzar por lo real y concreto..., por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción... Sin embargo... esto se revela (como) falso.<sup>32</sup> Y añade: “La población es una abstracción si deajo de lado, por ejemplo, las clases de que se compone... Estas clases son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc.” (p. 21).

Ya en estas citas se diferencia tajantemente la metodología de Marx de todo empirismo que suponga que ciertos conceptos o generalidades –producto de una inducción empírica, etc.- son el inicio *concreto* del discurso. En realidad lo que a la conciencia habitual o cotidiana, lo mismo que a la conciencia empirista, le parece como “real y concreto”, no es, desde el punto de vista de la ciencia, sino algo abstracto porque se deja de lado en tal generalidad todas sus determinaciones. Esta es la razón por la cual Marx denomina a este inicio empirista del discurso “una representación caótica del conjunto” (p. 21). Si se empezara, entonces, por la población (el estado, la riqueza, etc.) se tendría dicha representación caótica del todo y “precisando cada vez más (se) llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado (la población) (se) llegaría a abstracciones cada vez más sutiles (clases, etc.) hasta alcanzar las determinaciones más simples” (p. 21). “Llegando a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica del conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (p. 21). “El primer camino –explica Marx- es el que siguió históricamente la economía política naciente” (siglo XVII)... “Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron (a surgir) los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio- hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto” (p. 21). En este instante aparece por fin lo concreto, que no es otra cosa que “síntesis de múltiples determinaciones..., unidad de lo diverso” (p.21). Todo

---

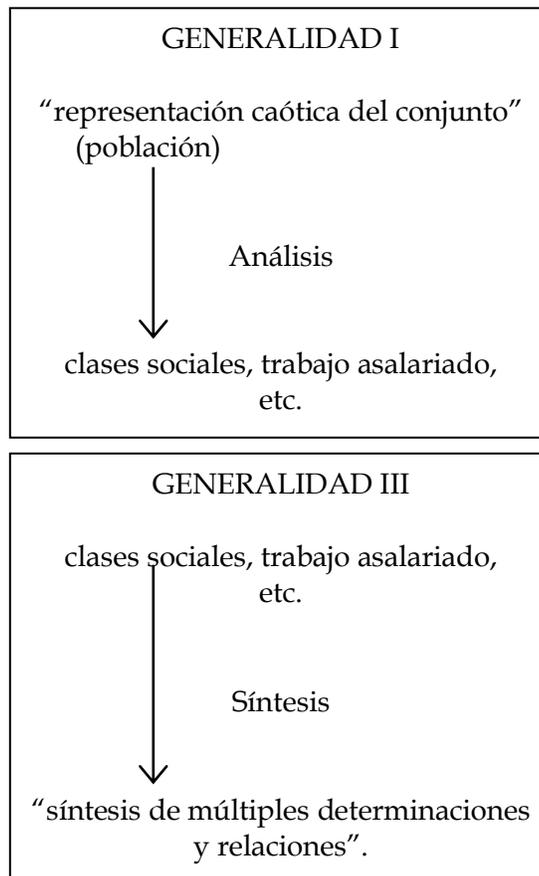
<sup>32</sup> Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1971. p, 21.

lo anterior es rematado por Marx con la siguiente frase: lo concreto “aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación” (p.21).

Retomando la terminología de Althusser, podemos afirmar que Marx pone en claro aquí o eleva a *estado teórico* dos de las tres Generalidades que conforman el mecanismo estructural de toda metodología epistemológica. La Generalidad I (o sea la materia prima del proceso cognoscitivo) está constituida por la “representación caótica del conjunto” (y lo que implica: una serie de determinaciones obtenidas por medio de una des-composición analítica). La Generalidad III (es decir, el nuevo conocimiento alcanzado) está formada por la “síntesis de múltiples determinaciones y relaciones”. Si la Generalidad I se nos presenta como una ideología, un objeto por transformar, la Generalidad III se nos manifiesta como un producto científico, un objeto ya transformado. Es de gran importancia la identificación que el texto de Marx realiza, en diferentes niveles, entre la Generalidad I y la Generalidad III, entre la “representación caótica del conjunto” y la “síntesis de múltiples determinaciones y relaciones”, ya que ello nos pone de relieve la identidad *de objeto* de la ideología y de la ciencia. En efecto, estos dos niveles no se diferencian por su objeto intencional, sino por la forma en que lo reflejan. La Generalidad III *no rompe* con el objeto de la Generalidad I, sino que, retomándolo, rechaza la apropiación ideológico-fenoménica del mismo.

En la *Introducción del 57* hay, no obstante, un silencio muy importante: *no se esclarece la Generalidad II, no se analiza cuales son y cómo actúan los instrumentos de producción.*

Podemos hacer, entonces, este esquema:



Marx no nos ofrece en su texto sino un elemento de la operación científica: la “*composición sintética* de las determinaciones de un conjunto”. Claro está que esta labor es indispensable; claro que una vez que se ha esclarecido la esencia estructural de cada *determinación* al mismo tiempo que las relaciones entre todas, es obligatorio a la práctica científica realizar una labor de *composición* para obtener la “síntesis de múltiples determinaciones y relaciones;” pero lo que falta esclarecer aquí es *cómo opera el conocimiento con cada determinación*.<sup>33</sup> Sabemos que en las tres obras fundamentales de Marx acerca de la economía política (*La contribución a la crítica de la economía política*, *El Capital* y *la Historia crítica de la teoría de la plusvalía*) este *modus operandi* de la práctica científica, se halla las más de las veces en *estado práctico* (salvo algunas observaciones metodológicas que explicitan elementos importantes del mecanismo gnoseológico). Es por ello que me atrevo a pensar que la *Introducción del 57*, por importante que sea, se queda a mitad del camino y que es necesario acudir a otras obras de Marx (como lo ha hecho, por ejemplo, Jacques Ranciere en su espléndido ensayo *El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los “Manuscritos” de 1844 a “El Capital”*<sup>34</sup>). Para *suturar* dicho silencio y esclarecer puntualmente cómo opera la metodología marxista con cada determinación económica y con todas en su conjunto, lo cual nos puede permitir elevamos después a una teoría general de la práctica científica.

---

<sup>33</sup> Yendo, por ejemplo, del fenómeno a la esencia, de la ideología al saber, de la “inversión” a la ley (Ranciere), del fetichismo a las relaciones sociales, etc.

<sup>34</sup> Publicado en *Lectura de El Capital*, Medellín, Colombia, Ed. La Oveja Negra, 1971.

## CAPITULO VII

### LOS TRES NIVELES DE-LA TEORÍA MARXISTA<sup>35</sup>

A lo largo de toda su obra, Althusser nos habla de que tal o cual problema filosófico, tal o cual problema científico, se hallan en *estado práctico*. El término de *estado* designa un *existente*, un *lleno*; pero el término de *práctico* nos habla de que tal *estado* no se encuentra teorizado, sino que se halla “operando” o “realizado” en cierto nivel filosófico o científico. El concepto de *estado práctico* alude, pues, al *género común* de los diversos tipos de estados prácticos existentes.

Althusser discierne, manejando el mismo concepto, tres estados prácticos diferentes:

- A) El materialismo dialéctico contenido o “realizado” en un discurso científico (verbigracia en *El Capital* o en la *Introducción del 57*).
- B) Elementos científicos que operan dentro de un discurso científico, pero sin su forma teórica y conceptual adecuada.
- C) Elementos filosófico-científicos implícitos en la práctica empírico-política de los Partidos Comunistas.

Por lo anterior, creemos que, aunque la noción de *estado práctico* significa una gran aportación de Althusser, el filósofo francés, limitado por el espacio y el tiempo, ha dejado muchos *cabos sueltos* en la elaboración de su concepto, el cual es un cascarón que cubre otros muchos *estados prácticos* que deben dar a luz futuros conceptos. Nos referimos a lo siguiente: Althusser aplica su método, la *definición estructural*, hasta el límite en que define la teoría marxista como la *unidad genérica* de dos niveles *específicos*: los estados teóricos y los estados prácticos. No obstante, al abarcar bajo el mismo concepto *simple* (estado práctico) niveles tan diferentes como son *la filosofía* (el materialismo dialéctico), *la ciencia* y *la práctica empírico-política*, sin producir los conceptos complejos que registran esta especificidad, realiza una síntesis sin análisis o, mejor dicho, después de realizar un análisis, lleva a cabo una síntesis que significa un *cabo suelto* que pide un nuevo análisis.

Con esto llegamos al objeto de las presentes notas. La enorme profundidad y extensión de las aportaciones althusserianas ha dejado muchos estados prácticos o vacíos teóricos que es necesario “suturar” o explicitar conceptualmente. Nosotros trataremos de aplicar el método de la definición estructural precisamente a los conceptos de “estado práctico”, “vacío teórico” y “sutura”. Empecemos por la definición estructural del concepto de *estado práctico*.

---

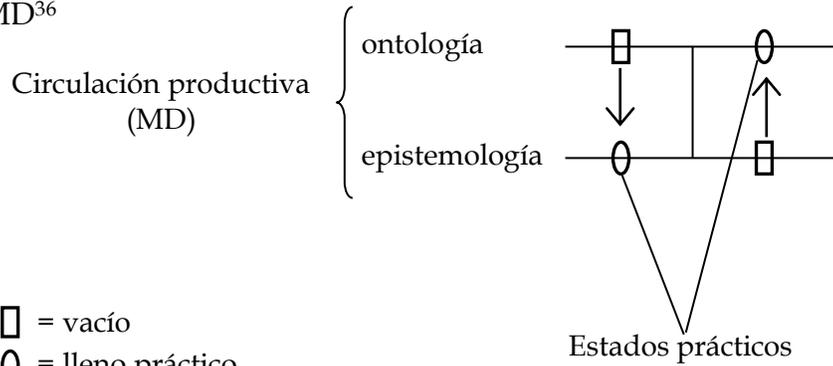
<sup>35</sup> Capítulo escrito en colaboración con Enrique González Phillips.

1.- El estado práctico en el materialismo dialéctico.

Como se señalará en el capítulo IX, "El puesto de Althusser en la historia de la filosofía", uno de los motores a través del cual se realiza la *tarea infinita de la filosofía*, está constituido por la *circulación productiva* existente en la inter-relación de la ontología y la epistemología. Esta *circulación productiva*, que llamaremos *filosófica*, consiste en que un término contiene vacíos teóricos que poseen su *lleno práctico* en otro. De tal manera, podemos decir que el *primer grado* de los *estados prácticos filosóficos* consiste en la circulación productiva, o sea, en lo *ontológico* que se da, en estado práctico, en lo *epistemológico* y viceversa. Podemos expresar gráficamente lo anterior con el siguiente esquema:

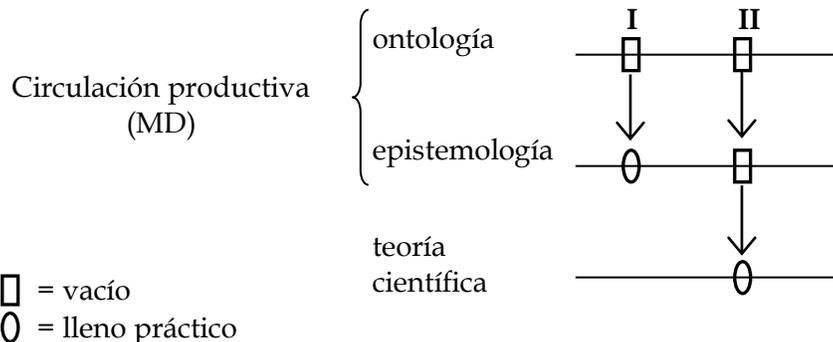
Estado práctico filosófico de primer grado:

MD<sup>36</sup>



En este esquema vemos un *vacío filosófico*, que llamaremos de *primer grado* por darse su respuesta (su *lleno práctico*) en el seno mismo del discurso filosófico (circulación productiva filosófica); pero la filosofía puede darse en *estado práctico* en un discurso científico (verbigracia en *El Capital*). Aquí nos encontramos con un estado práctico que se da en *otro nivel*. Este estado práctico *trasciende el discurso filosófico*, dándose en el discurso científico. En relación con esto, podemos elaborar el siguiente esquema:

Estado práctico filosófico de segundo grado:



En el caso I vemos un vacío de primer grado, ya que encuentra su respuesta, su lleno práctico en el discurso filosófico; en el caso II vemos un vacío de segundo grado ya

<sup>36</sup> Siguiendo la tradición althusseriana abreviaremos los conceptos de materialismo dialéctico y materialismo histórico como MD y MH.

que no adquiere su lleno práctico en la filosofía, sino que lo encuentra en *otro nivel*: en el discurso científico.

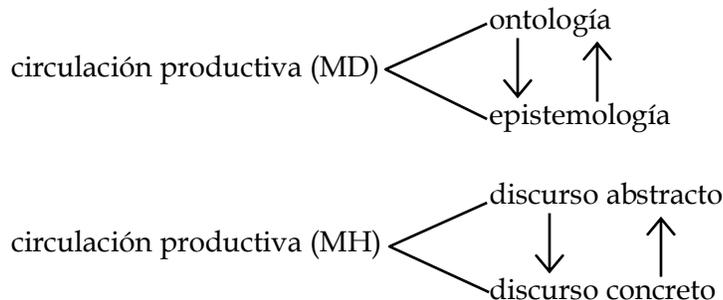
Lo que para la ciencia es de primer grado (porque su lleno se da en el mismo discurso científico) para la filosofía es de segundo grado (porque su lleno aparece, no en su mismo discurso, sino en el científico) y lo que para la ciencia es de segundo grado (pues su lleno se da, como veremos, en un nivel práctico-empírico) para la filosofía lo es en tercer grado.

## 2.- El estado práctico científico.

Como señala Althusser, el materialismo histórico maneja dos clases de discursos definidos por sus *dos tipos* de objetos diferentes: un *discurso teórico en sentido estricto* (sobre un *objeto abstracto-formal*) y un *discurso empírico* (sobre un *objeto real concreto*). Para evitar las confusiones que se pudiesen favorecer con la utilización de estos términos de “teórico en sentido estricto” y “empírico”, nosotros designaremos los dos discursos como *discurso abstracto* y *discurso concreto*, en el entendido, sin embargo, de que ambos son teóricos. Ahora bien, un proceso de producción de conocimientos *concretos* no elabora solamente tales conocimientos en forma pura, sino que también produce frecuentemente –en estado práctico- *conocimientos abstractos*. Este es, por ejemplo, el caso de la *teoría del partido*, estructurada por Lenin a partir de la formación social rusa. Este “a partir” no debe ser entendido a la manera historicista-revisionista usual (en el sentido de que la teoría leninista del partido es la “expresión” y el resultado “determinado” de tal formación social concreta) sino en el sentido de que aunque Lenin trabaja sobre un objeto real-concreto (la creación del partido bolchevique) funda, *al mismo tiempo*, la teoría científica del partido proletario.

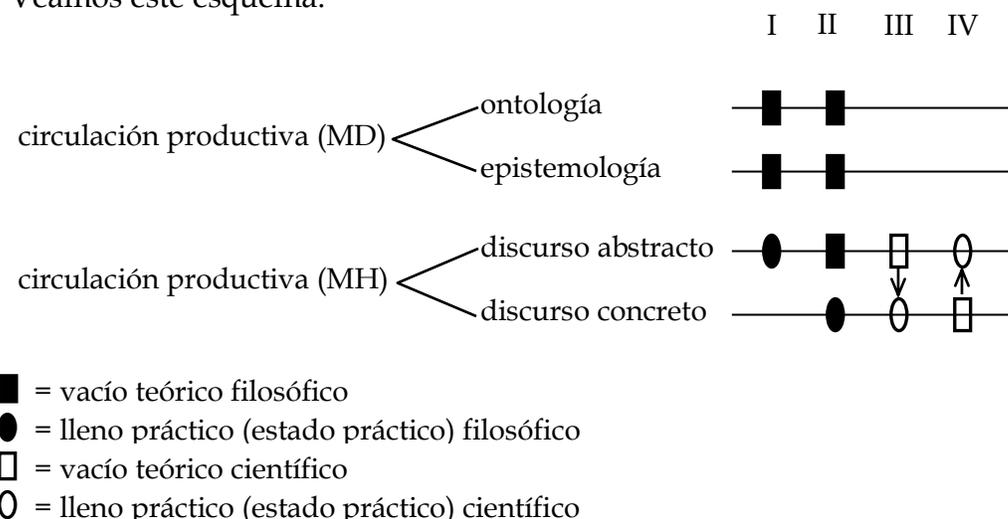
Por otra parte, un discurso abstracto no tiene una consecuencia pura e ideal sino que, frecuentemente, refleja aspectos concretos. Este es el caso de *El Capital*, texto que fue elaborado a partir (en el sentido que ya explicamos) de la formación social inglesa. Este solo hecho nos permite comprender que *El Capital* contiene seguramente conocimientos concretos que pueden ayudar para la elaboración de una historia científica del desarrollo del capitalismo inglés.

De esta manera, podemos ver que, al igual que en la filosofía, en el materialismo histórico se da una *circulación productiva*, en este caso no filosófica sino científica:



Por tanto, podemos decir que el *estado práctico científico de primer grado* está constituido por *lo concreto que se da en lo abstracto* y *lo abstracto que se da en lo concreto*.

Veamos este esquema:



En el caso I, vemos un vacío filosófico que tiene su lleno en un discurso científico-abstracto, siendo, por tanto, un vacío filosófico (y un lleno práctico) de segundo grado. El vacío y el lleno filosóficos del caso II, se dan en el mismo grado, aunque en este caso, el lleno se manifiesta en un discurso científico-concreto. La labor de Althusser en el sentido de elevar a estado teórico la epistemología “realizada” (contenida en estado práctico) en *El Capital* presupone la existencia del caso I. La tesis del “eslabón más débil de la cadena” de Lenin implica la presencia del caso II. Esta tesis se encontraba originalmente enclavada dentro de un discurso *científico-concreto* (la explicación leninista de las condiciones objetivas que posibilitaron la revolución rusa). No obstante, la misma tesis le sirve a Althusser para elaborar el concepto de *sobredeterminación*.

En los casos III y IV podemos ver dos vacíos y llenos prácticos que se dan como preguntas (vacíos) y respuestas (llenos prácticos) *dentro del mismo discurso científico*. La diferencia entre estos dos casos consiste en que en uno (el III) el vacío se da en el discurso *abstracto* y su lleno práctico en el discurso *concreto*, y en el otro (el IV) se da el vacío en el discurso *abstracto*. Estos dos casos no son sino las dos facetas de la *circulación productiva científica* y, por tanto, son vacíos y estados prácticos científicos de *primer grado*.

Hasta aquí hemos tratado los vacíos teóricos y estados prácticos existentes en discursos teóricos (filosófico y científico). Ahora bien, Althusser nos habla también de estados prácticos contenidos en un *no discurso teórico*: la práctica política de los Partidos Comunistas.<sup>37</sup> Nos parece que esta gran aportación presenta, no obstante, varias

<sup>37</sup> “La práctica política de los partidos comunistas en efecto puede contener en estado práctico ciertos principios marxistas o algunas de sus consecuencias teóricas, que no se hallan en los análisis teóricos existentes” (*Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1970. p. 49).

limitaciones. En primer lugar, Althusser hace lo mismo con este estado práctico que con los otros tipos: lo abarca bajo el mismo concepto simple ("estado práctico") sin registrar su diferencia específica, o sea el hecho de ser un *no* discurso teórico. A este efecto, proponemos designarlo con el término de *estado práctico-empírico*.

En segundo lugar, Althusser define los casos en que se dan estos estados prácticos, cuando se trata "de una práctica cuya relación con la teoría sea justa" (p.50). Con esto, Althusser reduce la posibilidad de aparición de leyes científicas o filosóficas en *estado práctico-empírico* a aquellas actuaciones políticas conscientes, dirigidas por la "teoría revolucionaria" (Lenin), es decir, a la *praxis* (entendiéndola como la unidad de la práctica teórica y la práctica política). Althusser no señala la existencia de estados práctico-empíricos aun en las actuaciones políticas que, aunque en mayor o menor medida espontáneas, coincidan con las leyes históricas y correspondan tanto a la situación concreta de la *coyuntura social* en que actúan, como a los *intereses históricos* del proletariado.

En tercer lugar, el filósofo francés, como consecuencia de lo anterior, reduce la posibilidad de existencia de estados práctico-empíricos a la *actuación de los Partidos Comunistas*. Desde esta perspectiva -definir los estados práctico-empíricos en relación a la *praxis*- nos sería imposible comprender cómo Marx pudo sentar las bases para una teoría del estado proletario teorizando las leyes históricas reflejadas en una práctica política tan espontánea como fue, por ejemplo, la Comuna de París. Y lo mismo podemos decir respecto a la revolución cubana.<sup>38</sup> Por otra parte, la reducción realizada por Althusser es políticamente peligrosa. Si bien es cierto que la existencia de estados práctico-empíricos, en la actuación de los Partidos Comunistas *reales*, es más rica y *menos limitada* que en las actuaciones espontáneas, muchas veces éstas *contienen más "ciencia"* que las actuaciones de los Partidos *irreales*, Althusser no toma en cuenta el hecho de que la "espontánea" revolución cubana contenía mucha más "ciencia" que la actuación "consciente" de ciertos "Partidos Comunistas" de gran fuerza electoral y gran debilidad histórica.

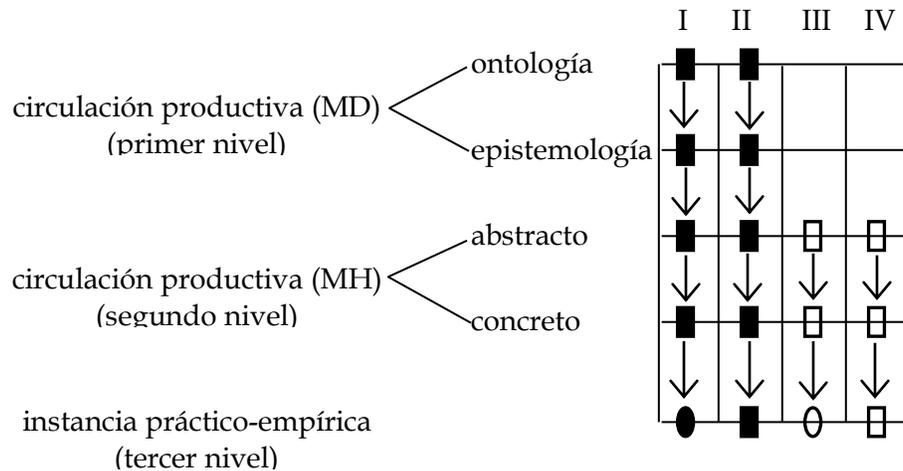
Con la aparición de los estados práctico-empíricos, llegamos al tercer nivel de la teoría marxista:

- circulación productiva (MD) (primer nivel)
- circulación productiva (MH) (segundo nivel)
- instancia práctico-empírica (tercer nivel)

Por consiguiente, podemos finiquitar el esquema de los estados prácticos y vacíos teóricos del siguiente modo:

---

<sup>38</sup> "Las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la revolución cubana independientemente de que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, esas leyes" (Ernesto Che Guevara: *Obra Revolucionaria*. México, Ed. Era, 1968. p. 509).

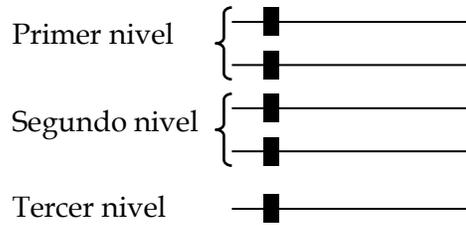


- = vacío teórico filosófico
- = lleno práctico (estado práctico) filosófico
- = vacío teórico científico
- = lleno práctico (estado práctico) científico

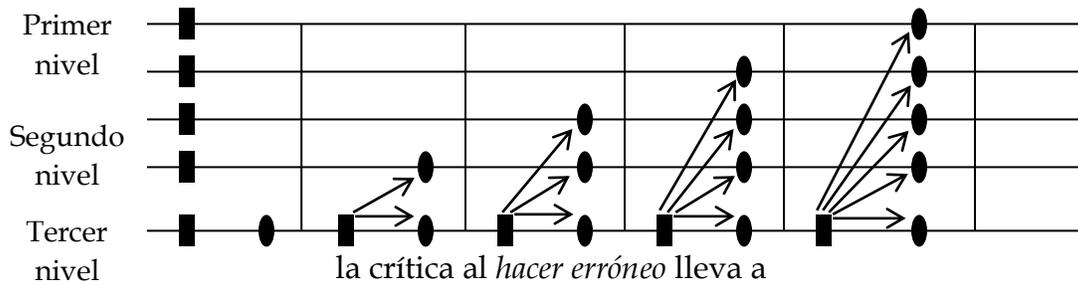
Podemos advertir, en este esquema, una similitud entre los casos I y III, II y IV: en I y III, en efecto, hay vacíos en el discurso teórico y llenos prácticos en el nivel del *hacer*, esto es, en la instancia práctico-empírica. La única diferencia existente entre I y III consiste en el hecho de que en I se trata de *la filosofía* y en III de *la ciencia*. En II y IV, en cambio, la analogía estriba en que *no hallamos un lleno en ningún nivel, incluida la instancia práctico-empírica*. Conviene hacer, respecto a este esquema, dos observaciones:

1. Cuando la actuación de partidos, sindicatos, etc. es errónea y, por no responder a las leyes históricas y al juego dialéctico de medios y fines, fracasa en los objetivos que persigue, el vacío que aparece en la instancia práctico-empírica se reproduce en los niveles *científico* y *filosófico* (caso II) y en el nivel solamente *científico* (caso IV). Pero la existencia de estos casos no es indiferente a la ciencia y *la filosofía*. La aparición de un vacío teórico en todos los niveles (a partir de un *hacer* equivocado) puede ser la materia prima para lo que nos gustaría denominar una *sutura de lo patológico*. Antes de explicar en qué consiste ésta última, resulta adecuado hacer notar que un vacío dado en la instancia práctico-empírica, esto es, un *hacer erróneo*, puede engendrar *justificaciones* científicas y aun filosóficas, puede crear, en una palabra, “*lentos ideológicos*” en el nivel de la *ciencia* y en el nivel de la *filosofía*. La *sutura de lo patológico* se presenta cuando se critica una actuación errónea (un vacío en la instancia práctico-empírica) y se obtienen llenos (estados prácticos) en uno, dos o tres de los niveles que constituyen la teoría marxista.

Si nos encontramos con este caso:

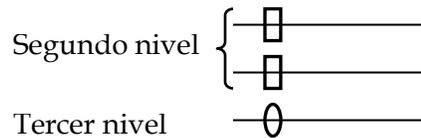


la crítica al mismo, basada en el examen riguroso del *hacer* erróneo que implica el tercer nivel, nos puede llevar a varios casos de *sutura de lo patológico*. Pongamos algunos:

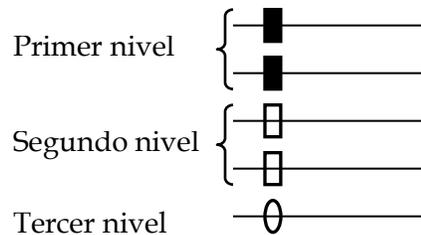


- En los casos III y IV se trata de los vacíos y de los llenos teóricos de la ciencia; pero como *la* filosofía no permanece indiferente al movimiento de la ciencia, se trata de dos casos que deben ser complementados con una referencia a sus consecuencias filosóficas.

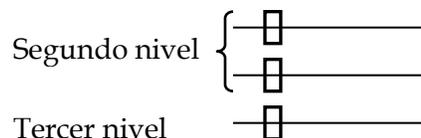
El caso III:



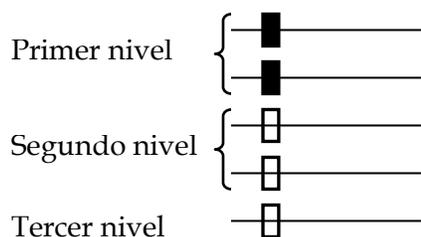
se convierte en el caso III (A):



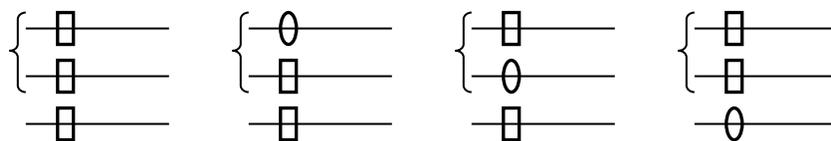
El caso IV:



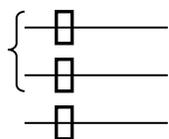
<sup>39</sup> se convierte, mediante una *sutura de lo patológico*, en IV (A):



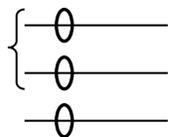
Para realizar la *sutura de lo patológico*, se critica el hacer *erróneo* de la instancia práctico-empírica (tercer nivel). Consecuencia de esta crítica es la aparición de un lleno (un *estado práctico*) en el discurso *abstracto* de la ciencia, en el *discurso concreto* de la ciencia o en la instancia *práctico-empírica* (en el hacer).



Hay la posibilidad, incluso, de una *suturación global* en que este caso:



se convierta en éste:

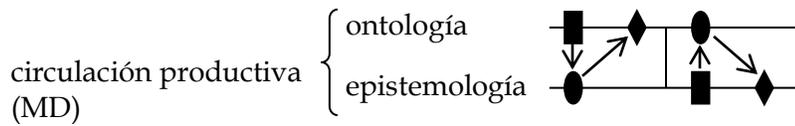


Aunque la *sutura de lo patológico* se dé en un solo nivel o grado, por ejemplo, en el hacer (instancia práctico-empírica), esto acarrea la posibilidad no sólo de formar llenos empíricos, sino también llenos filosóficos. Este es el sentido del caso IV (A). Los *vacíos filosóficos* con que se completa el caso IV representan la posibilidad de *llenos filosóficos* si es que, mediante una *sutura de lo patológico*, se critica el *hacer erróneo*, se obtiene de ahí por lo menos un lleno (en el nivel que sea) y se crea, con ello, la posibilidad de realizar estados prácticos en los tres niveles.

Hasta aquí hemos hablado fundamentalmente de los estados prácticos y de los vacíos teóricos. Conviene definir toda *sutura* como el paso del vacío teórico al estado teórico por medio del lleno o estado práctico. Y precisar que dicho paso *suturante* del vacío al estado teórico a través del estado práctico implica, al propio tiempo, y de manera necesaria, la expulsión de toda ideología que tienda a ocupar el vacío existente.

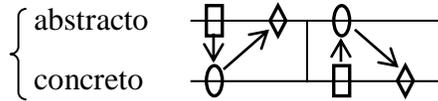
<sup>39</sup> Es un caso, podemos advertir, en que no se ha dado aún la sutura, y en consecuencia hay dos vacíos (de carácter filosófico)-en el primer nivel.

En la filosofía, la sutura puede realizarse de este modo:



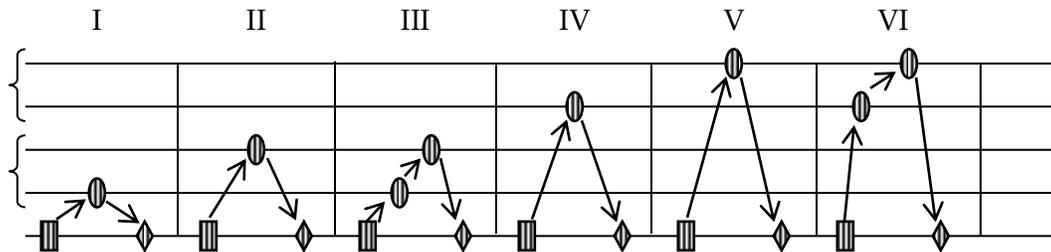
- = vacío teórico filosófico
- = lleno práctico (estado práctico) filosófico
- ◆= lleno teórico (estado teórico) filosófico

En la ciencia, así:

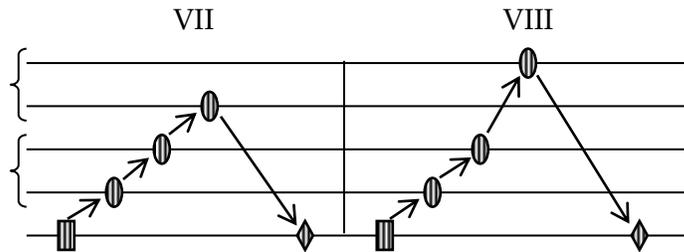


- = vacío teórico científico
- = lleno teórico (estado teórico) científico
- ◇= lleno práctico (estado práctico) científico

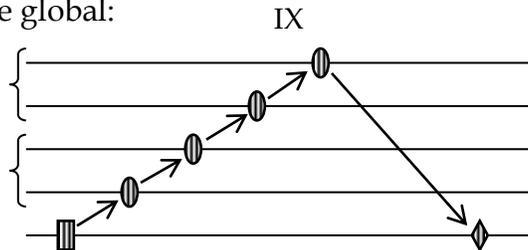
En la instancia práctico-empírica, pueden darse todos estos casos:



O estos:



O, finalmente, éste global:



- ▣= vacío teórico empírico
- ◇= vacío práctico (estado práctico) empírico
- ⊖= vacío teórico (estado teórico) empírico

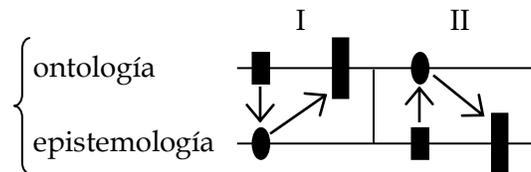
<sup>40</sup> El estado teórico empírico no es otra cosa que el dominio de la teoría para la práctica empírica.

La sutura implica, como decíamos, dos movimientos esenciales:

3. El paso del vacío al estado teórico a través del estado práctico.
4. La expulsión de toda ideología que usurpe el lugar de un estado teórico.

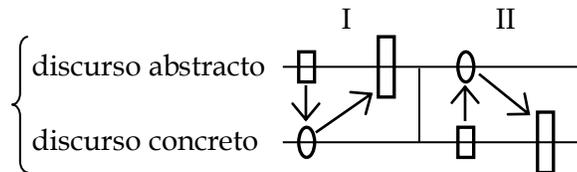
En relación con el segundo punto es bueno tener en cuenta la *tendencia a llenar un vacío* que caracteriza el movimiento de las ideologías. Esta tendencia determina lo que podríamos llamar una “sutura ideológica”, que no es otra cosa que la operación por medio de la cual un vacío o un silencio es llenado por una ideología que *simula* ser un estado teórico.

En filosofía pueden ocurrir las cosas así:



- = vacío teórico filosófico
- = vacío práctico (estado práctico) filosófico
- = ideología que se hace pasar por estado teórico

En la ciencia pueden ocurrir las cosas así:



- = vacío teórico científico
- = lleno práctico (estado práctico) científico
- = ideología

Y en lo que a la instancia práctico-empírica se refiere, reaparecen los nueve casos descritos con anterioridad; pero con una *resolución suturante* en que cada caso no es un estado teórico sino un estado ideológico *que se hace pasar por un lleno empírico, científico o filosófico de carácter teórico*.

Una última observación. No conviene rigidizar todo lo visto anteriormente. Cuando algo se eleva de estado empírico o práctico a estado teórico, ello no quiere decir que se haya llegado a un absoluto, a la última palabra de un discurso: en realidad, lo que es estado *teórico* en un contexto es estado *práctico* y aun *empírico* en otro distinto, más profundo y afinado. No debemos olvidar que los tres niveles de la teoría marxista se dan dentro de las tareas infinitas de la ciencia y *la* filosofía.

## CAPITULO VIII

### ACERCA DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO

El materialismo dialéctico consta de dos aspectos: una *epistemología* y una *ontología*. En tanto *epistemología*, la filosofía es una disciplina que tiene como objeto el mecanismo productor de conocimientos en las diferentes actividades humanas que constituyen la práctica social y especialmente en la práctica científica. A diferencia de la gnoseología formal e idealista, no es una teoría del conocimiento que analice la capacidad y los alcances del instrumental cognoscente, sino que, dando el conocimiento como un hecho, *se interesa por mostrar específicamente el proceso práctico por medio del cual los hombres se adueñan del conocimiento objetivo de la realidad circundante*. El materialismo histórico, la ciencia de la historia, también tiene como objeto la práctica social. Como ciencia de los modos de producción existentes y de su periodicidad, comprende el *contenido*, los resultados o productos de la práctica social. Analiza, por ejemplo, qué vinculación existe entre el arte, la filosofía, la ciencia, las instituciones y la estructura económica. Las dos disciplinas estudian, pues, el mismo objeto; pero lo hacen desde diferente punto de vista. Si, verbigracia, se examina el papel que juega en la sociedad la práctica empírica económica, ello cae dentro del materialismo histórico. Si, por lo contrario, se estudia el mecanismo productor de conocimientos en la práctica científica, de la economía política, ello es objeto, más bien, del materialismo dialéctico. La ciencia le ofrece a *la filosofía* la materia prima por medio de la cual opera y *la filosofía* le esclarece a la ciencia el *modus operandi* de su práctica específica.

A *la filosofía* no le interesa solamente esclarecer el modo de operar de las diferentes ciencias, sino también la forma en que se realizan las otras prácticas transformadoras que aparecen en la realidad social. Y eso le interesa por dos razones: primero porque con ello se diferencia de modo nítido la actividad transformativa propia de la ciencia, de las de otras prácticas (la ideológica, la filosófica, la artística, la religiosa), y segundo, porque sabe que el esclarecimiento del modo de funcionar de tales prácticas no científicas coadyuva a desarrollar (y en ocasiones a solicitar imperiosamente una fundación) las *ciencias regionales* dentro del materialismo histórico. El materialismo histórico debería desenvolver, por ejemplo como región diferenciada en su propio ámbito general, una *ciencia de la ideología*. El materialismo dialéctico, al aclarar cómo se realiza la práctica ideológica pone los cimientos epistemológicos para la fundamentación de dicha ciencia regional.

El papel del materialismo dialéctico no se reduce, sin embargo, 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 cual 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 aplicamos 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 *materialismo dialéctico*.

Podemos intentar, en consecuencia, esta explicación: cuando la filosofía opera, en la Generalidad II,<sup>41</sup> como *epistemología*, teniendo frente a sí la materia prima o Generalidad I de “la tarea infinita de la ciencia” o de la “*existencia objetiva* de los productos científicos”, al elaborarse la Generalidad III (y afirmarse, por ejemplo, la “materia es infinita en el espacio y el tiempo”) no sólo se obtiene, mediante esta *deducción trascendental materialista*, un nuevo conocimiento, sino que la filosofía *transmuta* su carácter de mera epistemología a ontología. La formación de esta Generalidad III cambia el carácter de la Generalidad II de tal manera que a su *función gnoseológica* (esclarecimiento del modo de operar de todas las prácticas) se le añade ahora su *operación ontológica*. A partir de este momento, la filosofía tendrá como objeto, como materia prima o Generalidad I, *las condiciones materiales que posibilitan el que la ciencia que conoce a una realidad objetiva, tenga frente a sí una “tarea infinita por realizar”*.

Este esquema:

G I (tarea infinita de la ciencia)  
G II epistemología  
G III infinitud de la materia,

se transmuta en este otro:

G I (tarea infinita de la ciencia)  
G II epistemología – ontología  
G III infinitud de la materia.

Y éste, en el siguiente:

G I (condiciones reales de la tarea infinita de la ciencia)  
G II epistemología – ontología  
G III nuevos conocimientos filosóficos  
(tarea infinita de la filosofía)

---

<sup>41</sup> La cual, en la nomenclatura althusseriana, alude a los medios de producción.

Una vez que aparecen, como materia prima de *la filosofía*, los “grandes temas de la metafísica occidental” (infinitud de la materia, etc.), la Generalidad II opera sobre una materia prima que no es susceptible de comprobación empírica, ya que es, como se comprende, *el fundamento de toda comprobación empírica y científica*. Aquí, en este preciso punto, salta a la vista la diferencia entre *la filosofía* y las ciencias y entre el positivismo (y neo-positivismo) y el materialismo dialéctico. La diferencia esencial entre *la filosofía* y las ciencias no reside en el hecho de que la primera “abarque a la realidad en su conjunto” y las ciencias, que son particulares, “sólo a determinadas parcelas de la realidad”. Esta distinción es falsa, ya que *todas* las ciencias particulares (conjugadas) tienen también como objeto la realidad en general. La diferencia esencial estriba en la forma como aprehenden esta realidad circundante: las ciencias la abarcan “*en su extensión*” (hacen suyo lo mismo el mundo nuclear, por ejemplo, que el mundo astronómico); *la filosofía*, en cambio, comprende la realidad universal “*no sólo en su extensión sino en su profundidad*”. Las ciencias, en su devenir práctico, llegan invariablemente a un tope. Se hallan en cualquier momento de su historia, en “el último descubrimiento realizado”, “la última teoría surgida”, “la hipótesis actual acerca de...” y esto es así porque las ciencias aprehenden de la realidad todo menos las condiciones materiales, infinitas y supra-científicas de su operación en cuanto práctica científica. Cuando una ciencia hace la teoría de su práctica científica, ya sea en sentido epistemológico o en sentido ontológico, o bien, de manera más o menos inconsciente, le está pidiendo prestado al materialismo dialéctico dicha *reflexión originaria*, o bien (con el nombre de filosofía de las matemáticas, filosofía de la biología, etc.) está cayendo en una *especulación ideológica* de los fundamentos de la ciencia en cuestión. A propósito de la “filosofía de las matemáticas”, Badiou ha escrito atinadamente: “si nos cuidamos de definir la ciencia como *producción* de un efecto específico, y la epistemología como historia de los modos de producción de ese efecto, parece que la importación epistemológica (a la ciencia de las matemáticas) es imposible. En realidad lo que la matemática ha “tratado” efectivamente no es la ley real de su proceso, sino una representación ideológica de las matemáticas, una ilusión de epistemología” (Cuadernos de Pasado y Presente, No. 8, p. 89).

El positivismo (o neo-positivismo) generalmente pone el acento en que la filosofía se diferencia de las ciencias en el sentido de que ella es universal, mientras éstas son particulares. Una ciencia en *general* se identificaría, pues, con *la filosofía*. *La filosofía* mantendría, por tanto, su diferencia con las ciencias particulares, como el todo mantiene su diferencia con sus partes, pero no conservaría su distinción con la síntesis general de las ciencias o la suma y articulación de todas ellas. Hablar de *la filosofía* como una disciplina que abarca la realidad en su conjunto “*no sólo en su extensión sino en su profundidad*” es conceptualizado por el positivismo como un pseudo-problema o como un recalentamiento de la “vieja metafísica”. Pero el positivismo deja en el aire la vieja pregunta: “¿cómo es posible que haya una tarea infinita de la ciencia?...”

Decía más atrás que una vez que aparecen, como objeto de *la filosofía*, “los grandes temas de la metafísica occidental”, la Generalidad II opera sobre una materia prima que no es susceptible de comprobación empírica. A partir de la afirmación de que la materia es

infinita, se pueden obtener una serie de nuevos conocimientos filosófico-ontológicos como son el de que esa materia está en constante movimiento, esto es, que tiene como atributos el espacio *físico* y el tiempo *real*, que la fuente del desarrollo es la contradicción (la unidad y lucha de tendencias contrarias), que hay una línea de desarrollo en que no solamente aparece la *evolución* cuantitativa (el aumento o disminución de ciertas formas de la materia) *sin* el abandono del estado natural que la enmarca, sino también la *revolución* cualitativa, con el abandono del estado físico en que vivía y la inauguración de una fase distinta del desarrollo, etc., etc. Sospecho que *la* filosofía, en esta *dialéctica* de la naturaleza, utiliza simultáneamente dos métodos: cada enriquecimiento que realiza de la *estructura general* de la materia lo obtiene tanto de una deducción trascendental posibilitante que arranca de los datos proporcionados por la ciencia (si por ejemplo se han descubierto contradicciones que son la causa del movimiento, en física, mecánica, biología, sociología, ¿por qué no elevar este principio a la ley general ya que ello nos brindaría la condición posibilitante material no sólo del movimiento sino de las ciencias? ), cuanto de una *inferencia analítica* de lo que implican las nociones “infinitud de la materia” o “existencia objetiva del mundo material”, etc.

Las ideas expuestas en este capítulo no son sino apuntes programáticos, en verdad vagos todavía, para una investigación más a fondo de las cuestiones centrales del materialismo dialéctico. Tienen el interés, no obstante, de aclarar hasta cierto nivel la relación que guarda la filosofía marxista con las ciencias y su práctica transformadora.

## CAPITULO IX

### EL PUESTO DE ALTHUSSER EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Una de las formas de la existencia de la ideología es lo que me gustaría denominar la *polaridad inter-sustentante*, nombre con el cual deseo indicar el hecho de que frecuentemente un “punto de vista” no sólo contradice a otro sino que vive o se sustenta en el otro, lo mismo que este segundo no sólo niega el primero sino que también depende o se basa en él. Se trata de una “unidad ideológica de contrarios”. La *polaridad inter-sustentante* aparece con mucha frecuencia en la historia de las doctrinas filosóficas: en las antinomias subjetivismo-objetivismo, teísmo-ateísmo, empirismo-racionalismo, voluntarismo-fatalismo, etc. nos encontramos ejemplos elocuentes de dicha polaridad. La historia de una de estas antinomias es el registro de la sucesiva sustitución de dos polos que, simultáneamente, se niegan y se alimentan o, para ser más exactos, *se niegan porque se alimentan*. El empirismo, verbigracia, se desarrolla sobre la base de denunciar lo que a su entender le falta al racionalismo (“no hay nada en la conciencia que no haya pasado antes por los sentidos”); pero el racionalismo se autoafirma al tiempo que hace ver lo que según él se encuentra ausente en el empirismo (a saber: la “espontaneidad” de la conciencia, la “operación racional”). La esencia del empirismo es ser un anti-racionalismo y la del racionalismo ser un anti-empirismo.

Una de las *polaridades inter-sustentantes* más destacadas en la historia de la filosofía es la contradicción *ontología-epistemología*, teoría del ser y el conocer. La ontología (o la metafísica en el sentido tradicional del término) le echa en cara a la epistemología la esterilidad que emana de una posición que se detiene en la antesala del conocimiento (en que, como decía Jacobi, se “teje no la calceta sino el tejer”); pero la epistemología reacciona denunciando el que la ontología “se lance” al conocimiento de manera a-crítica, sin someter a un examen riguroso las facultades del llamado “instrumento del conocer”. *Las entrañas de la ontología están en la epistemología o gnoseología y las de esta última están en la ontología.*

Esta antítesis ideológica aparece prácticamente a lo largo de la historia de la filosofía. Adquiere, sin embargo, su forma más relevante y aguda en la filosofía moderna, a partir fundamentalmente de Descartes. Sin embargo, no es sino hasta Kant que se perfila como la *contradicción esencial de la filosofía*. Con esto quiero asentar que, antes de Kant, la antinomia *ontología-gnoseología* era una de tantas antítesis que existían en el espacio teórico de la filosofía, Kant, en cambio, eleva esta contradicción a primer plano. Este es el significado de la “revolución copernicana” de que habla la *Crítica de la razón pura*. Cuando Kant nos invita a examinar más que el *objeto* de conocimiento, el *conocimiento* del objeto, está afirmando la necesidad de sustituir la *ontología tradicional* o *metafísica* por una nueva *teoría del conocimiento*. Kant levanta contra la metafísica tradicional (la ontología que trataba esencialmente de tres temas o “ideas”: el universo, el alma y Dios) una postura “crítica”. La filosofía “crítica”, o el “criticismo”, es una posición que analiza con todo rigor

*cómo es posible el conocimiento*. En este contexto, toda ontología que rehuye la crítica es *metafísica*, en el sentido negativo de la expresión, Althusser y su escuela han puesto en claro el que toda ciencia y la filosofía se fundan a partir de una ruptura, de un *corte epistemológico* que reagrupa los elementos constitutivos de la ciencia y la filosofía en un cierto sistema. Me gustaría reservar el nombre de "ruptura en la ideología" a las rupturas pre-científicas o pre-filosóficas que se dan en la pre-historia ideológica. El kantismo es, a mi manera de ver las cosas, una "ruptura en la ideología" de este tipo.<sup>42</sup> Las repercusiones del criticismo serán, como después veremos, de importancia capital en el desarrollo de la filosofía posterior.

Pero antes de pasar adelante, conviene subrayar que Kant no asumió, de la *polaridad inter-sustentante* a que estoy aludiendo, sólo un polo (el gnoseológico), sino que intentó asimilarse los dos. Quiso aprehender las dos posiciones de la antítesis; pero jerarquizando los polos, de tal manera que creyó que el fundamento de la metafísica era la crítica o, lo que tanto vale, que la epistemología (como lo ha mostrado Heidegger en su estudio sobre Kant) era la *conditio sine qua non* del desarrollo de una ontología rigurosa. De ahí que, después de la *Crítica de la razón pura*, haya escrito su opúsculo (que es una síntesis de la primera Crítica) *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Kant, entonces, no era un enemigo de la ontología, sino todo lo contrario: se internó en el mundo de la teoría del conocimiento *para* fundar una visión rigurosa de la ontología o, como él dice, de la "metafísica futura".

Ahora bien, ¿hasta qué punto permaneció Kant fiel a su programa? ¿Pudo darle un fundamento gnoseológico a una futura metafísica racional? La respuesta tiene que ser negativa. Si la epistemología kantiana es racional (*primera Crítica*), su metafísica (*Crítica de la razón práctica*) ya no lo es. Su teoría del conocimiento, que tenía la intención de ser el introito a la metafísica, se convierte en un muro de contención. La gnoseología destruye las aspiraciones de conocer. Las antinomias de la razón pura (junto con la imposibilidad de predicar nada de la *x* del conocimiento) significan el fracaso, la frustración, la crisis de la "crítica". Es cierto que plantea Kant una revinculación con el *ser* a partir del imperativo categórico, etc.; pero esto no es otra cosa que introducir nuevamente, bajo cuerda, la vieja ontología a-crítica, esto es, la desacreditada metafísica.

Hecha la salvedad de Hegel, la filosofía post-kantiana dejó a un lado, en términos generales, la teoría del conocimiento. Ni Fichte ni Schelling se distinguen por sus aportaciones gnoseológicas. Ambos desarrollaron sus respectivas *ontologías* teniendo como punto de referencia la producción kantiana; pero no propiamente la epistemología "criticista" del gran filósofo, sino la metafísica por él sustentada. Ciertamente que estos dos pensadores post-kantianos elaboraron una ontología de diferente signo (idealista subjetiva

---

<sup>42</sup> Creo que debe hacerse la distinción entre la "ruptura *en* la ideología" (con cambio de problemática) e "inversión *en* la ideología" (en que cambian las respuestas pero no las preguntas). El concepto de "revolución copernicana" que aplica Kant a su propia filosofía coincide con mi concepto de "ruptura *en* la ideología". No debe confundirse, por otra parte, mi noción de inversión, con la esclarecida por Jacques Rancière, y que alude, apoyándose en Marx, a la distorsionada manifestación de la esencia (ver Rancière, Macherey, Establet: *Lectura de El Capital* Medellín, Colombia, Ed. La Oveja Negra, 1971. pp. 82 y 55).

Fichte e idealista objetiva Schelling); pero ambos se encuentran enmarcados dentro de una concepción *metafísica* de la filosofía. Para hacer esto, echan mano de un recurso que se me antoja demasiado simple: sustituyen las facultades cognoscitivas del sujeto (las condiciones *a priori* de la sensibilidad, el entendimiento y la razón) por una *intuición intelectual*, de prosapia platónica, que los vincula sin más con el ser (o la sustancia). El pensamiento de Fichte y Schelling carecería de importancia si se redujese a lo anterior. Pero es de excepcional trascendencia en la historia de la filosofía, en virtud de que, aunque desarrolla fundamentalmente la ontología, la desarrolla en un sentido *muy especial e importante*: en el aspecto de la dialéctica. En efecto, la “ruptura en la ideología” que Hegel trae consigo respecto a la dialéctica, tiene sus antecedentes, su “arqueología ideológica”. Fichte y Schelling son precursores, a no dudarlo, de la dialéctica hegeliana. Basta tener presente el “método antinómico” de la *Teoría de la ciencia* de Fichte o la “bipolaridad” que caracteriza la filosofía de la naturaleza de Schelling para advertir que en ellos se empieza a gestar la ontología *dialéctica*.

El caso de Hegel es distinto. Su preocupación gnoseológica es evidente a la altura de la *Fenomenología del espíritu*, la “cuna y el secreto de la filosofía hegeliana”, que decía Marx. En la *Fenomenología* (ciencia de las experiencias de la conciencia) se *relata precisamente* cómo la conciencia va de la sensación indeterminada del “esto” y el “aquí” hasta el saber absoluto. Tiene la pretensión, pues, de conducir la conciencia, después de una serie de “trámites dialécticos”, hasta el conocimiento de lo universal concreto, identificándose el pensamiento individual con el “nosotros” absoluto del Espíritu. En el final de la *Fenomenología del espíritu* estaría contenida, de manera condensada, *toda* la metafísica. Aunque la *Fenomenología* tiene, a mi modo de ver, un cierto carácter ambiguo (porque es una especie de *gnoseología ontológica*), podemos considerarla como la “más epistemológica” de las obras de Hegel. Es importante hacer notar que cuando este último, tras la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, realiza su sistema filosófico reserva a la “Fenomenología” un reducido y casi insignificante papel. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, por ejemplo, la “Filosofía del Espíritu” se divide en tres grandes secciones: el “Espíritu Subjetivo”, el “Espíritu Objetivo” y el “Espíritu Absoluto”. Y el Espíritu Subjetivo, a su vez, en tres momentos: la “Antropología”, la “Fenomenología” y la “Psicología”. *La Fenomenología no es otra cosa, en el sistema, que el tránsito de la Antropología a la Psicología*.

Se me ocurre sacar una conclusión: para Hegel, a la altura del sistema, el *conocimiento no es ya un problema. Es una conquista, un hecho*. Y este punto de vista hegeliano –que se manifiesta en un sistema que se distingue por una riquísima ontología y una, me atrevo a pensar, bastante pobre gnoseología<sup>43</sup>- se hace evidente en las críticas que endereza contra Kant. Recuerdo tres críticas. La primera se refiere al contrasentido que es tratar de conocer (las facultades del conocer) antes de conocer: “es la historia del escolástico quien no quería lanzarse al agua antes de saber nadar”.<sup>44</sup> La segunda es la progresión infinita que implica el planteamiento anterior, porque si tengo que investigar el conocimiento antes de conocer,

---

<sup>43</sup> Pobre en el sentido de escasa.

<sup>44</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III, México, F.C.E., 1955. p. 421.

tengo que examinar también, si deseo ser consecuente, el conocimiento del conocimiento antes de conocer, y así *ad infinitum*. La tercera es el rechazo de que el conocimiento sea un “instrumento”. La concepción *instrumentalista* de las facultades cognoscitivas cosifica el conocimiento y lo hace modificar, como todo instrumento, el objeto de su cognición. De ahí que toda *cosa en sí*, al entrar dentro de mis condiciones *a priori* del conocer, tenga que transformarse en fenómeno.

Frente a la gnoseología kantiana (y su fracaso de servir de sustentáculo a “toda metafísica futura”) opone Hegel una orgullosa *metafísica dialéctica*. Pero me voy a detener en esta expresión que a muchos parecerá extraña y paradójica. Hasta antes de Kant la palabra metafísica aludía a la sustancia objetiva, a los fundamentos últimos de la realidad en su conjunto. De ahí que la *teología*, la *psicología racional (ánimica)* y la *cosmología* hayan sido sus principales partes integrantes. El primer tropiezo que tuvo el término de metafísica le vino precisamente con Kant, ya que éste, como dije, desdeña toda la “vieja metafísica” por carecer de una “crítica” que le brinde sus adecuados fundamentos. Kant cree, sin embargo, posible realizar otro tipo de metafísica: aquella que tenga por fundamento la crítica. Se trata de la metafísica “del futuro”. Hegel también desdeña la metafísica; pero lo hace en otro sentido. Kant combate la metafísica *desde* la teoría del conocimiento, Hegel *desde* la ontología. Para Kant es “metafísico”, en el mal sentido del término, *lo que no es crítico*. Para Hegel es “metafísico”, en el mismo sentido peyorativo, *lo que no es dialéctico*.

Es importante hacer notar, de paso, que el neo-kantismo tiene, en el problema que me ocupa, una posición llena de interés, ya que hereda -todo dentro de una filosofía idealista- las aportaciones de Kant y las de Hegel. Aludo a ciertos neo-kantianos como Natorp, y Cohen, no a todos. Estos neo-kantianos, en efecto, asumen la *gnoseología* kantiana y la *dialéctica* hegeliana, lo cual nos muestra que cuando emplean el término metafísica en sentido peyorativo la enderezan simultáneamente contra los *a-críticos* y los *no-dialécticos*.

El marxismo nace dentro de la tradición *ontologista* del hegelianismo. Feuerbach mismo no hace otra cosa que “invertir” el sistema de Hegel sin salirse en ningún momento de esta tradición. Feuerbach -y esto es especialmente claro en dos obras de 1843: las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del porvenir*- realiza una “inversión en la ideología” respecto a Hegel. Así como la “revolución copernicana” tenía el significado, en Kant, de sustituir el *objetivismo* por el *subjetivismo trascendental*, la “inversión” tiene el significado, en Feuerbach, de desplazar la *ontología idealista* de Hegel por la *ontología materialista* de su propia concepción. Creo que la frase de Engels en el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de que existe una “extraordinaria pobreza de Feuerbach respecto a Hegel”, tiene el sentido precisamente de basarse en el hecho de que mientras en Hegel aparece, por medio de la “ruptura en la ideología”, la *dialéctica* de cuerpo presente (y ello significa uno de los momentos cruciales de la historia de la filosofía), Feuerbach, en cambio, sólo “invierte” el sistema hegeliano, y aun lo esquematiza y mecaniza. No puede compararse entonces una mera “inversión en la ideología” como la realizada por Feuerbach, con una “ruptura en la ideología” como la que

Hegel desencadenó, y que, como en todos los casos en que ocurre tal corte, se convierte en peldaño, “punto de apoyo”, elemento “pre-filosófico”, que lleva hacia el “corte epistemológico” que conformará el materialismo dialéctico.

Aunque el marxismo nace, como dije, dentro de la tradición ontologista del hegelianismo, conviene precisar dos cosas:

1. No surge dentro de cualquier tradición ontologista, dentro de cualquier metafísica, sino dentro de una nueva ontología –la ontología dialéctica- producto de una verdadera revolución teórica *en* la ideología.
2. No se conforma con continuar o invertir esa tradición sino que “rompe epistemológicamente” con ella, esto es, la *recrea* o la *invierte* (sin comillas) creando la *ontología del materialismo dialéctico*.

La historia de la filosofía muestra que la relación entre la ontología y la gnoseología se da en la forma de *polaridad inter-sustentante*. Nos enseña, además, que cada vez que un polo sustituye al otro hay lo que he llamado una “*inversión en la ideología*”. Es necesario añadir, asimismo, que en general en cada sistema filosófico, o en cada corriente de pensamiento, *la ontología precede a la gnoseología*, en el mismo sentido y por las mismas razones en que la ciencia precede a la filosofía. La *mayéutica* socrática y la *dialéctica* platónica, por ejemplo, coronan la *ontología naturalista* de los jonios, etc. Lo mismo ocurre en el marxismo. La ontología del materialismo dialéctico precede a su teoría del conocimiento. Cuando los clásicos del marxismo hacen filosofía en general realizan una *ontología de nuevo tipo*: la ontología del materialismo dialéctico. Ahora bien, esta ontología es de nuevo tipo por dos razones esenciales:

- a) Porque flexibiliza de tal manera su categorización filosófica que, por vez primera en la historia, capta la cosa en cuanto tal (sin aditamentos subjetivos) y se constituye como *la* filosofía.
- b) Porque despliega en “estado práctico” una epistemología de nuevo tipo.

Engels, al principio del capítulo segundo del *Ludwig Feuerbach*, dice que la crítica esencial contra la gnoseología de Kant y de Hume “ha sido dicha por Hegel, en la medida que era posible desde el punto de vista idealista. Lo que Feuerbach añadió desde el punto de vista materialista es más ingenioso que profundo”. Repárese en la importancia de esta frase magistral. Engels habla de cuatro posiciones:

1. La gnoseología de Kant y Hume.
2. La crítica genial de Hegel a dicha gnoseología, aunque con las limitaciones de su filosofía idealista.
3. La crítica de Feuerbach que, a pesar de ser materialista, es más ingeniosa que profunda y
4. La crítica (ausente) a la gnoseología de Kant y Hume realizada ya no por Hegel y sus limitaciones idealistas ni por Feuerbach y su materialismo no dialéctico, sino por el materialismo dialéctico en cuanto tal.

La frase de Engels es de una importancia incalculable, ya que implica (cuarto punto) un llamado a realizar una crítica a la gnoseología clásica idealista desde las posiciones del materialismo dialéctico (lo que traería como consecuencia la fundación de la teoría del conocimiento); pero tal programa ha sido dejado de lado en la tradición marxista. Esta tradición más bien se ha apoyado en la frase inicial de Engels en el sentido de que la crítica esencial a la gnoseología kantiana, etc., “ha sido dicha por Hegel”, con lo cual la *epistemología marxista*, si queremos darle esa pomposa designación, *no ha sido otra cosa que el resultado de un recalentamiento de la crítica genial de Hegel a la gnoseología kantiana a la luz de la más ingeniosa que profunda de Feuerbach.*

Pero en todo esto hay una ausencia: lo que falta es el cuarto punto, el llamado de Engels a criticar a Kant *desde las posiciones a-hegelianas y a-feuerbachianas* del materialismo dialéctico. Este programa incluye, como se comprende, la crítica a las posiciones de Hegel, Feuerbach y, en fin, de toda epistemología.

Ahora bien, el marxismo, en lo que a la filosofía se refiere, se ha desarrollado si no únicamente sí en lo fundamental como una ontología de nuevo tipo. Obras como *el Anti-Dühring*, *el Ludwig Feuerbach*, etc. son esencialmente ontológicas. Hay ciertas creaciones como *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin (y en igual medida *Materialismo militante* de Plejanov) que están ubicadas *en el nivel* de la gnoseología; pero no hacen otra cosa, en este nivel, que oponer la *ontología marxista a la ontología idealista subjetiva* o al agnosticismo de los empiriocriticistas. Lo que afirma Lenin en esta obra es cierto; pero le hace falta no sólo negar la posición contraria, sino afirmar, por medio de una teoría del conocimiento marxista, la propia posición.<sup>45</sup>

Hasta antes del advenimiento de Althusser y su escuela el marxismo *carecía de epistemología*. Esto hay que decirlo con toda decisión. Las reflexiones de Garaudy, Rosenthal, etc., etc., no pueden ser consideradas como una gnoseología marxista. El mismo Mao Tse-tung (que tiene vislumbres geniales al respecto) no llenó tampoco esta ausencia. Pero la ontología de nuevo tipo que trae consigo el marxismo posee, como dije, una cualidad que le diferencia de toda ontología anterior: la de que despliega en *estado práctico* la epistemología de nuevo tipo. Es por esto que afirmaba hace un momento que en el marxismo se reproduce el orden de aparición habitual de los dos polos de la ontología y la gnoseología. *Es hora, pues, de deducir la epistemología que se halla implícita en la ontología marxista.* Creo que se debe a Althusser el inicio de esta deducción.<sup>46</sup> El filósofo francés se convierte, con ello, *en el creador del primer esbozo de teoría del conocimiento marxista.* Pero resulta indispensable dejar en claro que se trata de una, que he llamado, “epistemología de

---

<sup>45</sup> El *Anti-Dühring* y *Materialismo y empiriocriticismo*, fueron concebidos y realizados como *medidas defensivas urgentes* contra graves ataques o desviaciones ideológicas. Tanto Engels como Lenin se vieron obligados, según su propia confesión, a 'seguir a sus adversarios', a 'ver su propio terreno': el de la *ideología;*' (Louis Althusser: *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, p.47).

<sup>46</sup> Hay quien echa en cara a Althusser no tener una *ontología*, lo cual es a todas luces inexacto: precisamente el filósofo francés deduce de la ontología marxista, que es la suya, la epistemología de nuevo tipo.

nuevo tipo”, esto es, de la *epistemología filosófica que se deduce de la ontología de nuevo tipo*. La gnoseología marxista, tal como es delineada por Althusser, no puede ser confundida con la gnoseología formal e idealista de la tradición kantiana. *Es una epistemología que, por el hecho de partir de una ontología que refleja el ser mismo de la realidad, no duda de la capacidad del conocimiento para adueñarse de dicho contenido*. Parte, pues, de la idea de que el conocimiento es no un problema, sino un hecho. Su objetivo, entonces, es diferente al de la gnoseología tradicional: debe explicar *cómo tiene lugar ese conocimiento*, qué tipo de actividad implica, qué mecanismo práctico, en tanto práctica teórica, presupone. Por eso dice Althusser: “Todos estos problemas ocupan en general el *campo* llamado en la filosofía clásica: ‘Teoría del conocimiento’. Por una parte, la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales atemporales del conocimiento, del cogito (Descartes, Husserl), de las formas a priori del espíritu humano (Kant) ni del saber absoluto (Hegel). La nueva teoría sólo puede ser una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las *condiciones reales* (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción. Además, la nueva teoría cambia completamente el *problema* tradicional de la ‘teoría del conocimiento’: en lugar de plantear la cuestión de las *garantías* del conocimiento, plantea la cuestión del *mecanismo* de la producción de conocimientos en tanto que conocimientos” (*Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, ibid, p. 48).<sup>47</sup>

Con esto, la *polaridad inter-sustentante* ha sido rota, y ha sido rota sustituyéndole el objeto a uno de los polos de la antítesis: la gnoseología ya no tiene como objeto la *garantía* del conocer, sino el *mecanismo* con el cual se conoce.

Para llevar a cabo su “epistemología de nuevo tipo”, Althusser realiza dos operaciones: sintética la una, analítica la otra. Desde su nacimiento –y como herencia de su pre-historia ideológica- el marxismo ha hablado de dos términos concebidos en íntima conexión: me refiero a la *teoría* y la *práctica*. Frases como “no hay teoría sin práctica”, “la teoría debe orientar a la práctica”, “la práctica precede y funda a la teoría”, “el proceso de conocimiento debe comenzar con la práctica, elevarse a la teoría y tomar a la práctica”, etc., se escuchan con mucha frecuencia en labios de la tradición marxista. Si analizamos con detenimiento este binomio, podemos concluir que ha estado arrojado, aunque se halla en un contexto científico, a una *polaridad inter-sustentante*. Frente a los *practicistas* están los *teoricistas*; frente a los que sólo reconocen de manera formal la necesidad de la teoría se hallan los que sólo aceptan de dientes afuera la necesidad de la práctica. Para romper con esta “circulación viciosa”, de carácter ideológico, que suele presentarse en el marxismo, Althusser busca y encuentra lo que de idéntico hay tanto en la teoría cuanto en la práctica. Aplica, pues, la síntesis. Y, como resultado de ello, *nos muestra la estructura común de ambos términos*. *Esta estructura, por poseer los elementos que posee, articularlos en la forma en que los articula, formar la totalidad orgánica que constituye puede recibir el nombre, aunque esto parezca*

---

<sup>47</sup> Las *garantías* del conocimiento y el *mecanismo* de la producción de conocimientos no son, además, excluyentes. Todo lo contrario: poner en claro el mecanismo de la práctica científica y filosófica nos ayuda a garantizar que el conocimiento, que se ha dado de manera más o menos espontánea, se realice de manera consciente.

*paradójico, de uno de los términos de la polaridad: el nombre de práctica.*<sup>48</sup> Podemos hablar, entonces, de práctica teórica y de práctica. Una vez que, mediante esta *síntesis*, Althusser ha unido lo diverso en la estructura común (en el, le llamaré así, "género estructural") se ve en la necesidad de aplicar el método analítico para diferenciar lo que previamente ha englobado en una misma nominación. Resultado de esta segunda operación es una especificación que deslinda todas aquellas actividades que, por poseer una estructura común, pudieran confundirse. Hay, en consecuencia, no sólo una práctica *teórica* sino también una práctica *empírica*. Al llegar a este punto, a mi manera de ver las cosas, se *rompe* con toda interpretación del binomio teoría-práctica en el sentido y la dirección ideológica de la *polaridad inter-sustentante*. Y esto tiene tal significación en virtud de que abre las puertas a un análisis detallado del modo de operar *tanto* de la práctica teórica *como* de la práctica empírica, análisis que se encuentra, además, colocado ya sobre el terreno firme de la *definición estructural* del binomio. La manera segura, en consecuencia, de anular sin más el teoricismo y el practicismo estriba en explicar qué es y cómo funciona la teoría (la práctica teórica) y en explicar qué es y cómo funciona la práctica (la práctica empírica). Alguien podría argumentar, contra todo lo anterior, en el sentido de que los verdaderos marxistas nunca identifican la teoría con el teoricismo y la práctica con el practicismo, identificación que parece sustentarse en lo dicho. Pero si se le aclara a esta persona que ni los teoricitas ni los practicistas rechazan *formalmente* la "necesidad" del polo contrario, y se le pregunta que, en estas condiciones, se requiere que haga él una diferenciación cabal e indudable del juego de conceptos teoría-teoricismo y práctica-practicismo, tendrá que convenir en que, al llegar a este punto, se requiere diferenciar suficientemente la teoría del teoricismo y la práctica del practicismo, lo cual sólo puede realizarse a partir de la *definición estructural* de qué es la teoría y qué es la práctica. El problema esencial reside en *rechazar que se nos dé como absolutamente diverso lo que, siendo diverso, posee una estructura común*. Pero las cosas no terminan ahí. Una vez que se ha reconocido que existen dos tipos de práctica: la teórica y la empírica, es preciso seguir aplicando el método analítico a cada una de estas formas, para evitar ese error capital en la tradición marxista consistente en lo que yo llamaría la *agrupación de, prácticas en un género sin especies*. Y esto es absolutamente indispensable llevado a cabo en virtud de que bajo el nombre de *práctica teórica*, o peor aún, de *teoría* se entienden, o se deben entender, actividades tan disímiles como la filosófica, la científica, la ideológica, etc., y bajo el nombre de *práctica empírica*, o peor aún, de *práctica*, se entienden, o deben entenderse, actividades tan heterogéneas como la económica, la política, la social, etc. *El problema esencial reside en rechazar que se nos dé como idéntico lo que, poseyendo una estructura común, se caracteriza por su forma diversa de operar*. Althusser ha unido lo diverso y diversificado lo unido. Y esta doble operación –que se hallaba no pocas veces en estado práctico en los clásicos del marxismo– desencadena la posibilidad de una nueva epistemología; una nueva teoría del conocimiento que analice la práctica teórica por medio de la cual el hombre se apropia de la verdad *objetiva*.

---

<sup>48</sup> Quizás podría recibir también el nombre de *trabajo*. En este sentido se pronuncia Marx cuando, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, dice que "la totalidad concreta como totalidad de pensamiento. . . (es) un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos" (*Werke*, E. 13, Berlín Dietz Verlag. p. 632).

Esta práctica teórica aparece, a mi modo de ver, esencialmente en la ideología, la ciencia y el materialismo dialéctico. Se trata de tres niveles distintos de enfrentar y reflejar la realidad objetiva. La práctica teórica ideológica se queda en la *apariencia* o el fenómeno de las cosas; la práctica teórica científica penetra en la *esencia* de las cosas; y la práctica teórica filosófica asume el ser infinito de las cosas. *Cada una de estas prácticas teóricas tiene su propio mecanismo su propia historia, su articulación específica con las demás y su vinculación peculiar con la estructura económica.* El gran tema del marxismo contemporáneo es el intento de hallar la estructura común de lo diverso al mismo tiempo que evitar todo tipo de confusiones.

Pero me gustaría tomar a Hegel. ¿Qué debemos pensar de su crítica a la gnoseología kantiana? La crítica a la epistemología de Kant es justa hasta ciertos límites. Es justo oponer al agnosticismo kantiano –resultado lógico de su epistemología formalista– el conocimiento como un *hecho* o, mejor, como una *conquista*<sup>49</sup>. Esta confianza en el conocimiento es nada menos que la condición para que haya surgido, en una ruptura *en la ideología*, la dialéctica hegeliana. El intento de Kant de realizar una teoría del conocimiento era en verdad importante; pero el autor de la *Crítica de la razón pura* no pudo localizar cuál es el verdadero objeto de la gnoseología. En la idea de que este objeto consistía en investigar la posibilidad o el alcance mismo del conocimiento, el *criticismo* termina por hacer una *a-gnoseología*, una teoría de la imposibilidad de conocer. Hegel, en cambio, retornando la confianza cognoscitiva de Fichte y Schelling (que la fundaban en un *intuicionismo* que, por otra parte, Hegel recusa con decisión), rechaza toda concesión al agnosticismo y delimita, en su fenomenología, los pasos o “experiencias” que requiere la conciencia para elevarse al saber absoluto. Hegel, pues, critica la epistemología de “viejo tipo”: *esa gnoseología kantiana que tiene por objeto examinar cognoscitivamente la capacidad del instrumento de la cognición para asimilarse el contenido real.* La crítica hegeliana es una pieza de importancia capital en la disolución de la interpretación de la antítesis gnoseología-ontología como una *polaridad inter-sustentante*. Pero Hegel no podía terminar su obra. En efecto, *no basta criticar la gnoseología de “viejo tipo”, no basta despojar al polo gnoseológico de su objeto inadecuado, sino que se requiere levantar una epistemología de “nuevo tipo” y hallarle a la gnoseología su verdadero objeto.* Pero esto no podía ser realizado por Hegel. De la ontología dialéctica hegeliana, por importante que sea, no es posible deducir la nueva gnoseología. *Sólo a partir de la ontología filosófica de la dialéctica materia lista, de la filosofía de Marx, es posible hacer tal cosa, ya que esta ontología materialista dialéctica contiene en estado práctico la epistemología de nuevo tipo.* La esencia de esta educación consiste en tres operaciones:

1. En hacer a un lado la gnoseología de viejo tipo y su invariable conclusión agnóstica;
2. rechazar asimismo las ontologías sin epistemología o con una “epistemología fenomenológica” que no es otra cosa que la ideología del conocimiento en e se sustenta una ontología idealista dialéctica y

---

<sup>49</sup> Henri Lebreuve tiene en *Lógica formal, lógica dialéctica* unas páginas interesantes, aunque algo superficiales, del conocimiento como *hecho*, no como problema.

3. levantar una epistemología “de nuevo tipo” consistente en el examen del mecanismo de la práctica cognoscitiva.

La importancia de *El Capital*, desde el punto de vista filosófico, es incalculable. Es la obra en que, de manera más nítida, se da la epistemología en estado práctico. Los análisis no sólo de Althusser, sino de Balibar, Ranciere, Macherey y Establet en *Lire Le Capital*, nos dan un buen ejemplo de la mina inagotable que es esta obra en lo que al tema que estoy tratando se refiere.

Pero Marx no sólo nos despliega en sus obras la epistemología de “nuevo tipo” en estado práctico, sino que, en la *Introducción del 57*, nos muestra en buena medida, aunque referida únicamente al método de la economía política, dicha epistemología en estado teórico. Aquí ya no se hace una gnoseología que pregunte por los alcances o límites del conocimiento, sino que, dada la existencia del conocimiento, se examina *su modo de operar*. En esta *Introducción*, en realidad Marx ha dado el primer paso teórico importante en lo que he llamado “deducción” de la epistemología “de nuevo tipo” a partir de la ontología materialista dialéctica. Marx, sin embargo, circunscribe su descubrimiento a la economía. No se dio cuenta, al parecer, de que con su *Introducción del 57* abría las puertas a una epistemología general de “nuevo tipo”. En este punto es en el que aparece la mayor aportación althusseriana. Althusser, en efecto, advirtió que la *Introducción del 57* no sólo mostraba, en estado teórico, el “trabajo de elaboración” (Marx) de la práctica científica de la economía política, sino el mecanismo de toda práctica. El tránsito que va, en Marx, de la totalidad abstracta a lo particular y de lo particular a la totalidad concreta (al concreto de pensamiento) es visto por Althusser como la dinámica de tres Generalidades. La Generalidad I corresponde a la totalidad abstracta, esto es, a la materia prima u objeto de la transformación científica. La Generalidad II corresponde al “elemento transformador” o, lo que tanto vale, a los instrumentos de producción científica y la Generalidad III a la totalidad concreta, es decir, al nuevo conocimiento, al producto. Althusser generaliza, pues, el descubrimiento de Marx, conduciéndolo de la economía política a toda ciencia y, aún más, a toda práctica. Esta generalización (que no es otra cosa que el descubrimiento sintético de que todas las prácticas tienen la estructura mencionada) posee el significado de constituir los prolegómenos a la “epistemología de nuevo tipo”.

El autor de *Para leer El Capital* sabe que esta epistemología presupone, en un sentido, la identidad del sujeto y el objeto, y en otro, la no-identidad de ambos términos. La identidad del sujeto y el objeto no es otra cosa que el resultado del reflejo cognoscitivo: la conciencia aprehende –en diferentes niveles de profundidad– la cosa en cuanto tal. El término identidad no tiene otro sentido aquí que el de adecuación.<sup>50</sup> Aunque con la diferencia entitativa del ser de pensamiento en que es traducido el ser real, la conciencia refleja fielmente el mundo objetivo; y lo hace de tal manera que no cabe el agnosticismo. La ontología marxista es la demostración objetiva (filosófico-científica) de que este reflejo, esta identidad o esta adecuación es un hecho. Quien niegue la identidad sujeto-objeto, en el sentido que lo

---

<sup>50</sup> Adecuación que no significa, es claro, una relación estática del sujeto y el objeto (como si el primero fuera pasivo y el segundo activo). Se trata más bien de una acción recíproca de ambos términos.

estamos explicando, niega la posibilidad de conocer, y se retrotrae a la problemática ideológica de la “vieja” epistemología kantiana. Pero también hay que subrayar, como lo decía más arriba, que, en otro sentido, existe la no-identidad del sujeto-objeto. ¿Que se quiere significar con ello? *Que el mecanismo de la práctica teórico-cognoscitivo posee una dinámica, un orden, una articulación de factores que puede no coincidir con la dinámica, el orden y la articulación de factores de la realidad.* Aún más, en ciertos niveles de la investigación, la no-identidad (en tanto dinámica y mecanismo) entre el sujeto y el objeto es la *condición posibilitan te* de la identidad entre ambos términos (desde el punto de vista del reflejo). Esta dialéctica de la identidad y no-identidad del sujeto y el objeto o, dicho de manera más rigurosa, *la no-identidad de términos para lograr la identidad de ellos*, aparece no sólo en estado práctico en la ontología marxista, sino también en estado teórico, aunque referida únicamente a la economía política, en la *Introducción del 57*. La *generalización* que Althusser realiza respecto a la estructura de la práctica a partir de este famoso texto, acarrea asimismo la *generalización* de la identidad y no-identidad del sujeto-objeto, lo cual puede ser expresado en el sentido de que frecuentemente *el camino más corto, en cualquier ciencia, para llegar a la identidad cognoscitiva entre el sujeto y el objeto es la no-identidad de ambos términos.*

Una lectura atenta de Althusser nos lo muestra medroso de lo que yo querría llamar el “retorno a la ontología”. Althusser no toma en cuenta, y *aquí nos tropezamos con uno de los límites de su pensamiento*, que la filosofía del materialismo dialéctico no se puede reducir a una primera deducción epistemológica, aunque esta sea la “epistemología de nuevo tipo”. Parte inseparable de la filosofía es una concepción *no ideológica* y cada vez más perfeccionada del mundo, esto es, una ontología. Ahora bien, se precisa subrayar que, del mismo modo en que de la ontología “de nuevo tipo” (el materialismo dialéctico) se deduce una nueva epistemología, de ésta, tan acuciosamente tratada por Althusser, se deduce también una nueva ontología. En efecto, si analizamos el mecanismo de la práctica científica, nos hallamos que, al pasar de la producción de conocimientos a la reproducción ampliada de los mismos, ello sólo puede tener sentido si existe una “tarea infinita de la ciencia”, tesis que, convertida en objeto de análisis, implica de manera necesaria el desplazamiento de la teoría del conocer a la teoría del ser. Sólo es posible, en verdad, una “tarea infinita de la ciencia” si la realidad material, sobre la cual opera, es ella misma infinita. Pero afirmar tal cosa tiene ya un sentido franca y decididamente objetivista y ontológico.

Nos hallamos, entonces, que de lo ontológico se deduce lo epistemológico y de lo epistemológico lo ontológico. El tránsito de lo ontológico I a lo epistemológico I se realiza en el sentido de elevar a *estado teórico* (gnoseológico) lo que ya existía en *estado práctico* (ontológico). El paso de lo epistemológico I a lo ontológico II se realiza a través de lo que llamaré la “deducción ontológica” o sea el obtener las implicaciones que traen consigo afirmaciones como “la tarea infinita de la ciencia” o “cada nuevo conocimiento hace referencia a un objeto real, que existe independientemente del propio conocimiento”, etc. Cuando mediante la “deducción ontológica”, transitamos de lo epistemológico I a lo ontológico II ello no significa que el proceso tenga ahí su término. Lo ontológico II desplegará, en estado práctico, una nueva epistemología II, la cual se llevará a cabo cuando

se deduzca de ese estado práctico (ontológico) un nuevo estado teórico (epistemológico) y así sucesivamente.

Althusser tiene la limitación de detenerse en lo epistemológico I. Temeroso quizá de las “recaídas en la metafísica” o de tematizar, por los peligros de ello, el tránsito hacia una nueva ontología del materialismo dialéctico, no se ha pronunciado, que yo sepa, en este sentido.

La filosofía (el materialismo dialéctico) consta, a mi modo de ver las cosas, de dos partes: una ontología y una epistemología. Pero no de una ontología y una epistemología estáticas, sino en acción recíproca. La ontología alimenta y perfecciona a la epistemología y otro tanto hace ésta respecto a aquélla. No se trata, no obstante, de una *polaridad intersustentante*, ni de una circulación viciosa de carácter ideológico. Se trata de lo que designaré la “*circulación productiva*” de la filosofía o, formulado de otro modo: se trata de una de las formas en que se manifiesta “la tarea infinita de la filosofía”. La “ontología de nuevo tipo” es de nuevo tipo porque desencadena, a través de sucesivas epistemologías, la progresión acumulativa de ontologías cada vez más ricas, y la “epistemología de nuevo tipo” (preconizada por Althusser) es de nuevo tipo porque desencadena, a través de sucesivas ontologías, la progresión acumulativa de epistemologías cada vez más ricas. Y esta “*circulación productiva*” es la esencia, a mi modo de ver, del materialismo dialéctico.

## EPÍLOGO

El desarrollo progresivo del marxismo se ha realizado con muchas dificultades por diversas razones. Me voy a referir ahora solamente a una: al hecho de que el revisionismo se disfraza sistemáticamente de una “renovación” o una “puesta al día” del marxismo. Como reacción contra ello, los dogmáticos, misonéistas siempre, recelan de toda evolución doctrinaria. La relación entre el revisionismo y el dogmatismo no es otra que la de la *polaridad inter-sustentante*. El revisionismo, al tiempo que niega el dogmatismo, llena los vacíos teóricos de los clásicos con las más diversas ideologías burguesas y pequeño-burguesas o, de plano, socava tal o cual principio esencial del marxismo en nombre de una pretendida actualización del mismo. El dogmatismo, al tiempo que combate el revisionismo, repite como loro los textos de Marx, Engels y Lenin y, con ellos, los *silencios*, los vacíos ocupados por diversas ideologías, las inconsecuencias que en tal o cual pasaje pueden contener los clásicos. Pero lo más grave es que, ante el temor de toda novedad, anquilosa el marxismo y no sabe hacer teóricamente frente a una realidad social en incesante cambio. Para escapar del revisionismo-dogmatismo se requiere *romper con su polaridad inter-sustentante*. Esta ruptura no es otra cosa que la operación por medio de la cual se asegura el desarrollo progresivo del marxismo, rechazando por principio toda recaída en el revisionismo y en el dogmatismo.<sup>51</sup> La importancia esencial de Althusser y su escuela consiste precisamente –en medio de un campo de batalla en que los beligerantes más destacados eran el revisionismo y el dogmatismo– en romper con la *polaridad inter-sustentante* de ellos e inaugurar una nueva etapa del marxismo. En este sentido tiene especial importancia la tesis de la *ruptura epistemológica* que ha puesto de relieve Althusser (en obras como *La revolución teórica de Marx*) porque, con ella, al expulsar del seno marxista lastres hegelianos, feuerbachianos, empiristas, etc., abre las puertas al desarrollo progresivo del marxismo en *cuanto tal*. El revisionismo político que acusa a veces Althusser no atenta esencialmente contra la disolución del juego revisionismo-dogmatismo que trae *teóricamente* su postura. La tesis del “corte epistemológico” que toma Althusser, recreándola, de Gaston Bachelard, ha sido extendida por mí a dos niveles:

1. Al nivel previo a la fundación de la ciencia o *la* filosofía, esto es, a su “pre-historia” o “arqueología”: he creído, en efecto, que se puede hablar de una “ruptura en la ideología” para aludir a aquellas variaciones tajantes que se muestran en la historia del pensamiento; variaciones que, además de un cambio de problemática, surgimiento de un nuevo sistema de preguntas y respuestas, constituyen aproximaciones, más o menos cercanas, a la ciencia o *la* filosofía constituidas. Tal el caso, por ejemplo, de Heráclito y Hegel, en diferentes etapas de la historia de la filosofía, respecto al materialismo dialéctico, o de Vico y

---

<sup>51</sup> Aunque pienso que, a escala mundial, el mayor peligro dentro del movimiento comunista es el revisionismo, aquí no me interesa tratar un problema que es de índole fundamentalmente política.

Rousseau en relación al materialismo histórico. Creo que el concepto de “ruptura en la ideología”, junto con el de “inversión en la ideología” (cambio de respuestas pero no de preguntas) nos puede auxiliar en una posible historia de la filosofía pre-marxista o, para ser más exactos, en una posible *historia de la pre-filosofía*.<sup>52</sup> Lo que normalmente se entiende, en efecto, por historia de la filosofía (la historia, por ejemplo, del pensamiento filosófico de la antigüedad *hasta* Marx) es una a-historia de *la* filosofía. Pero las filosofías post-marxistas, aunque cronológicamente se hallen ubicadas después del materialismo dialéctico, siguen siendo a-históricas: la filosofía post-marxista (lo que me gustaría designar “la a-historia, tiempo futuro”), no es otra cosa que la aparición, con el surgimiento de viejas ideologías modificadas o de nuevas ideologías, de *materia prima* para el desarrollo de la práctica teórica marxista.

2. He aplicado el término *ruptura* también al nivel genealógico de la ciencia en cuanto tal. En efecto, la práctica científica, al transformar su materia prima ideológica, no la “invierte” o “supera”, sino que establece un “corte epistemológico” con ella.<sup>53</sup> El desarrollo o la historia de la ciencia comprende, en consecuencia, no sólo una “ruptura” constitutiva del sistema, sino una secuencia necesaria de “cortes” que están implícitos en su tarea infinita.

Tiene razón Althusser al mostrar que de las dos partes integrantes del marxismo (el materialismo histórico y el dialéctico) surgió primero el materialismo histórico y que éste desencadenó la aparición de *la* filosofía (el materialismo dialéctico); pero se equivoca cuando da el nombre de *ciencia* a ambas disciplinas, siendo que él mismo hace notar que ellas poseen distinto objeto. En general, Althusser emplea un mismo nombre para dos disciplinas, objetos, problemas, cuando encuentra en ellos la misma totalidad orgánica, la misma estructura. Es el caso del binomio teoría-práctica en que, por hallar la estructura de la actividad transformadora no sólo en la práctica (empírica) sino también en la teoría, habla de práctica teórica y práctica empírica. Lo mismo ocurre con la actividad filosófica y la actividad científica: ambas poseen la estructura de la práctica transformadora. Pero esta estructura tiene un objeto distinto, medios de producción diversos y productos diferentes. La afirmación de que *la* filosofía posee la misma coherencia y objetividad de la ciencia es indiscutible; *pero no es razón suficiente para identificar en un solo nombre dos actividades que, dentro de la estructura común de la práctica, operan con muy distinta especificidad.*

Productos de la *ruptura* son, entonces, el materialismo histórico y el dialéctico. Althusser habla, sin embargo, de que en esta ciencia y en esta filosofía hay una serie de *vados* (de coágulos frecuentemente llenados por ideologías de diversa índole), lo cual se relaciona con su tesis de que la ciencia (y *la* filosofía) se puede dar en dos estados distintos:

---

<sup>52</sup> La “pre-historia de *la* filosofía” no es, que quede bien claro, una historia de *la* filosofía. La historia de la pre-filosofía, para darle su nombre correcto, consta de tres etapas (todas en relación con el marxismo): la pre-historia, la co-historia y la post-historia.

<sup>53</sup> Ver el capítulo III, “El mecanismo de las diferentes prácticas”.

en *estado práctico* y en *estado teórico*. En el capítulo VII hemos puesto en claro<sup>54</sup> que Althusser entiende bajo la denominación de “estado práctico de la ciencia” su presencia no sólo en el discurso teórico sino también en la actividad humana (acción de partidos, sindicatos, etc.). Hemos sugerido que, para evitar esta confusión, se hable mejor de un “estado empírico” (presencia de la ciencia en el *hacer*) y un “estado práctico” (presencia de la ciencia en el discurso). Si se acepta esta distinción, que flexibiliza la categorización epistemológica, podemos hablar de “los tres niveles de la teoría marxista”: el *empírico* (en el hacer), el *práctico* (en el discurso) y el *teórico* (en la conceptualización). Pensamos que la importante noción de Althusser del “estado teórico” y del “estado práctico” de la ciencia (y *la filosofía*) se halla en él, todavía, en “estado práctico”. En un primer intento de elevar a “estado teórico” dicha noción, podemos advertir que cuando un “estado teórico” clausura, por así decirlo, el “estado práctico” (o “empírico”) que le da lugar, engendra, respectó a un “estado teórico” superior, un nuevo “estado práctico” que pide una traducción a ese “estado teórico” más alto y así sucesivamente, demostrando, con ello, la “tarea infinita de la ciencia (y *la filosofía*)”.

En el capítulo IX he puesto de relieve la gran significación de Althusser en la historia de *la filosofía*. Se debe a él y su escuela iniciar la epistemología, la teoría del conocimiento marxista. Pero también he mostrado ahí su limitación *filosófica* más importante: la de no pronunciarse (temeroso tal vez de una recaída en la metafísica) respecto a la concepción del mundo marxista que se puede deducir de su epistemología. En este sentido debemos rechazar con decisión todo flirteo con la posición que identifica en todos los casos la concepción del mundo con la ideología. En efecto, toda concepción del mundo extra-marxista (colocada en cualquier fase de la historia de la pre-filosofía) es ideológica (sin excluir el materialismo mecanicista); pero la filosofía marxista, en tanto ontología, es *una concepción del mundo no ideológica*. Si afirmo que toda concepción del mundo es ideológica o, lo que tanto vale, que *la filosofía* consta sólo de una epistemología (deducida de una ontología espontánea), pero no de una ontología teórica, estaría moviéndome dentro de una filosofía con fuertes residuos neo-positivistas, dentro de una concepción científicista del mundo que califica de pseudo problema toda pretensión de predicar algo de la realidad objetiva.

Pero las posibilidades de la epistemología que pone en circulación Althusser son en verdad importantes. Dejando a un lado la problemática de la *garantía* cognoscitiva, obsoleta cuestión de la epistemología formal-idealista, a Althusser le interesa explicar el *mecanismo* de la práctica científica.

Uno de los vacíos más importantes en el marxismo es una teoría científica de la ideología. No he tenido la pretensión en este libro de “suturar” dicho vacío. Llenar un hueco de esta magnitud necesita mayor análisis y detenimiento que el que le he dedicado en las páginas anteriores. Quiero agregar, sin embargo, una observación que me parece indispensable. Una de las dificultades existentes para elaborar una teoría científica de la ideología es que el término *ideología* se presenta (como los conceptos de “teoría” o de

---

<sup>54</sup> González Phillips y yo.

“práctica” antes de la definición *estructural* althusseriana) como un “nudo de múltiples significados”. Sin analizar todos ellos, conviene subrayar dos:

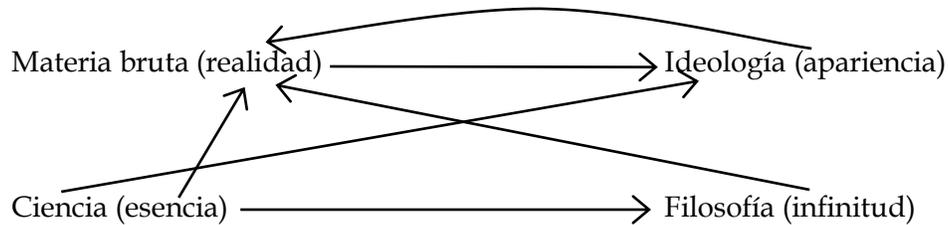
1. Por ideología se entiende el conjunto de ideas en las cuales, en la forma de la “falsa conciencia”, se expresan intereses de clase. En este sentido, hablamos de ideología feudal, capitalista, etc.
2. Por ideología se entienden las ideas provocadas en nosotros, al entrar en contacto o al modificar en algún sentido la naturaleza y la sociedad. Estas ideas son suscitadas en la mente por la apariencia o el fenómeno de un proceso objetivo determinado.

Si el primer sentido se vincula con las relaciones sociales de producción, el segundo mantiene nexos más bien con las fuerzas productivas; de ahí que estos dos sentidos expresen una distinta *temporalidad histórica*. Las cosas se complican cuando se advierte que una noción determinada puede ser simultáneamente *ideológica* en dos o tres sentidos del término. Pondré un ejemplo muy conocido: el concepto de salario (de los economistas clásicos) como el “valor del trabajo” es no sólo una apariencia (segundo sentido) sino una ideología que *disimula*, como lo ha subrayado Ranciere, la explotación de clases (primer sentido). La ciencia económica marxista actuó sobre esta materia prima ideológica y obtuvo, como Generalidad ni, el concepto “fuerza humana de trabajo”. La ciencia *opera*, entonces, en todos los casos, con una materia prima que es una ideología en cualquiera de los dos sentidos apuntados o en los dos simultáneamente. Si hacemos a un lado el significado clasista de lo ideológico, lo anterior quiere decir que la ciencia trabaja a partir de la apariencia y con el supuesto necesario de una no coincidencia inmediata entre ese fenómeno y su “trabazón interna” esencial. No se puede argumentar, contra Althusser, que su planteamiento de que el objeto de transformación del trabajo científico es la *ideología*, esté separando el sujeto cognoscente y el objeto real al interponer entre uno y otro el nivel de lo ideológico, por que él aquí no hace otra cosa que mostrar el hecho irrecusable de que la esencia de las cosas no se conoce nunca de golpe y de que *siempre* en nuestro primer contacto con la realidad que pretendemos conocer científicamente las cosas nos muestran una fisonomía fenoménica. No se puede argumentar tampoco, contra Althusser que para llegar al conocimiento científico se precisa “comparar” la ideología (o la ciencia) con el “objeto real”, ya que el objeto real no puede dárse nos (y, por tanto, no puede ser susceptible de compararse con nada) sino a través de la apariencia (ideología) o de la esencia (ciencia). Se puede aceptar, desde luego, la afirmación de que para afinar el conocimiento científico se precisa en ocasiones “comparar” la ideología con el “objeto real” si por esto último se entiende, como debe entenderse, no la materia bruta sino la Generalidad III, el producto científico que ha rebasado la mera apariencia para *reflejar* la esencia del objeto de la cognición. El hecho de que, en este último caso, se estén comparando dos objetos ideales, esto es, el *objeto ideal* de la ideología y el *objeto ideal* de la ciencia, no significa, que quede bien claro, que el objeto real haya desaparecido.<sup>55</sup> En efecto, tanto en la *ideología de la apariencia*, cuanto, con mayor razón, en el *producto científico* hay un

---

<sup>55</sup> La afirmación de la *realidad* de la cosa se da desde un principio y en relación con todos los niveles teóricos (el filosófico, el científico y el ideológico).

reflejo de la realidad externa. Pero se trata de un reflejo dado en diferente nivel: la *ideología* refleja el objeto en tanto apariencia, la *ciencia* lo refleja en cuanto esencia. Lo ideológico no es un mero error o una supresión del objeto, sino que indica, refleja y alude a un objeto real; pero a un objeto real en tanto *aparece* en la experiencia práctica o científica de los hombres. En otra parte he dicho que la ideología (en este sentido de *ideología de la apariencia*) nos da el fenómeno de las cosas, la ciencia su *esencia* y la filosofía su *infinitud*. Si reflexionamos sobre ello, podemos concluir que el objeto real precede ontológicamente (como lo aclara el materialismo) tanto a su apariencia como a su registro científico. El objeto real es la *materia bruta* de la ideología. Podemos hacer, pues, este esquema:



Adviértase cómo la ideología recoge la manifestación de una realidad, la ciencia el conocimiento de la esencia de algo real<sup>56</sup> y la filosofía el saber de la infinitud, de la realidad. Cada uno de los niveles nos da un conocimiento más profundo y más concreto del objeto real que se analiza. Al pasar de la ideología a la ciencia o de la ciencia a la filosofía, no transitamos de un nivel concreto a otro abstracto, sino al revés: la ciencia es más concreta que la ideología y la filosofía (con perdón de los señores neo-positivistas) más concreta que la ciencia e infinitamente más que ese nivel de las lastimosas abstracciones que es “el concreto empírico”, esto es, la apariencia ideológica.

En tres capítulos de este libro he intentado desarrollar, a partir de las indicaciones generales de Althusser, el mecanismo concreto de las siguientes prácticas: científica, ideológica y filosófica (capítulo III: “El mecanismo de las diferentes prácticas”), artística (capítulo IV: “La práctica artística”) y religiosa (capítulo V: “Tres formas de la práctica religiosa”). Este análisis arrojó la consecuencia, demostrativa de la justeza de las hipótesis de Althusser, de que *aunque poseen diferente materia prima, distintos medios de producción y diversos objetos, dichas prácticas presentan una misma estructura*. Pero deseo detenerme un tanto en este problema. En el capítulo IX (“El puesto de Althusser en la historia de la filosofía”) he afirmado que la esencia del método althusseriano me parece ser lo que he denominado la “definición estructural”. Cuando Althusser no se conforma con el binomio<sup>57</sup> -y rompe con lo que he designado la “polaridad inter-sustentante” que ello implica- somete tales nociones a una *práctica metodológica* específica:

<sup>56</sup> Por esencia no debe entenderse aquí, como se comprende, el concepto idealista de la misma; la esencia no es más que la ley interna que se manifiesta, distorsionada, en la apariencia y que, tematizada, puede convertirse en manifestación de una esencia más profunda, etc.

<sup>57</sup> En este sentido, no basta afirmar que la teoría influye en la práctica y la práctica en la teoría, en virtud de que el “modo de influencia” que evidentemente ejerce un término en el otro difiere de manera sustancial.

1. Busca (y halla) el “género estructural” al que ambas disciplinas, en tanto actividades transformadoras, pueden ser subsumidas.
2. Una vez que ha realizado lo anterior, busca (y halla) la “especie estructural” que distingue cada una de las prácticas de las otras.

Cada práctica tomada individualmente tiene una estructura *genérico-específica* que nos explica su individualidad, su articulación con las otras y su tipo de vinculación con la estructura económica. La estructura genérica –el común denominador *estructural-hermana*, por así decirlo, todas las actividades transformadoras. La “estructura específica” (la forma individualizada que asume la estructura genérica) diferencia de manera sistemática las diversas prácticas e impide usar un término que englobe varias de ellas ocultando con ello su especificidad.

A quienes disgusta sobremanera el hecho de que Althusser haya denominado práctica a la teoría y también a la práctica (empírica) es bueno recordarles que un método igual utiliza Marx cuando, a pesar de las diferencias evidentes que existen entre una y otra cosa, llama *mercancía* no sólo al producto destinado al cambio sino también a la fuerza humana de trabajo. Y la razón de esta nominación común no es otra que el hecho dé hallar en las mercancías (objetivas) y en la fuerza de trabajo (subjetiva) la misma estructura.

Althusser no se ha limitado a aplicar su método de la “definición estructural” al binomio teoría-práctica, sino que, hasta cierto nivel, ha explicado el carácter y el modo de operar de dos prácticas teóricas: *la filosofía* (materialismo dialéctico) y, sobre todo, *la ciencia* (en especial el materialismo histórico). Sin embargo, como lo hice ver en el capítulo IX, se ha detenido en las puertas de la *nueva ontología* sin atreverse a dar un paso, temeroso quizás de que pudiera ser, por metafísico, un paso en falso. En el mismo capítulo creo haber explicado suficientemente la importancia de Althusser en la historia del materialismo dialéctico (como el teórico que inicia la elevación de la epistemología marxista de estado práctico a estado teórico); pero también sus limitaciones: cercena, de hecho, a la filosofía su área de la *nueva ontología*, su concepción del mundo no ideológica. Es cierto que, en lo que a la *ontología de nuevo tipo* se refiere, falta mucho por hacer, mucho por investigar (aún más: estoy convencido de que se trata de una “tarea infinita”), pero las observaciones de Althusser sobre ello son en extremo raquílicas y pobres, y lo son a un grado tal, que me sospecho que no ha querido aún, en el programa de investigaciones que está llevando a cabo, enfrentarse con un problema de tal envergadura. Mis aseveraciones al respecto (la “deducción ontológica”, la elaboración de una ontología post-epistemológica, etc.) no pretenden llenar ese hueco. Son, más bien, puntos de vista programáticos que deben ser desarrollados.

En las páginas precedentes creo haberme apartado de Althusser en otro punto: en el de internarme, hasta cierto grado, en un espacio teórico no tematizado por él. Me refiero al pasado pre-histórico de *la filosofía* y el materialismo histórico:

1. Sostengo, en primer término, que una historia de la filosofía marxista (una a-historia de la arqueología) sólo es posible a partir del “corte epistemológico”. Las

“historias” que invierten las cosas, y consideran el marxismo -a semejanza de la manera en que Hegel veía su sistema como el “resultado”, el “final”, la “coronación necesaria” de la historia de la filosofía, no comprenden ni la pre-historia, ni la co-historia, ni la post-historia, ni, finalmente, la historia del marxismo.

2. Aunque toda filosofía no marxista es ideológica, creo que se requiere hacer distinciones entre las ideologías en sentido estricto (determinadas en fin de cuenta por la estructura económica) y aquellas ideologías pre-científicas o pre-filosóficas (que sólo se hallan condicionadas favorablemente o no por dicha estructura).
3. Pienso que, además, hay que emprender un estudio del modo de operar de las ideologías en sentido estricto. He destacado una de las maneras de ser de lo ideológico en la *polaridad inter-sustentante*; pero creo que hay otras formas de operar de esta práctica y que, pese a los estudios que se han hecho al respecto, es un campo de investigación con ilimitadas regiones por explorar.
4. Soy de la opinión de que una epistemología de nuevo tipo que explique el *modus operandi* de las diversas prácticas teóricas (la científica, la filosófica y la ideológica -con sus elementos pre-científicos, pre-filosóficos e ideológicos en sentido estricto-) nos puede auxiliar de manera insospechada en la historia del pensamiento no marxista.

## NOTAS

1 La revolución teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1966.

2 En el ciclo de conferencias que, bajo el título de Los marxistas, se impartió en la Librería Universitaria.

3 Citado por Alain Badiou en El [retcomienzo del materialismo dialéctico. Córdoba. Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, No. 8, 1966.p.16.

4 Para leer El Capital, México, Siglo XXI, 1969. p. 34.

5 "La historia y el sentido de las obras juveniles de Marx fueron reveladas bastante bien por Mehring" (La revolución teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1966. p. 40).

6 El marxismo acabado dice Althusser en La revolución teórica de Marx, no es la verdad, en sentido hegeliano, de su propia génesis, sino "la teoría que permite la comprensión de su propia génesis" (p. 50).

7 Althusser no ignora los elementos científicos (o mejor, pre-científicos), que contienen los economistas clásicos; pero opina con razón que esos elementos están "ideologizados" por la problemática de conjunto en que surgen.

8 En lenguaje hegeliano, pero rompiendo con su significación ideológica, la Generalidad I coincide con la universalidad abstracta, la Generalidad II conduce a lo particular abstracto y la Generalidad III se eleva a lo universal concreto. Otra cosa: si el proceso de investigación va de la G.I a la G. III, el de exposición va de la G. III a la G. 1.

9 La dialéctica que se establece en la historia de una ciencia, esto es, entre la G. II de un proceso y la G. II del siguiente, sí es una dialéctica de la superación: el nuevo descubrimiento niega y conserva el anterior. Hay, entonces, no sólo diversas prácticas, sino también diversas dialécticas: la dialéctica del corte epistemológico, la dialéctica del sistema sucesivo de rupturas, la dialéctica de la superación, etc.

10 Althusser tiene, no obstante, gran estima por Gramsci. Elogia algunos de sus conceptos, como, por ejemplo, el de hegemonía (La revolución teórica de Marx, p. 94).

11 En general las obras del Marx maduro son obras de economía. De ahí que el materialismo dialéctico e histórico esté en ellas o ausente o en estado sólo práctico. En esta situación, algunos marxistas, que le piden a Marx una concepción del mundo no sólo acabada sino en estado teórico, acuden al joven Marx porque en él sí aparece una filosofía estructurada, aunque ésta sea la antropología historicista.

12 La razón de ello es que "Gramsci vio y pensó con fuerza una de las dos determinaciones de toda filosofía: la relación entre filosofía Y política. Pero no vio con igual vigor... la relación entre filosofía Y ciencia" ("Discusión sobre el pensamiento de Antonio Gramsci", en Materialismo histórico Y materialismo dialéctico. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado Y Presente, No. 8, 1966, p. 68).

13 Althusser escribe (en La filosofía como arma de la revolución. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado Y Presente, No. 4,1971.P.37): "Si nos contentamos con hablar de la práctica general, o si hablamos solamente de la práctica económica y de la práctica política, sin hablar de la práctica teórica como tal, estamos sustentando la idea de que las prácticas no científicas producen por ellas mismas, espontáneamente, el equivalente de la práctica científica, Y descuidamos el carácter y la función irremplazables de la práctica científica."

- 14 Frecuentemente los elementos "pre-científicos" o "pre-filosóficos" son respuestas a preguntas inexistentes.
- 15 También se puede aplicar, desde luego, la explicación discordante a la ideología, como práctica que es.
- 16 En el caso de que al hombre de ciencia le faltaran Generalidades I, él mismo tendría que elaborar con todo rigor su materia prima, con la conciencia, no obstante, de que ello no es propiamente hablando una labor científica.
- 17 L 'ideologie Allemande. París. Editions Sociales, 1953. p. 64.
- 18 Y. desde luego, también por un "corte político" (ver Michael Lowy: Teoría de la Revolución en el joven Marx. México, Siglo XXI, 1972. p. 132).
- 19 Para leer El capital. p. 96.
- 20 La práctica científica Y la filosófica constituyen lo que llama Althusser, las dos "formas del saber".
- 21 Dentro de esta desviación cabrían las, así llamadas, filosofía del derecho, filosofía de la religión, filosofía de la historia, etc.
- 22 La práctica ideológica más elemental es aquella que parte no de una materia prima, sino de la materia bruta. Ejemplo de ello es la "buena abstracción" .
- 23 Incluso, probablemente, debe convertirse en parte de la estética.
- 24 La única excepción es la experiencia estrictamente individual, la cual, sin embargo, es "ideologizada" frecuentemente por el artista.
- 25 Aunque tanto Marx como Engels en varias de sus obras se manifiestan decididamente contra Bauer, Engels, en su Ludwig Feuerbach afirma: "Bauer no logró hacer nada más que en el dominio de la historia del origen del cristianismo, lo que, por otra parte, ya es cosa importante" (Engels: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Barcelona, Ed. Europa-América, p. 45).
- 26 Strauss: Nueva vida de Jesús. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943. p. 102.
- 27 Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo. México, Juan Pablos Editor, 1971. p. 25.
- 28 No es raro advertir que los intérpretes humanistas del marxismo (apoyándose por cierto en el joven Marx) sustenten la tesis ideológica de que el marxismo es un ateísmo, sin ver que la negación de un principio divino y su consecuente Trascendencia no es la idea central y determinante ni del materialismo histórico ni del materialismo dialéctico. Althusser lo dice de esta forma: "El marxismo no es un ateísmo en la medida en que la física moderna no es una física anti-aristotélica" (Louis Althusser, Jorge Sernprun, Michel Simon, Michel Verret: Polémica sobre marxismo y humanismo. México, Siglo XXI, 1971. p. 198).
- 29 Hago referencia a la llamada teología natural o teodicea y no a la teología sobrenatural que coincidiría más bien con la práctica mística.
- 30 Karl Kautsky: Orígenes y fundamentos del cristianismo. México, Editorial Diógenes, 1973.p. 35.
- 31 En La Sagrada Familia. México, Ed. Grijalbo, 1958. p. 3.
- 32 Karl Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. México, Siglo XXI, 1971. p. 21.
- 33 Yendo, por ejemplo, del fenómeno a la esencia, de la ideología al saber, de la "inversión" a la ley (Ranciére), del fetichismo a las relaciones sociales, etc.
- 34 Publicado en Lectura de El Capital, Medellín, Colombia, Ed. La Oveja Negra, 1971.

- 35 Capítulo escrito en colaboración con Enrique González Phillips.
- 36 Siguiendo la tradición althusseriana abreviaremos los conceptos de materialismo dialéctico y materialismo histórico como MD y MH.
- 37 "La práctica política de los partidos comunistas en efecto puede contener en estado práctico ciertos principios marxistas o algunas de sus consecuencias teóricas, que no se hallan en los análisis teóricos existentes" (Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos. Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1970. p. 49).
- 38 "Las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la revolución cubana independientemente de que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, esas leyes" (Ernesto Che Guevara: *Obra Revolucionaria*. México, Ed. Era,) 968. p. 509).
- 39 Es un caso, podemos advertir, en que no se ha dado aún la sutura, y en consecuencia hay dos vacíos (de carácter filosófico) en el primer nivel.
- 40 El estado teórico empírico no es otra cosa que el dominio de la teoría para la práctica empírica.
- 41 La cual, en la nomenclatura althusseriana, alude a los medios de producción.
- 42 Creo que debe hacerse la distinción entre la "ruptura en la ideología" (con cambio de problemática) e "inversión en la ideología" (en que cambian las respuestas pero no las preguntas). El concepto de "revolución copernicana" que aplica Kant a su propia filosofía coincide con mi concepto de "ruptura en la ideología". No debe confundirse, por otra parte, mi noción de inversión, con la esclarecida por Jacques Rancière, y que alude, apoyándose en Marx, a la distorsionada manifestación de la esencia (ver Rancière, *Macherey, Establet: Lectura de El Capital* Medellín, Colombia, Ed. La Oveja Negra, 1971. pp. 82 Y 55).
- 43 Pobre en el sentido de escasa.
- 44 Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo III, México, F.C.E., 1955. p. 421.
- 45 El "Anti-Dühring y Materialismo y empiriocriticismo, fueron concebidos y realizados como medidas defensivas urgentes contra graves ataques o desviaciones ideológicas. Tanto Engels como Lenin se vieron obligados, según su propia confesión, a 'seguir a sus adversarios', a 'ver su propio terreno': el de la ideología" (Louis Althusser: *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Argentina, Cuadernos del Pasado y Presente, p.47).
- 46 Hay quien echa en cara a Althusser no tener una ontología, lo cual esa todas luces inexacto: precisamente el filósofo francés deduce de la ontología marxista, que es la suya, la epistemología de nuevo tipo.
- 47 Las garantías del conocimiento y el mecanismo de la producción de conocimientos no son, además, excluyentes. Todo lo contrario: poner en claro el mecanismo de la práctica científica y filosófica nos ayuda a garantizar que el conocimiento, que se ha dado de manera más o menos espontánea, se realice de manera consciente.
- 48 Quizás podría recibir también el nombre de trabajo. En este sentido se pronuncia Marx cuando, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, dice que "la totalidad concreta como totalidad de pensamiento... (es) un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos" (*Werke*, E. 13, Berlín Dietz Verlag. p. 632).
- 49 Henri Lebreuve tiene en *Lógica formal, lógica dialéctica* unas páginas interesantes, aunque algo superficiales, del conocimiento como hecho, no como problema.

50 Adecuación que no significa, es claro, una relación estática del sujeto y el objeto (como si el primero fuera pasivo y el segundo activo). Se trata más bien de una acción recíproca de ambos términos.

51 Aunque pienso que, a escala mundial, el mayor peligro dentro del movimiento comunista es el revisionismo, aquí no me interesa tratar un problema que es de índole fundamentalmente política.

52 La "pre-historia de la filosofía" no es, que quede bien claro, una historia de la filosofía. La historia de la pre-filosofía, para darle su nombre correcto, consta de tres etapas (todas en relación con el marxismo): la pre-historia, la co-historia y la post-historia.

53 Ver el capítulo III, "El mecanismo de las diferentes prácticas".

54 González Phillips y yo.

55 La afirmación de la realidad de la cosa se da desde un principio y en relación con todos los niveles teóricos (el filosófico, el científico y el ideológico).

56 Por esencia no debe entenderse aquí, como se comprende, el concepto idealista de la misma; la esencia no es más que la ley interna que se manifiesta, distorsionada, en la apariencia y que, tematizada, puede convertirse en manifestación de una esencia más profunda, etc.

57 En este sentido, no basta afirmar que la teoría influye en la práctica y la práctica en la teoría, en virtud de que el 'modo de influencia' que evidentemente ejerce un término en el otro difiere de manera sustancial.

## INDICE

Introducción		2
Capítulo I:	Aproximación a Althusser	4
Capítulo II:	El concepto de práctica y El Capital de Marx	27
Capítulo III:	El mecanismo de las diferentes prácticas	30
Capítulo IV:	La práctica artística	39
Capítulo V:	Las tres formas de la práctica religiosa	48
Capítulo VI:	Brevemente sobre la <i>Introducción del 57</i>	59
Capítulo VII:	Los tres niveles de la teoría marxista	62
Capítulo VIII:	Acerca del materialismo dialéctico	72
Capítulo IX:	El puesto de Althusser en la historia de la filosofía	76
Epílogo		88
Notas		95

## EDITORIAL Y PORTADAS

Primera edición, febrero de 1974

Editorial Diógenes, S.A.

Avenida Copilco 185

México 20, D.F.

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

Los capítulos que componen este libro giran alrededor de la obra de Louis Althusser, la que día a día se afirma como una producción teórica de importancia innegable y profunda influencia.

Enrique González Rojo, maestro universitario mexicano, analiza concienzudamente y con seriedad las aportaciones althusserianas al marxismo, descubre sus limitaciones e intenta desarrollar algunos puntos oscuros o susceptibles de enriquecimiento que aparecen en el filósofo europeo.

Especialmente interesantes resultan los análisis que emprende González Rojo de los diferentes tipos de práctica (ideológica, científica, artística, religiosa...) y el propósito de esclarecer el puesto que le corresponde a Althusser en la Historia de la Filosofía.